

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas

VOLUMEN 28, NÚMERO 81, MAYO-AGOSTO, 2021



Pandemia y antropología

SECRETARÍA DE CULTURA
Alejandra Frausto Guerrero
Secretaría

INSTITUTO NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Diego Prieto
Dirección General

Aída Castilleja González
Secretaría Técnica

Rebeca Díaz Colunga
Coordinación Nacional de Difusión

ESCUELA NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Hilario Topete Lara
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

Allan Dawson
Traducción al inglés

Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas
No. 81, mayo-septiembre, 2021, 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.gov.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: 29 de septiembre de 2021.

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:

Annamaria Savarino Drago

Sin título

2021

Digital, Procreate.

Consejo Editorial 2021

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 Quixé. 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.

Guillermo 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.

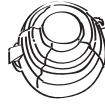
Rebecca Storey, Universidad de Houston. Estados Unidos.

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 28, NÚMERO 81, MAYO-AGOSTO, 2021

Pandemia y antropología

ÍNDICE

- Comentario editorial 5
Franco Savarino Roggero

Dossier: Pandemia y antropología: esbozos para una reflexión urgente

- Presentación 13
Blanca María Cárdenas Carrión y Carlos Arturo Hernández Dávila
- Alteridad viral: imágenes del COVID-19 en el pensamiento salvaje 25
Carlos Arturo Hernández Dávila y Daniela Peña Salinas
- *Es la enfermedad de los viejitos. COVID-19, vejez y discriminación* 49
Carlos Miranda Videgaray
- Yúmari y COVID-19. Reflexiones etnográficas sobre la ritualidad
rarámuri urbana 75
Marco Vinicio Morales Muñoz
- Aproximación a las afectaciones culturales y de salud
por COVID-19 en la Sierra Tarahumara 97
Juan Jaime F. Loera González y Nicolás Víctor Martínez Juárez
- *Y el reloj se detuvo. La (re)definición de los museos
ante la COVID-19* 125
Blanca María Cárdenas Carrión

DIVERSAS TEMÁTICAS DESDE LAS CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

- El mundo simbólico de los jades Liangzhu en China 151
Walburga María Wiesheu y Tansis Darién García Rubio de Ycaza

- Paleogenómica y bioarqueología en México 187
*María A. Nieves-Colón, Kelly E. Blevin,
Miguel Ángel Contreras-Sieck y Miriam Bravo López*
- *Y se perdieron las tierras comunales.*
Conflictos agrarios en el pueblo de Culhuacán, 1777-1805 225
Eduardo Jacinto Botello Almaraz
- Patrimonio y desarrollo comunitario en la Mixteca poblana 247
Patricia Gallardo Arias
- Estudio paleopatológico de las treponemosis en México:
una revisión 267
Feliana Muñoz Reyes y Lourdes Márquez Morfín
- La atención paliativa en enfermedades neurológicas
degenerativas. Una mirada socioantropológica 289
Verónica Suárez-Rienda y Sergio Lemus Alcántara

DEBATE CONTEMPORÁNEO

- Lugares sagrados en territorios *binnizá* del Istmo de Tehuantepec
frente a la minería y los megaproyectos 315
Alicia M. Barabas

RESEÑAS

- Migración, el devenir del movimiento humano 359
Yarenni Monserrat Velasco de la Cruz
- Nostalgia de un futuro pasado 369
Erick Aguirre Godínez
- Las lecciones que nos deja el virus 373
Ana Victoria Morán Pérez

Comentario editorial

El número 81 de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, el segundo que se publica en 2021, aborda diversos temas y un *dossier* temático que nos invita a reflexionar sobre una problemática que experimentamos todos los seres humanos a partir del año pasado: la pandemia mundial de COVID-19 o *Coronavirus*, un suceso descomunal que ha impactado a todas las sociedades de una u otra manera, provocando cambios y adaptaciones, algunas temporales, otras de más larga duración.

El *dossier*, coordinado por **Blanca María Cárdenas Carrión** y **Carlos Arturo Hernández Dávila**, se enfoca en la experiencia pandémica a través de cinco estudios que abarcan ponderaciones etnográficas situadas en el norte y centro de México. Estos trabajos brindan al lector un análisis articulado sobre los diversos modos de vivir y comprender la experiencia del virus, en espacios variados como las comunidades indígenas de México o los museos y la práctica de conservación del patrimonio cultural. Como bien señalan los coordinadores, la difusión del COVID-19 ha puesto al descubierto la vulnerabilidad de la especie humana, ha supuesto un desafío ulterior a la *hybris* que suele cultivar el *homo sapiens*, obligado a enfrentar una emergencia que impacta enormemente en los sistemas económicos y políticos globalizados. Nuestro mundo, profundamente interconectado y que creíamos sofisticado, avanzado y resiliente, fue puesto de rodillas en cuestión de meses, y el hombre se vió obligado a reconocer que un enemigo invisible, pero poderoso, es mucho más que una entidad biológica que afecta la vitalidad de la especie; es un agente efectivo de cambio social y cultural que ha puesto en tela de juicio nuestra forma de entender y estar en el mundo. ¿Puede la antropología decirnos algo significativo alrededor de la pandemia actual? Los autores de los ensayos aquí reunidos piensan que sí y nos brindan sus hallazgos y reflexiones.

El *dossier* comienza con el artículo “Alteridad viral: imágenes del COVID-19 en el pensamiento salvaje”, de **Daniela Peña Salinas** y **Carlos Arturo**

Hernández Dávila. En este artículo, de clara inspiración levistraussiana, los autores presentan dos problemas que consideran relevantes para la antropología en tiempos de pandemia de coronavirus: por un lado, la presencia constante del “pensamiento salvaje” como reacción científica y no-científica ante los efectos de la pandemia y, por otro lado, la percepción de la alteridad como fuente de una enfermedad que va más allá de un evento clínico o epidemiológico. Con un recorrido a través de diversas experiencias etnográficas, los autores apuntan a demostrar que, en el contexto del COVID-19 y sus complejas consecuencias globales, el pensamiento salvaje ha demostrado una vigorosa presencia en muchas narrativas políticas, académicas, religiosas o cosmopolíticas.

En el segundo artículo, “*Es la enfermedad de los viejitos. COVID-19, vejez y discriminación*”, **Carlos Miranda Videgaray** presenta un análisis de las implicaciones que ha tenido para las personas adultas mayores el COVID-19 y las medidas de prevención tomadas para evitar su propagación y contagio. Plantea el concepto de pedagogía de la vejez como narrativa de legitimación y señala la falta de aproximaciones antropológicas al estudio del envejecimiento y la vejez, poniendo en evidencia los problemas que esto conlleva para comprender los efectos sociales, culturales, simbólicos de estas fases de la vida. El autor apunta que las medidas sanitarias tomadas frente al COVID han provocado una alta mortalidad en este sector, favoreciendo retrocesos importantes en sus derechos mediante prácticas estadísticas legitimadas por la pedagogía de la vejez. En consecuencia, en México se ha precarizado a la vejez, colocando a las personas adultas mayores como el sector más vulnerable en el contexto de la pandemia.

En otro artículo, “*Yúmari y COVID-19. Reflexiones etnográficas sobre la ritualidad rarámuri urbana*”, **Marco Vinicio Morales Muñoz** aborda los efectos de la pandemia en el grupo indígena rarámuri urbano de Chihuahua. El estudio de esta población muestra una serie de vertientes que posibilitan el análisis antropológico para entender cómo se vive y afronta la actual emergencia sanitaria, las cuales incluyen tanto las acciones llevadas a cabo por el gobierno estatal, pasando por los temas económicos y de empleo, o la violencia de género que se incrementó debido al confinamiento, hasta la ritualidad puesta en práctica para prevenir los contagios. El objetivo, así, es comprender por qué la población rarámuri residente en asentamientos ubicados en la ciudad de Chihuahua, recurre a su tradición y ritualidad, de manera específica al *yúmari*, para defenderse del embate de la pandemia.

Siempre en Chihuahua y estudiando el mismo grupo étnico, **Juan Jaime F. Loera González** y **Nicolás Víctor Martínez Juárez**, con su artículo “Aproximación a las afectaciones culturales y de salud por COVID-19 en la Sierra

Tarahumara”, nos brindan una aproximación analítica a diversas transformaciones ocasionadas por el arribo de la pandemia a las poblaciones indígenas del estado. Los dos autores estudian, primero, las decisiones colectivas asumidas por comunidades rarámuri en asuntos de prevención. En segundo lugar, ponen en evidencia los retos y dificultades que viven los pueblos indígenas chihuahuenses para garantizar sus derechos políticos en el contexto de la pandemia. En fin, identifican diferentes concepciones culturales sobre la nueva enfermedad entre la población indígena y la no indígena que evidencian distintas configuraciones culturales en torno a la salud-enfermedad y la vida y la muerte.

En el último artículo que integra el *dossier*, titulado “Y el reloj se detuvo. La (re)definición de los museos ante la COVID-19”, **Blanca Cárdenas** dirige la mirada hacia los museos. La autora dibuja un recorrido a través de estos espacios en el mundo contemporáneo y busca abrir la reflexión en torno de su definición en una perspectiva poscolonial. El punto de partida para esta reflexión es el contexto de la pandemia ocasionada por la enfermedad COVID-19, con sus numerosas y profundas consecuencias para los museos durante todo el año 2020, lo cual ha marcado una coyuntura con importantes implicaciones para el futuro. La autora aborda la pandemia como un momento liminal, identificando la crisis como contexto de cuestionamientos, el clímax como un escenario repleto de opciones y respuestas posibles, y la resolución como periodo de transformación. En cierta forma, se puede decir que “el reloj se detuvo” para todos, incluidos los museos, que de pronto tuvieron que permanecer cerrados alrededor de un año. Sin embargo, el tiempo no se detiene y conviene preguntarnos cómo y, sobre todo, para qué es conveniente volver a abrir las puertas de los espacios expositivos.

El siguiente artículo abre la sección miscelánea de este número bajo la rubrica de “Diversas temáticas desde las ciencias antropológicas”. Con el ensayo “El mundo simbólico de los jades Liangzhu en China”, **Walburga María Wiesheu y Tansis Darién García Rubio de Ycaza**, nos conducen hacia el Lejano Oriente y al antiguo arte del jade. Gracias a sus extraordinarias cualidades materiales y espirituales, en la China antigua los jades eran valorados como una materia sagrada (*shenwu*). En las últimas décadas se han descubierto gran cantidad de objetos de jade en una serie de culturas neolíticas tardías y terminales, las cuales ahora se consideran como parte de una era distintiva conocida como Edad del Jade; ello pese a que los sofisticados artefactos lapidarios corresponden principalmente a las categorías de jades suntuarios y rituales, usados en entierros lujosos de la élite como marcadores del rango social y parafernalia ceremonial en rituales chamánicos. Los autores estudian aquí específicamente el patrón de consumo mágico-religioso de

los jades en la cultura Liangzhu del sur de China y su importancia respecto del origen del tradicional sistema ritual como base del *ethos* de la civilización china y de la formación de una entidad sociopolítica compleja temprana con marcados tintes teocráticos.

Volvemos a México con el artículo “Paleogenómica y bioarqueología en México”, de **María A. Nieves-Colón, Kelly E. Blevins, Miguel Ángel Contreras-Sieck y Miriam Bravo López**. Los autores abordan un tema de bioarqueología a través del análisis del ADN antiguo. Éste se ha convertido en una herramienta importante de la investigación bioarqueológica en México y en el mundo. Los avances en métodos de laboratorio y secuenciación han hecho posible la recuperación de genomas completos a partir de restos humanos antiguos, constituyendo un gran aporte y potencial para extender las investigaciones arqueológicas y antropológicas. Sin embargo, el estudio del ADN antiguo es inherentemente destructivo y tiene consecuencias irreversibles para el manejo sustentable de los recursos culturales. En este artículo, los autores presentan un breve resumen de la historia de la investigación con ADN antiguo y sus aplicaciones a la bioarqueología mexicana, discuten algunas cuestiones de carácter ético y proponen una reflexión sobre el futuro del campo de la paleogenómica en nuestro país.

Con el artículo “*Y se perdieron las tierras comunales. Conflictos agrarios en el pueblo de Culhuacán, 1777-1805*”, de **Eduardo Jacinto Botello Almaraz**, pasamos al campo de la etnohistoria y al tema de los conflictos agrarios. Para algunos pueblos del valle de México, el tránsito de sus propiedades comunales a manos de particulares entre finales del siglo XVIII y principios del XIX representó un drama y un desafío. El conflicto agrario protagonizado por el pueblo de San Juan Evangelista Culhuacán representa un caso emblemático. Aquí sus habitantes se organizaron para luchar en contra de hacendados y religiosos con el fin de rescatar sus tierras comunales. A través de un análisis de la legislación colonial el autor pone en evidencia la incapacidad de las autoridades virreinales para defender las tierras de los indios y otros elementos negativos como los malos manejos de algunos gobernadores, sumados al contexto político de finales del siglo XVIII que era hostil a la propiedad colectiva. En consecuencia, los hacendados lograron extender sus posesiones a costa de las áreas comunales y comenzaron a cobrar impuestos sobre el acceso a los recursos, ocasionando que se extendiera la pobreza entre los antiguos dueños de las tierras.

El artículo “Patrimonio y desarrollo comunitario en la Mixteca poblana”, de **Patricia Gallardo Arias**, nos conduce a la zona mixteca de Puebla. La autora analiza la relación que mantienen hoy las comunidades de Cantera de Tlayúa, municipio de Tepexi de Rodríguez, Santa Ana Teloxtoc y San Juan

Raya del municipio de Zapotitlán Salinas en la región de la Mixteca poblana con los bienes paleontológicos, arqueológicos y naturales. El estudio busca aclarar cómo son usados los fósiles y el patrimonio arqueológico y natural para el desarrollo comunitario, así como cuestionar el valor que tienen estos bienes y si han sido pieza fundamental para la identidad de los habitantes de esta región. El artículo incluye, primero, una discusión sobre los conceptos de patrimonio arqueológico, natural y de bienes paleontológicos, así como su patrimonialización; después, una exposición de los casos de las comunidades en la Mixteca poblana; y en fin, una reflexión sobre el valor del patrimonio para el desarrollo comunitario en la región.

Con el ensayo “Estudio paleopatológico de las treponematosis en México: una revisión”, de **Feliana Muñoz Reyes** y **Lourdes Márquez Morfín**, volvemos a temas de bioarqueología y más específicamente, de paleopatología. Las autoras analizan la presencia de casos de treponematosis en sitios arqueológicos en México. La detección de esta enfermedad es complicada por el hecho que la mayoría de las lesiones causadas por treponematosis son inespecíficas. Con miras a contribuir a la investigación relacionada a su origen y distribución global, evalúan once publicaciones de series esqueléticas de época prehispánica y colonial en México que confirman la presencia de lesiones por treponematosis. El análisis efectuado confirma la presencia de treponematosis en México antes de 1493 en variantes no venéreas y de sífilis en épocas posteriores. Asimismo, demuestra el uso de indicadores inespecíficos, terminología no estandarizada para la descripción de lesiones y ausencia de descripción metodológica, dificultando la interpretación y comparación entre series esqueléticas.

Siempre en el campo del estudio de las enfermedades, el artículo “La atención paliativa en enfermedades neurológicas degenerativas. Una mirada socioantropológica”, de **Verónica Suárez-Rienda** y **Sergio Lemus Alcántara**, aborda el tema de las enfermedades degenerativas de carácter neurológico, como por ejemplo el Alzheimer. El aumento de los casos de estas enfermedades en México ha ocasionado la creciente intervención del sistema de salud tanto a nivel clínico como legislativo. El artículo analiza los elementos de conflicto y consenso producidos desde la atención paliativa a personas afectadas por una enfermedad neurológica degenerativa. Para ello, presenta un breve análisis interpretativo de las narrativas en torno al diagnóstico de Alzheimer y demencia degenerativa, en el contexto de la atención paliativa de un Centro de Atención de Salud Mental y Neurológica de la Ciudad de México.

El siguiente artículo se adscribe a la sección de “Debate contemporáneo”. En su ensayo titulado “Lugares sagrados en territorios *binnizá* del Istmo de

Tehuantepec frente a la minería y los megaproyectos”, **Alicia M. Barabas** apunta, primero, a comprender los conocimientos y prácticas de los pueblos originarios de Oaxaca en los etnoterritorios que habitan históricamente, en particular en los lugares sagrados o lugares de memoria que se han conformado como emblemas identitarios colectivos. Luego, la autora presenta la etnografía de la región articulada en cinco municipios *binnizá*, lo que le permite corroborar su relevancia cultural para las comunidades y observar las relaciones conflictivas construidas con el Estado y las empresas privadas que han introducido a sus territorios la minería y los megaproyectos, como el Corredor Transistmico, a los cuales se oponen las comunidades. La autora concluye su ensayo argumentando que la salvaguarda de los lugares de memoria emblemáticos son los elementos más poderosos que convocan activamente a las comunidades en defensa de sus culturas, territorios y recursos, lo que pone en evidencia el valor cultural y político de la territorialidad simbólica.

A continuación, el lector encontrará tres reseñas: “Migración, el devenir del movimiento humano”, de **Yarenni Monserrat Velasco de la Cruz**; “Nostalgia de un futuro pasado”, de **Erick Aguirre Godínez**; y “Las lecciones que nos deja el virus”, de **Ana Victoria Morán Pérez**.

En la primera, la autora presenta el libro colectivo *De migrantes y exploradores. Enfoques interdisciplinarios. Volumen I*, publicado por Texere Editores y la Universidad Autónoma de Zacatecas. En esta reseña se comentan los trabajos de Gerardo Fernández Martínez, “Una historia en movimiento”; el de Almudena Gómez Ortiz, “Movimientos migratorios en la Nueva España tras el descubrimiento de las minas en el siglo xvi”; el de Leonardo Santoyo Alonso, “Los invitados de Humboldt. Ciencia y cartografía en Carl de Berghe”; y finalmente, el de Víctor Corona Loera, “Migración internacional en México. El impacto de las deportaciones en los flujos migratorios y remesas”. Como lo señala la autora de la reseña, la migración no es un fenómeno exclusivamente humano y sí algo más que sólo la movilidad entre territorios cuyas causas y consecuencias materiales y sociosimbólicas son puestas de relieve por sus autores en ese trabajo colectivo.

En la segunda reseña, el autor presenta el libro colectivo coordinado por Pablo Amadeo, *La fiebre*, el segundo de una serie que aborda la propagación mundial del virus SARS-COV-2 y sus numerosos e importantes efectos. En particular, *La fiebre* aborda las experiencias del encierro desde el pensamiento latinoamericano y propone una crítica al uso político de la pandemia que pretende instalar nuevas medidas de vigilancia y explotación. Según el autor de la reseña, *La fiebre* sería un importante punto de arranque para discutir qué proyecto de futuro habremos de construir de ahora en adelante. Si algo

queda claro a partir de la lectura del libro es que ese futuro no puede mantener la inercia de la vida anterior a la pandemia, pero tampoco el sendero que los medios masivos intentan normalizar a toda costa. Hoy que abundan los mensajes de nostalgia por un futuro que no pudo ser es cuando parece más evidente la necesidad de evaluar todo aquello que nuestra idea de progreso presupone. Aunque la fiebre pueda producir delirios, ésta sólo es el síntoma de una enfermedad cuyo alivio exige decantar las causas verdaderas.

En la tercera reseña, la autora presenta el libro del sociólogo portugués Boaventura De Sousa Santos *La cruel pedagogía del virus*, también dedicado al tema del COVID-19. Este texto presenta un análisis riguroso y crítico sobre la pandemia por COVID-19 y sus implicaciones en la vida social, desde la mirada sociológica de un pensador reconocido por sus críticas a la modernidad, al régimen capitalista y la globalización; por su propuesta de apelar a la producción de epistemologías alternas a la racionalidad eurocéntrica dominante; y por sus teorías sobre la descolonización del saber. El sociólogo portugués esboza las lecciones del virus en cinco capítulos, en los cuales efectúa una crítica a la modernidad y al capitalismo, explicando cómo el COVID-19 se entreteje en ese proyecto civilizatorio. En consonancia con esta idea, hace constante referencia a dos problemáticas de las sociedades actuales que la pandemia dejó expuestas: la concentración de riqueza/desigualdad social y la catástrofe ecológica/destrucción de la vida en el planeta. Ambas son consecuencia del modelo económico-político neoliberal que llevó al límite las condiciones sociales y ambientales del mundo donde habitamos.

En fin, este segundo número de 2021 de la revista le brinda al lector materiales de estudio y reflexión sobre una temática de suma importancia la cual no podía faltar en una publicación académica multidisciplinaria de excelencia y atenta a los acontecimientos más relevantes de la actualidad como lo es *Cuicuilco*. No solamente en los artículos y reseñas dedicados al tema de la pandemia, el lector encontrará aquí una variedad de temas de estudio que seguramente contribuirán a avivar el debate, extender el conocimiento y emprender rutas de búsqueda que llevarán a profundizar y multiplicar las investigaciones y las reflexiones sobre las diversas temáticas expuestas.

Franco Savarino
Director de *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*

DOSSIER

*PANDEMIA Y ANTROPOLOGÍA:
ESBOZOS PARA UNA REFLEXIÓN
URGENTE*

*Blanca María Cárdenas Carrión
Carlos Arturo Hernández Dávila*

Coordinadores



Fotografía: Héctor Adolfo Quintanar Pérez, 2020.

Presentación

Y cuando despertamos, el virus seguía aquí. Fue durante los últimos meses del año 2019 cuando comenzó la dispersión mundial de la enfermedad denominada SARS-COV-2 o Coronavirus, cuyas consecuencias en la salud pública no éramos siquiera capaces de imaginar. El año cerró con muchas dudas y durante el año 2020 las más complejas predicciones sobre la letalidad del virus se cumplieron y el panorama que apareció ante nuestros ojos develó nuestra vulnerabilidad como especie, sumada a los complejos efectos de una pandemia en los sistemas económicos y políticos globalizados. Irremediablemente interconectado para volverse funcional, el mundo asistió impávido al descubrimiento de que el virus es mucho más que una entidad biológica que afecta nuestra vitalidad; se trata de un agente de cambio social y cultural que ha puesto en tela de juicio nuestra forma de entender y estar en el mundo.

Es en este contexto en el que nos planteamos la exigencia de agrupar esfuerzos y avanzar en la reflexión antropológica relacionada con los incontables efectos de la pandemia. La aparición casi inmediata de libros como *Sopa de Wuhan* [ASPO 2020a], [ASPO 2020b] y *La Cruel Pedagogía del Virus* [de Sousa 2020] sentó un afortunado precedente, pues estos funcionaron como ejemplos —y ciertamente muy buenos— de que el trabajo académico colaborativo situado en contextos de crisis, era posible y, sobre todo, urgente y necesario. La reflexión antropológica requiere de un ímpetu que no se limi-

te a la investigación y a la redacción prolongadas de grandes e invaluable obras; resulta imperioso, además, poner los pies en el “aquí y ahora” y dar cuenta de los sucesos y transformaciones que desfilan ante nosotros como torbellinos ilegibles y que nuestra sociedad precisa comprender. También es cierto que antes del advenimiento de la pandemia, muchos colegas habían ya anticipado un severo desequilibrio en las relaciones entre los seres humanos y aquello que genéricamente conocemos como “naturaleza”, concepto cada vez más y mejor deconstruido gracias al así llamado “giro ontológico” [Descola 2012].

Esto nos lleva a pensar que las obras arriba mencionadas, escritas con presteza y sin titubeos, tienen como claros antecedentes y fuentes de inspiración a los trabajos de autores como Ann Herring y Alan C. Swedlund [2010], Donna Haraway [2016, 2019], Bruno Latour [2014] y Eduardo Viveiros de Castro y Déborah Danowski [2017] —por mencionar sólo algunos—, quienes han trazado una nueva trayectoria contestataria hacia la imposición de modelos y las catastróficas consecuencias que, innegablemente, conducirán a un mundo sin humanos y una humanidad sin mundo. Philippe Descola [2017] argumenta que es necesario modificar la ruta de nuestros barcos antes de que sea demasiado tarde, repensar nuestras relaciones con los no humanos, los procesos de adaptación y las múltiples vías de apropiación del entorno, además de preguntarnos:

[...] ¿cómo hemos empezado un proceso que tendrá como consecuencia que el planeta Tierra, en lugar de ser cada vez más habitable, lo sea menos? ¿Cómo detener este movimiento? ¿Qué pasó entre la constatación optimista de Humboldt, de que todas las fuerzas de la naturaleza —incluyendo a los humanos— están entrelazadas, y la evidencia cada vez más manifiesta de que lo que en su tiempo no se llamaba aún el Antropoceno se convirtió en síntoma y símbolo de un terrible fracaso de la humanidad? [Descola 2017: 17].

A partir de esta convicción recordamos que desde su formalización en los inicios del siglo xx, la antropología mexicana, con sus diversos campos y especializaciones, ha jugado un papel primordial en grandes acontecimientos del devenir histórico de nuestro país. Lo mismo en el periodo del llamado Desarrollo estabilizador de las décadas de 1940 a 1960, que en los movimientos estudiantiles de 1968 y 1971 o ante la movilización zapatista de 1994 y en las acciones de solidaridad y auxilio en los sismos de 1985 y 2017, las ciencias antropológicas merecen un profundo reconocimiento en la conformación de un proyecto de nación y de un México que no para de renacer día con día.

Desde las primeras semanas de confinamiento forzoso, un grupo de colegas nos preguntamos sobre cómo mantener activa nuestra tarea profesional de observar y describir lo que cada uno de nosotros vivía en su propio contexto. Una feliz coincidencia de proyectos con el historiador Ricardo Fagoaga hizo posible la existencia, durante tres semanas, del primer (y único) Seminario de Antropología Mexicana y COVID-19,¹ una iniciativa no institucional que sin embargo recibió una entusiasta respuesta por parte de colegas de diversas universidades y centros de investigación quienes, con la mayor generosidad, concurren a un entonces inédito y extraño auditorio “virtual” para bosquejar reflexiones sobre la pandemia y sus efectos en diversos campos de investigación de nuestras disciplinas. Como consecuencia, una vez concluido el seminario, nos lanzamos a construir un sitio de intercambio, discusión y encuentro académico, hospedado en *Facebook* con el nombre de La ENAH: AC y DC (antes del coronavirus y después del coronavirus).²

Pero era urgente escribir. Nos animaron algunas preguntas básicas: ¿tiene la antropología algo que decir sobre la pandemia actual?, ¿cuál es la realidad que hoy nos ha encerrado en nuestras casas y cuyo fin parece un punto de luz todavía nebuloso?, ¿pueden nuestras trayectorias profesionales en torno de la diversidad cultural, la alteridad y el ámbito comunitario, ofrecer algunas respuestas en estos momentos de caos e incertidumbre? Pensar en el desastre es perder toda posibilidad de un futuro.

Este *dossier*, por tanto, tiene un objetivo optimista que, ante todo, nos permita pensar en las oportunidades que hoy se nos anuncian, explorar nuestras fortalezas y debilidades, recuperar la esencia, reforzar los cimientos y, finalmente, adoptar una mirada crítica hacia el frente. Este objetivo es parte, por supuesto, de un compromiso colectivo al que nos sumamos y desde donde, creemos, podremos incentivar el diálogo y nuevas formas de pensar.

Es así que el *dossier* que aquí presentamos es el resultado de un esfuerzo grupal que refleja algunas dificultades profesionales en el siglo XXI como el trabajo de campo que se convirtió, durante este año, en una misión casi imposible o de riesgos incalculables tanto para los investigadores como para las comunidades que en muchos casos decidieron cerrar sus fronteras o limitar los accesos. Es también el producto de nuestros empeños por ajustarnos a las circunstancias, trabajar a la distancia y mantener los vínculos profesionales; es la consecuencia de una lucha contra nuestras propias

¹ Seminario de Antropología mexicana y COVID-19. <<https://m.youtube.com/c/SeminariodeAntropolog%C3%ADaMexicanaCOVID19>>. Consultado el 2 de agosto de 2021.

² La ENAH: AC y DC. *Facebook*. <<https://www.facebook.com/ENAHaCdC/>>. Consultado el 2 de agosto de 2021.

animadversiones y no pocos desalientos. En medio de una pandemia con inevitables consecuencias en la salud física y mental de todos y todas, convocamos a especialistas de la Antropología en nuestro país a compartir la preocupación por responder con urgencia y creatividad al sinnúmero de preguntas que surgen con relación a la pandemia por la enfermedad COVID-19 como un “hecho social total” o un fenómeno de dimensiones biológicas, psicológicas, sociales y culturales amplias.

Los cinco artículos y las reseñas que conforman el *dossier* abarcan ponderaciones etnográficas situadas en el norte y centro de México, análisis sobre las numerosas maneras de comprender y vivir con el virus, la realidad política de muchas comunidades indígenas en nuestro país, además del impacto de la crisis global en espacios museográficos y en la labor de conservación del patrimonio cultural.

Carlos Arturo Hernández Dávila y Daniela Peña Salinas inician el *dossier* con un panorama de la pandemia y la emergencia del “pensamiento salvaje” como una reacción comunitaria frente a la enfermedad. A continuación, Carlos Miranda Videgaray nos presenta una reflexión antropológica centrada en las personas adultas mayores y sobre la manera cómo padecen una violencia estructural vigente en las políticas públicas de nuestro país con relación a la COVID-19. Por su parte, Marco Vinicio Morales Muñoz nos habla sobre las acciones de la población *rarámuri* residente de la ciudad de Chihuahua durante la pandemia, poniendo especial énfasis en la ritualidad y las acciones del gobierno estatal. En el mismo tono, Juan Jaime Loera González y Nicolás Víctor Martínez Juárez centran nuestra atención en los derechos políticos indígenas y en las formas de participación comunitaria asumidas por pueblos *rarámuri* y ódami como consecuencia de la pandemia. Blanca María Cárdenas Carrión describe los efectos del contexto actual para los museos, pensados como instituciones culturales que requiere, con urgencia, de una redefinición. Y, finalmente, se incluyen dos reseñas: Erick Aguirre Godínez con *La fiebre* y Ana Victoria Morán Pérez con *La cruel pedagogía del virus*, ambas publicaciones que exigen una nostalgia por un futuro que alivie y que nos proporcione nuevas verdades. Como se verá, las contribuciones no sólo consideran aspectos específicos de la emergencia sanitaria derivada de la COVID-19, sino que atienden la infinidad de procesos detonados a partir de su aparición y las múltiples miradas que existen sobre un fenómeno de alcances espaciales y temporales sin precedentes. Todos los trabajos incluidos en este proyecto son originales y están sustentados en la meta final de generar propuestas y nuevas líneas de investigación que contribuyan a la revitalización de la reflexión antropológica en México y de todo el campo disciplinario en general.

Una mención especial requiere las fotografías que acompañan a esta presentación, realizadas por el colega antropólogo y fotógrafo Héctor Quintanar, quien, hasta el momento cuando escribimos estas líneas, ha mantenido una incansable tarea documental sobre las experiencias de la pandemia en el estado de Veracruz y cuyas imágenes han aparecido en diversos medios de comunicación nacionales y extranjeros.

Escribimos estas líneas en el mes de agosto del año 2021. Desde el inicio de la pandemia, el COVID-19 ha cobrado la vida de miles de personas en el país, que incluyen las de no pocos colegas, estudiantes de la ENAH y algunos de nuestros familiares. Nuestra generación no recuerda otro acontecimiento que haya puesto tan a prueba la capacidad humana para reconstruirse. En este estado de cosas, decidimos no atender las críticas sobre lo que algunos colegas consideraban como un proyecto apresurado. Por otro lado, nos alentaron las reflexiones de otros compañeros, como la formulada por Saúl Millán en el sentido de no conformarnos con preguntarnos lo que la antropología tiene qué decir referente al COVID-19, sino sobre lo que éste tiene qué decir con relación a la antropología: ¿es aún pertinente y relevante nuestra disciplina en el contexto actual?

Los coordinadores de este *dossier* felizmente concluimos que si bien el aparato institucional donde nos formamos y ejercemos la disciplina atraviesa momentos de una recurrente precariedad, la tarea de describir, explicar y comprender la alteridad sigue siendo urgente. En un mundo hecho de otros mundos donde los seres humanos no somos, ni de lejos, la única especie con pleno derecho a la existencia, es fundamental (re)aprender a vivir e identificarnos como creadores de una era antropocénica que para revertirse requiere de visitar nuestras (pobres) certezas sobre lo humano, lo no humano y los infinitos mundos que todos los colectivos implicados estamos obligados a comprender, si es verdaderamente nuestro deseo mantenernos con un mínimo proyecto de (co)existencia.

Blanca María Cárdenas Carrión
Carlos Arturo Hernández Dávila

REFERENCIAS

Aislamiento Social Preventivo Obligatorio (ASPO)

- 2020a *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia*. <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwi_s5D5kZPYAhUKPq0KHWilB0AQFjAAegQIBBAD&url=http%3A%2F%2Fiips.usac.edu.gt%2Fwp-content%2Fuploads%2F2020%2F03%2FSopa-de-Wuhan-ASPO.pdf&usg=AOvVaw2rjw7Jh3emJyn2jOetDe3_>. Consultado el 2 de agosto de 2021.
- 2020b *La Fiebre. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. <<https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjsu7WPkpPyAhVIgK0KHe4MChMQFjAAegQIAxAD&url=https%3A%2F%2Fwww.upc.edu.ar%2Fwp-content%2Fuploads%2F2015%2F09%2FLa-Fiebre-ASPO.pdf&usg=AOvVaw1nFyD25nKmrUGKegn4Y9Wu>>. Consultado el 2 de agosto de 2021.

De Sousa, Boaventura

2020 *La cruel pedagogía del virus*. Akal. Madrid.

Descola, Philippe

2012 *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu editores. Buenos Aires.

2017 ¿Humano, demasiado humano?. *Desacatos*, 54 (16), mayo-agosto: 27.

Haraway, Donna

2016 *Staying with the trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press. Londres.

2019 Cuando las especies se encuentran: introducción. *Tabula Rasa*, 31, julio-septiembre: 23-75.

Herring, Ann y Alan C. Swedlund (eds.)

2010 *Plagues and epidemias. Infected spaces past and present*. Berg. Nueva York.

Latour, Bruno

2014 Anthropology at the Time of the Anthropocene —a personal view of what is to be studied. Conferencia del *American Association of Anthropologists*.

Viveiros de Castro, Eduardo y Déborah Danowski

2017 *The Ends of the World*. Polity Press. Reino Unido.



Fotografías: Héctor Adolfo Quintanar Pérez, 2020.





Fotografías: Héctor Adolfo Quintanar Pérez, 2020.





Fotografías: Héctor Adolfo Quintanar Pérez, 2020.



Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas número 81, mayo-agosto, 2021

Alteridad viral: imágenes del COVID-19 en el pensamiento salvaje

Carlos Arturo Hernández Dávila*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Daniela Peña Salinas**

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *En este artículo presentamos dos problemas que consideramos relevantes para la antropología en tiempos de pandemia de Coronavirus (COVID-19): por un lado, la presencia constante del “pensamiento salvaje” como reacción científica y no-científica ante los efectos de la pandemia y, por otro lado, la percepción de la alteridad como fuente de una enfermedad que va más allá de un evento clínico o epidemiológico.*

PALABRAS CLAVE: *Pensamiento salvaje, pensamiento científico, alteridad, pueblos indígenas, COVID-19.*

Viral otherness: images of COVID-19 in the wild thought

ABSTRACT: *In this article we present two problems that we consider relevant regarding anthropology during the Coronavirus pandemic (COVID-19): on the one hand, the constant presence of “wild thought” as a scientific and non-scientific reaction to the effects of the pandemic and, on the other hand, the perception of otherness as a source of a disease that goes beyond a clinical or epidemiological event.*

KEYWORDS: *Wild thought, scientific thinking, otherness, indigenous peoples, COVID-19.*

* carlosarturohernandezdávila@gmail.com

** daniacps@gmail.com

La idea de que la gente abandonará sus creencias irracionales ante la solidez de la evidencia presentada ante ella, es en sí misma una creencia irracional, no apoyada por la evidencia.

George Lakoff

INTRODUCCIÓN

Todos somos caníbales es el título de un libro de Claude Lévi-Strauss. Del libro no nos interesa por ahora sino el título, para parafrasearlo: estamos convencidos que al etnólogo francés no le hubiera disgustado que este artículo iniciara con la frase “todos somos salvajes” como suscrita por él. Y es que sostenemos que el Coronavirus (COVID-19) no libró a casi nadie de la oportunidad de acudir una y otra vez al maravilloso repertorio de narrativas que erige nuestro pensamiento salvaje. Comúnmente rebajado en la condición entelequia prescindible, este pensamiento (difamado por su estatus no-científico) se sigue considerando como propio de masas marginales y analfabetas, o propio de sociedades étnicamente diferenciadas cuyo patrimonio cognitivo sólo puede expresarse por medio de “ritos”, “supersticiones”, “creencias”, “tradiciones”, “usos y costumbres”. Estancadas en algún estadio de una insostenible evolución lineal, en tiempos de crisis (es decir, siempre), estas sociedades son colocadas fuera del paradigma que vincula un mayor grado de civilización, el cual se asume como directamente proporcional de conocimiento y progreso científico.

El objetivo de este texto es demostrar que, en el contexto del COVID-19 y sus complejas consecuencias globales, el pensamiento salvaje demostró una vigorosa presencia en muchas narrativas políticas, académicas, religiosas o cosmopolíticas. Especialistas expertos en el virus surgieron lo mismo en hospitales, centros de investigaciones epidemiológicas y en prestigiosas universidades que en oratorios otomíes, nahuas o mazahua donde los curanderos “vigilaban” a la enfermedad, también en las casas de santería en La Habana o en templos evangélicos que curaban el COVID con exorcismos. En todos estos sitios, las tareas de clasificación, comprensión y descripción de esta enfermedad se ejecutaban disponiendo de un repertorio preexistente, pero también limitado. Científicos y políticos, así como pastores o curanderos, pretendían saber a qué se enfrentaban, pero sin la posibilidad inmediata de acertar en explicar los orígenes, alcances y verdadera fuerza del virus, sin embargo sería insensato ignorar que unos y otros procedieron

de forma análoga, si bien con instrumentales y propósitos disímiles. Con todo, en ambos casos unos y otros se valieron de una retórica mítica propia de su propio sistema de pensamiento. Ninguno era falso o cierto: el covid se dejó atacar por pensamientos diferenciados.

PONER ROSTRO A LA ENFERMEDAD: IMÁGENES SALVAJES DEL COVID-19

Muchos pueblos indígenas y no indígenas precisaron ponerle (en muchos casos literalmente) rostro al virus. Empleamos la idea de imagen en el sentido que le asigna Carlo Severi [2010: 15-16] y que incluye no sólo materialidades gráficas, sino otros artefactos que dan cuenta de diversas técnicas mnemónicas (imágenes profanas o sagradas, discursos rituales, cantos, ornamentos, etcétera). Así, se forjaron las *imágenes* de la enfermedad y se potenciaron de las de las defensas contra sus consecuencias: para los nahuas de la huasteca el covid se denominó *cocoliztli*, el término de la peste que en épocas de la Colonia devastó a numerosas comunidades en la Nueva España. En la Sierra Tarahumara (Chihuahua), una canción en lengua rarámuri disponible en YouTube alertaba a los habitantes en contra del “virus de la Corona”.¹ En otras regiones fueron los santos católicos los que erigieron trincheras contra la epidemia, con más éxito en unos lados que en otros: en Líbano, cristianos y musulmanes acudieron en masa para recoger tierra del antiguo sepulcro de San Charbel, el más popular de los santos nacionales maronitas; algunos fieles recibieron en sueños el encargo del santo para llevar la tierra a los hospitales e, incluso, circuló en WhatsApp la borrosa fotografía de un monje (por supuesto, identificado con el mismísimo San Charbel) quien deambulaba en el aeropuerto de Beirut para impedir la entrada del virus al país [Noun 2020]. A miles de kilómetros de distancia, en el pueblo de San Dionisio del Mar (en la costa sur de Oaxaca), los pescadores *ikoot* aseguran que su santo patrón, San Dionisio (conocido en la lengua *umbeyajts* como *Tyety Ñix*) tomó al coronavirus y lo sepultó en el fondo del mar, lejos de sus hijos e hijas, protegiéndolos además con una

¹ Canción compuesta por Martín *Makáwi* y se titula justamente *Mo'koólami kókoli* (virus coronado).

<i>Ké majá, ké majá</i>	no temas, no temas
<i>mojé towí, mojé towí</i>	tú niño y niña
<i>Cháti naulí, cháti naulí</i>	El virus coronado
<i>mo'koólami kókoli</i>	vuela por el mundo
<i>Npawíka saéribó, npawíka saéribó</i>	Juntos combatiremos
<i>mo'koólami kókoli</i>	contra virus coronado

cortina de viento, capaz de destruir la enfermedad [Franco de Jesús Mendoza Martínez, 2021, comunicación personal]. El mismo escudo, esta vez confeccionado con los mantos de los cristos, vírgenes y santos venerados, impidió que los pueblos de las montañas que separan los valles de México y Toluca, fueran infestados del virus, esparcido por los aviones y helicópteros que surcaban los cielos durante la madrugada, tal como lo muestra un exvoto local (figura 1).



Figura 1. Exvoto en gratitud a los santos en su lucha contra el COVID.
Fotografía: Daniela Peña Salinas, Carlos Arturo Hernández Dávila.

Estas defensas rituales contra el COVID también fueron registradas en África. Por ejemplo, en Uganda y durante algunas madrugadas al inicio de la pandemia, se ejecutó en los pueblos de la etnia *acholi* un añejo ritual co-

nocido como *ryemo gemo*, es decir, “la persecución de *gemo*”, un concepto traducido libremente como “mal presagio”. El ritual incluía búsquedas de *gemo* por pozos y manantiales, durante la cual se batían tambores y se hacían sonar cacerolas y otros objetos de metal o plástico.²

Estos testimonios (entre muchos otros) podrían ser calificados como muestras de respuestas “primitivas” de culturas ancestrales y ajenas al mundo globalizado, ante la amenaza igualmente global del virus del COVID-19. Pero en los mismos meses los estadounidenses pudieron ver en tiempo real y en sus propios televisores desde la comodidad de sus casas, el “juicio” que el telepastor Kenneth Copeland hizo al coronavirus, al que expulsó mediante un soplo, metáfora del viento y signo del poder de Cristo. Las estructuras míticas del pensamiento salvaje norteamericano no perdieron su tiempo tachado a Copeland de bárbaro, charlatán o primitivo, antes bien, rápidamente su acto hizo que la tienda *on line* Amazon lanzara a la venta un cubrebocas con el rostro impreso del pastor, replicando de manera simbólica esta acción, junto a la frase “*I Blow The Wind of God COVID 19*”, y que muy pronto se agotó (figura 2).³

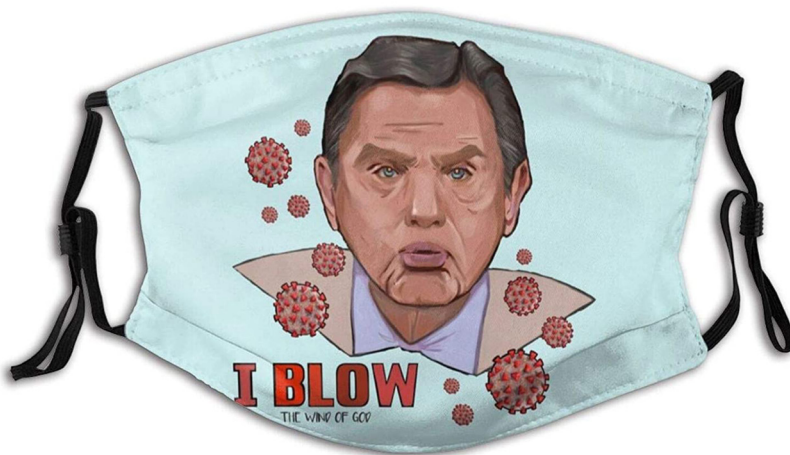


Figura 2. Cubrebocas con la imagen de Kenneth Copeland. Captura de pantalla, Amazon.

² El subrayado en nuestro.

³ *Coronavirus Kenneth Copeland I Blow The Wind of God Covid 19*. Disponible en <<https://www.amazon.com/-/es/Coronavirus-Kenneth-Copeland-Blow-Covid/dp/B08N4PSZ5H>>.

El COVID se volvió un tema de fe y el mundo quedó dividido entre quienes creían o negaban su existencia. Esta diferencia (no tajante, como veremos) también trazó fronteras entre alteridades confrontadas y se expuso hasta la saciedad al interior de países y comunidades que el origen del virus era indudablemente exógeno, “chino” o genéricamente, “asiático”, denotando las costumbres culinarias de dicha región del mundo. Pero surgieron alteridades peligrosas en los sitios menos esperados: uno de los casos más llamativos se dio en Jalisco, México, cuando se supo que decenas de familias de empresarios y banqueros, habían vuelto a México contagiados de COVID-19, luego de pasar unas vacaciones colectivas en lujosos hoteles de práctica de esquí en Vali, Colorado, Estados Unidos [García 2020]. Luego de la muerte de varios miembros de esta élite (incluida la del presidente de la Bolsa Mexicana de Valores), el linchamiento mediático de estas familias no se hizo esperar. Empero, una de las consecuencias más extravagantes de esta noticia se dio con las declaraciones desde el poder político sobre que el COVID era una “enfermedad de ricos”, ajena al “pueblo mexicano” (otra poderosa categoría mítica, muy en boga en este sexenio). Así, el gobernador del estado de Puebla declaró enfáticamente que “los ricos tienen muchos riesgos, pero los pobres son inmunes (ante el coronavirus) [Núñez 2020]. Las cifras dadas a conocer por dos investigadores de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en mayo del 2021, y que examinan los determinantes sociales y el perfil socioeconómico de los muertos en México por esta pandemia, denuncian lo temerario de esta afirmación, que no fue la única en su tipo [Cortés-Meda *et al.* 2021].

Más, siempre los *otros* se volvían sospechosos o culpables por la pandemia. Estos *otros* eran a veces indefinibles, irreconocibles: oscuras élites políticas, económicas y empresariales, actuando en la sombra y el anonimato para reducir la sobrepoblación mundial o esperando establecer nuevos imperios financieros o tecnológicos: inclusive, un tribunal peruano acusó a Bill Gates, George Soros y David Rockefeller de haber creado el COVID.⁴

En este orden de ideas, es que la pretendida científicidad de los expertos estuvo constantemente confrontada con las creencias “irracionales” del resto de la población (verificable en sueños, mitos conjuros, plegarias, rituales, mitos, etcétera) en una polarización inevitable: por ejemplo, en México todos aquellos que desafiaron las medidas de enclaustramiento y sana distancia fueron llamados “covidiotas”. Pero también en este contexto fuimos testigos de cómo amplios sectores de la población construyeron la

⁴ Disponible en: <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-52952518>>.

imagen de médicos, enfermeras y otros especialistas de la salud como portadores (o creadores) de la enfermedad. Muchos fueron acusados de matar a pacientes sanos (para cubrir una cuota exigida desde altas esferas del gobierno) una vez ingresados en el hospital (no sin antes extraer, para su venta, el líquido de las rodillas de los enfermos). En contraparte, médicos y enfermeras recibían diariamente muestras de solidaridad y afecto por otros sectores. ¿Eran salvajes quienes atacaban al personal de salud y civilizados quienes los defendían? ¿La civilidad y responsabilidad cívica era mayor en quienes se confinaron sin chistar?

Llegados a este punto, nos parece que la reflexión que Lévi-Strauss nos ofrece en su célebre obra *El pensamiento salvaje* [1964] es tan vigente como la que generó desde su aparición. Ante la muy ardua relación entre ciencia “primera” (que no “primitiva”) y pensamiento científico, el autor sostiene que:

[...] existen dos modos distintos de pensamiento científico, que tanto el uno como el otro son función, no de etapas desiguales de desarrollo del espíritu humano, sino de los dos niveles estratégicos en que la naturaleza se deja atacar por el conocimiento científico: uno de ellos aproximativamente ajustado al de la percepción y la imaginación y el otro desplazado [...] [Lévi-Strauss 1964: 33].

Una distinción es necesaria: el pensamiento salvaje como lo entiende Lévi-Strauss no es el mismo que el pensamiento “mágico” al que aluden en los tiempos que corren los científicos, y para los fines de este texto realizaremos la distinción cada que sea necesario. Baste por ahora en sostener que el pensamiento salvaje sobre el COVID-19, a un tiempo mítico y científico, se nos mostró continuamente enriquecido en la elaboración de sus analogías y paralelismos, en la exhibición de sus resultados y en el sincretismo constante al que fue orillado: tal vez nunca pensamos tanto sobre el mismo tema, con herramientas tan diversas y contradictorias, como lo veremos en las páginas que siguen.

¿QUIÉN ESCUCHA A LA CIENCIA MIENTRAS HABLA?

El 27 de marzo del año 2020 se publicó en el sitio web del Centro Cubano de Investigaciones Médico-Quirúrgicas (CIMEQ) el primer número de un boletín científico dedicado a explicar la correcta nomenclatura del COVID-19:

La nomenclatura viral se basa en un código internacional que incluye la clasificación de los virus en dependencia de los niveles jerárquicos de orden, familia, subfamilia, género y especie. Generalmente la clasificación viral se basa en de-

pendencia del tipo de ácido nucleico que poseen (ARN o ADN), si son monocatenarios o bicatenarios, y si tiene una cubierta proteica simple o una envoltura de lipoproteína compleja. Otras clasificaciones comprenden las especies hospederas, el tipo de replicación y enfermedades que causan. Basado en la filogenia, la taxonomía y la práctica establecida, el Grupo de estudio de coronavirus reconoce formalmente este virus como “hermano” de los virus del Síndrome Respiratorio Agudo Grave (SARS-COV, del inglés *Severe Acute Respiratory Syndrome coronavirus*) y lo designó como coronavirus del Síndrome Respiratorio Agudo Grave 2 (SARS-COV -2) [Hernández 2020].

Este ejemplo es aleatorio, tomado de otras descripciones disponibles. Sin embargo, las declaraciones científicas presentan una constante: que para el grueso de la población tales comunicaciones les parecen encriptadas, inescrutables: mitológicas. El mismo Lévi-Strauss en *Historias de Lince* [1992] había ya reparado en este tono mítico del lenguaje científico al señalar que:

El *Big Bang*, el Universo en Expansión, etc., tienen todo el carácter de mitos; hasta el punto de que, como he mostrado para éstos, el pensamiento sumido en una de estas construcciones engendra prontamente su inverso [...]. De igual manera, los fenómenos que se desarrollan a escala cuántica, tal como se intenta describirlos con palabras del lenguaje ordinario, chocan tan ampliamente con el sentido común como las más extravagantes invenciones míticas [Lévi-Strauss 1992: 25- 27].

Creadores (conscientes o no) de su propia narrativa mítica en el tema COVID, los expertos en epidemiología, virología y otras disciplinas afines, depuraban con precisión su vocabulario al tiempo que políticos, periodistas, líderes espirituales, religiosos y de opinión se afanaban por encontrar vías de traducción suficientemente eficaces para transmitir información oportuna a la población no habilitada para entender el “lenguaje de la ciencia”. Para contrarrestar lo que la misma Organización Mundial de la Salud (OMS) denominó *infoxicación* e *infodemia*,⁵ los científicos ocuparon, al lado de los políticos, los horarios y espacios estelares en los medios masivos de comunicación. El vacío de información sólida e inteligible, capaz de facilitar la comprensión popular ante el COVID-19 se agudizó frecuentemente por la inca-

⁵ En la OMS no sólo estamos luchando contra el virus; también estamos luchando contra los trolés y los teóricos de la conspiración que impulsan la desinformación y socavan la respuesta al brote. Como un titular del *Guardian* señaló: “La desinformación sobre el coronavirus podría ser lo más contagioso del mismo” [Marquina 2020].

pacidad de reducirlo al sentido común, como señalaba Lévi-Strauss para el caso del *Big Bang*. Ante esta incapacidad se apeló (nuevamente) a la fe: muy pronto se alzaron las voces de epidemiólogos, virólogos y otros especialistas llamado a la población a “creer en la ciencia y entenderla” [Álvarez 2021]. Y, como parte de su misión, muchos de ellos alertaron sobre la influencia negativa del “pensamiento mágico”: un diario de la India declaraba que “El pensamiento mágico no nos ayudará a luchar contra el COVID-19, y las máscaras y el distanciamiento social sí lo harán”, rematando que “el camino para salir del infierno actual requiere un compromiso inquebrantable con la ciencia y quizás una tremenda rectitud”, cargando posteriormente contra la creencia de que una defensa eficaz contra el COVID consistía en embadurnar el cuerpo con orina y excremento de ganado vacuno [Balsari 2021].

Sobre el virus, sus orígenes y efectos, se buscó construir un idioma mutuamente inteligible: no es casual que la Real Academia Española y la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT) hayan lanzado el sitio web *Enclave de Ciencia*, cuyo objetivo sigue siendo el “contribuir a que la población, en general, y la comunidad científica y educativa, en particular, comprendan mejor el vocabulario científico-técnico y lo utilicen correctamente, ofreciéndoles para ello una serie de servicios lingüísticos” [FECYT s/f].

Lo sugerente es que en plena crisis el discurso científico parecía obligado a negociar (sin lograrlo) la coexistencia con otras narrativas. Esta confusión se amplificó cuando la ciencia también se contagió de “pensamiento mágico”. Helen Branswell, una veterana periodista canadiense experta en cobertura de epidemias, redactó una nota muy sugerente que muy pronto alcanzó notoriedad, titulada “The months of magical thinking: As the coronavirus swept over China, some experts were in denial”, una de cuyas afirmaciones advertía que: “El pensamiento mágico —podría llamarlo negación— obstaculizó la capacidad de incluso algunos de los expertos en enfermedades infecciosas más experimentados para reconocer la amenaza total de lo que se estaba apoderando del mundo” [Branswell 2020]. Parece olvidarse que “el sabio nunca dialoga con la naturaleza pura, sino con un determinado estado de la relación entre naturaleza y cultura definida por el periodo de la historia en el que vive” [Lévi-Strauss 1964: 39] y es posible que este momento histórico para los científicos sea mucho menos claro de lo que piensan. De ahí que un reconocido médico catalán, Frances Borrel I. Carrió, reivindicara, en tiempos de COVID, la urgencia de operar las políticas sanitarias con un pensamiento crítico (llamada por él “cognición educada”), pues las evidencias demostraban que algunos especialistas y responsables en la toma de decisiones y por ello muy cercanos a los ambientes del poder se habían contagiado del “pensamiento único” que impregna la

política. En su opinión, expertos dedicados a la toma de decisiones deben valorar por encima de sus propias prioridades y prejuicios un indudable “neutralidad epistémica” [Borrel 2020].

La ciencia, pues, no estaba siendo neutral. En un reciente artículo, en donde la filósofa Déborah Danowski y el etnólogo Eduardo Viveiros de Castro [2019], hacen un detenido repaso al problema del Antropoceno y los fines del mundo (revisando con cuidado los aportes) lo mismo de Bruno Latour [2013], que de Dipesh Chakrabarty [2014], Felix Guattari y Gilles Deleuze [2002] se detienen en los dilemas que pesan sobre una ciencia impávida (que no incapaz, pero sí superada) ante el vértigo de las transformaciones ambientales, sanitarias, geológicas y económicas imposibles ya de ser resueltas, acompañadas en tiempo real, si no es a costa de grandes esfuerzos globales. Estamos, señalan, inmersos en un mundo en donde el pánico proviene de “la enorme distancia entre conocimiento científico e impotencia política, esto es, entre nuestra capacidad (científica) de imaginar el fin del mundo y nuestra incapacidad (política) de imaginar el fin del capitalismo” [Danowski *et al.* 2019].

Pero otros contagiados o portadores por el pensamiento mágico (“único”, según Borrel) fueron los políticos. Durante una conferencia de prensa en la Casa Blanca, celebrada el jueves 23 de abril del año 2020, el presidente Donald Trump (quien se había declarado como provisto de una “genética y natural” inteligencia para entender sobre temas de “ciencia y medicina”, recomendó a los estadounidenses que combatieran el coronavirus introduciendo luz ultravioleta en el cuerpo de los enfermos o ingiriendo o inyectándose desinfectante en el cuerpo. La respuesta de la comunidad científica “legítima” no se hizo esperar, sometiendo a las palabras de Trump a severas descalificaciones por su “ignorante temeridad” [Guimón 2020]. Unos meses antes, el presidente mexicano, Andrés Manuel López Obrador exhibió como un escudo contra el virus un escapulario.⁶

Dicho escapulario llevaba impresa una imagen del Sagrado Corazón de Jesús con la frase “Detente enemigo / que el corazón de Jesús está conmigo”. Este político declaró que “estar bien con nuestra conciencia, no mentir, no robar y no traicionar ayuda mucho para que no dé COVID-19” [Animal Político 2020]. El pico de estas quimeras declarativas lo protagonizaron los responsables de salud federales: el subsecretario Hugo López Gatell (encargado oficial de la lucha contra la pandemia) defendió las constantes giras que el presidente realizaba a pesar de la pandemia, declarando que López

⁶ Escapulario: objeto religioso que está conformado por dos pedazos de tela que, unidos por un cordón, se cuelga en el cuello de los devotos.

Obrador “no era una fuerza de contagio, sino una fuerza moral”. En el mismo sentido, el secretario, Jorge Alcocer expresó que el presidente tenía una inmunidad que había recibido “como regalo del pueblo” al que servía sin descanso [Gutiérrez 2021].

El realismo mágico latinoamericano podría completarse con el caso de Jair Messias Bolsonaro, presidente de Brasil, cuyos seguidores prefieren nombrarlo o bien con su segundo nombre o con el apelativo legendario de “mito”. Sin ser éste el lugar para analizar las bases políticas y religiosas del cristianismo evangélico más recalcitrante que lo sostienen en el poder, está suficientemente documentada la relación entre un pésimo manejo de la pandemia y la constante actitud negacionista de la existencia del virus, rebajado por orden de Bolsonaro al rango de una *gripezinha* que debía tratarse como tal, pero animando a la población a no dejar de trabajar y seguir su vida, acusando a los gobernadores y alcaldes que decretaban confinamientos de sabotear la economía nacional [Zuker 2020].

EL ANNUS HORRIBILIS DE LAS CIENCIAS HUMANAS

Mientras que la arena política se convertía en espacio para tales entremeses bufos, la población fue confinada en sus casas, que se transformaron en aulas improvisadas para los estudiantes y en resguardo (muchas veces inútil) con la epidemia. Muy pronto se suscitaron disturbios contra estas medidas y otras medidas restrictivas, lo mismo en Berlín que en Madrid o Miami, todas con un tono desafiante “contra las dictaduras políticas y científicas” [The Local 2021]. Los principios expuestos en *Vigilar y castigar* [1976] de Michel Foucault, releídos desde las nuevas visiones de conceptos como necropolítica y biopolítica adquirieron una sorprendente actualidad: como si las crisis fueran oportunidades inigualables para traer de nuevo a los clásicos de todas las épocas. Otros filósofos como Byung-Chul [2020], presentaron las diferencias entre Asia y Occidente respecto de las concepciones culturales de la obediencia al Estado, al tiempo de desgranar la tensa relación en el capitalismo tardío entre las promesas de salud y seguridad a cambio de la limitación voluntaria de la libertad personal. Las batallas en favor de esta última adquirieron un notable tono de santa cruzada, como cuando en Pal Beach, Florida, cientos de residentes estallaron en ira por la aplicación del uso obligatorio del cubrebocas, alegando que las autoridades que impulsaban esta medida eran “comunistas, amantes del Diablo” e invocando el derecho divino a respirar de acuerdo con “los planes de Dios en su creación” [The Indian Express 2021].

Pero, ¿en verdad estas reacciones tomaron por sorpresa a la antropología y a las ciencias llamadas sociales? Ya en el mes de abril del 2020, el público podía contar con al menos tres libros sobre el COVID, que circularon libremente por internet, y reseñados en este número de *Cuicuilco*. Sin embargo, sobre el problema antropológico de las respuestas culturales a las epidemias y a las categorías de “contagio” e “inmunidad”, la disciplina cuenta con un recorrido interesante, tanto en el ámbito de la antropología aplicada [García 2004] como en el que nos interesa.

Por ejemplo, acerca de la preocupación del papel de la alteridad como portadora casi consubstancial de enfermedad, los trabajos de Roberto Espósito [2009] a propósito de la obra de Foucault nos ayudaron a repensar la relación comunidad/inmunidad en el mundo prepandémico y postpandémico. Es sabido que en los complejos años vividos durante y después de la crisis del VIH/Sida, un gran número de autores y pensadores sociales se tomaron el creativo atrevimiento de amplificar y hasta radicalizar las hipótesis del Foucault, especialmente aquellas que se refieren a las complejas relaciones con las políticas inmunitarias. A partir de este asunto, Roberto Espósito [2009] dirigió sus esfuerzos en tratar de entender y explicar las relaciones entre la noción política de “comunidad” y la noción biomédica (y por supuesto epidemiológica) de “inmunidad”. El autor explica que, en lengua latina, los términos comunidad e inmunidad comparten una misma raíz: *munus*, la cual es una palabra que designa al tributo que alguien que deseaba pertenecer a la comunidad debía sufragar. A su vez, siguiendo el argumento de Espósito, comunidad proviene de *cum* (con) y *munus*, que además de una especie de “pago” refiere a: deber, ley, obligación, pero que también (y aquí los antropólogos debemos proceder con cuidado) designa a una ofrenda. Así pues, la comunidad es un grupo humano religado por una ley y una obligación común, pero también por un regalo que, como sabemos desde Mauss [2009], obliga a la circulación de dones y contradones que buscan equilibrar y mantener un sinnúmero de intercambios rituales de todo tipo. *Inmunitas*, en esta misma lógica analítica, es una voz cuya naturaleza gramatical supone la negación del *munus*. El estado de excepción, de vigilancia pandémica y de securitización de los cuerpos, es la realización de este irresistible contrasentido:

En 1994, en *Flexible Bodies*, la antropóloga de la Universidad de Princeton Emily Martin analizó la relación entre inmunidad y política en la cultura americana durante las crisis de la polio y el sida. Martin llegó a algunas conclusiones que resultan pertinentes para analizar la crisis actual. La inmunidad corporal, argumenta Martin, no es sólo un mero hecho biológico independiente de variables

culturales y políticas. Bien al contrario, lo que entendemos por inmunidad se construye colectivamente a través de criterios sociales y políticos que producen alternativamente soberanía o exclusión, protección o estigma, vida o muerte. La gestión política de las epidemias pone en escena la utopía de comunidad y las fantasías inmunitarias de una sociedad, externalizando sus sueños de omnipotencia (y los fallos estrepitosos) de su soberanía política. La hipótesis de Michel Foucault, Roberto Espósito y de Emily Martin nada tiene que ver con una teoría de complot. No se trata de la idea ridícula de que el virus sea una invención de laboratorio o un plan maquiavélico para extender políticas todavía más autoritarias. Al contrario, el virus actúa a nuestra imagen y semejanza, no hace más que replicar, materializar, intensificar y extender a toda la población, las formas dominantes de gestión biopolítica y necropolítica que ya estaban trabajando sobre el territorio nacional y sus límites. De ahí que cada sociedad pueda definirse por la epidemia que la amenaza y por el modo de organizarse frente a ella [Preciado 2020].

Si el virus actúa “a nuestra imagen y semejanza”, cierto es que las antropologías podían ofrecer algún tipo de salida epistemológica al COVID de la mejor manera posible: acudiendo a las antropologías nativas que describían la alteridad del virus y sus elementos colaterales. Como lo señalaba Saúl Millán [2015], cuando los indígenas describen sus alteridades también hacen una antropología de pleno derecho: las imágenes de la alteridad pandémica vista desde el pensamiento salvaje, posibilitan una comprensión más global del espíritu humano en plena crisis de sobrevivencia.

ANTROPOLOGÍA “RÁPIDA”:⁷ EL COVID EN LA ETNOGRAFÍA EMERGENTE

El planteamiento es sugerente: la idea de un virus humanizado, pero radicalmente otro, actuante a imagen de las comunidades que lo albergan y gestionan, no es un tema alejado de la cosmopolítica indígena en América. Como los pueblos indígenas lo saben desde el siglo XVI, al momento del encuentro con los europeos, la biovigilancia fue un instrumento múltiple y cada vez más refinado, cuyas vías de ingreso a América fueron lo mismo la evangelización/colonización de las almas y cuerpos que el sometimiento al orden económico colonial, la reconfiguración extractivista de los territo-

⁷ Debemos a la maestra Blanca Cárdenas su llamado de atención sobre este punto, compartiendo el siguiente enlace: <<https://urbanalogia.blogspot.com/2021/04/acerca-de-la-etnografia-rapida.html>>.

rios, la llegada de pestes y enfermedades nuevas, etcétera.⁸ En los primeros meses de pandemia, muchos etnógrafos con vínculos duraderos en sus regiones de trabajo (especialmente en zonas) buscamos mantener la comunicación con quienes se habían convertido además en nuestros amigos, compadres, ahijados. Nos preguntamos sobre la posibilidad de hacer etnografía a la distancia. Nos hallamos con los modelos de las etnografías “virtual” y “rápida” que nos ayudaron a reflexionar sobre el valor de datos obtenidos a través de medios poco tradicionales. Por ejemplo, en medio del confinamiento, pero gracias a las llamadas telefónicas de sus “primos” indígenas del Alto Xingu (Brasil), el etnólogo Carlos Fausto [2020] recibió testimonios del confinamiento en la zona y escribió una breve pero interesante nota al respecto de la forma en cómo esta biopolítica era nuevamente reconocida en el Amazonas:

Os povos indígenas conhecem bem essa história. Desde o início da colonização, tiveram que aprender em seus corpos o que é uma epidemia. Varíola, sarampo, varicela, gripe. Muitas vezes, uma se seguia à outra, sem que os sobreviventes tivessem tempo para se recuperar. A essas primeiras epidemias seguiram-se outras, muitas delas descritas hoje pelos Xinguanos na forma de narrativas meio históricas, meio míticas, mas sempre trágicas [Fausto 2020].

En el mismo cono sur y entre los mapuches, las operaciones de construcción de neologismos para traducir el COVID insistían en el carácter invasor, intrusivo del virus:

El inventario de enfermedades mapuche ha ido variando según han incorporado al vademécum su experiencia histórica en relación con la alteridad. La Conquista española y la posterior derrota mapuche a manos de las tropas chilenas y su asimilación a la sociedad nacional introdujeron en el *Waj Mapu* (territorio mapuche) patologías inéditas hasta entonces, dando lugar a las llamadas *wigka kixan*, enfermedades que tienen su origen en la colonización y el contacto con el “blanco” (*wigka*) y que son radicalmente distintas a las *mapuche kixan* (enfermedades propiamente mapuches) en cuanto a su etiología y tratamiento. Es en esta categoría, como enfermedad externa a la cultura mapuche, donde se

⁸ En esa lógica, los territorios no colonizados, temidos por las autoridades coloniales o inaccesibles para éstas (las selvas, montañas, suburbios y otros territorios inhóspitos y hostiles al orden, el progreso, la higiene y la religión) se convierten en territorios deseados y deseantes. Así, el hereje, el incivilizado, el caníbal, el enfermo, el lujurioso, son habitantes de territorios de frontera, desplazados irremediamente.

encuadra la pandemia del coronavirus: “un nuevo tipo de *wigka kuxan*” [Antona 2020].

Los testimonios recolectados en WhatsApp o Facebook y otras redes sociales, disponibles tanto para pueblos indígenas como antropólogos, no dejaba lugar a dudas: el COVID es un agente extraño que no carecía de intencionalidad, ni de fines ni propósitos: viene “de fuera”, “del otro lado”; su portador es el “blanco”, el “no-indio”, “quieren matar a los viejos, despoblar el territorio”. El SARS-COV-2 era una parte de un sistema estructural de transformaciones: para los científicos constituía una variante de otros virus de la misma familia, y que a su vez generaría inevitablemente nuevas cepas. Para muchos pueblos, dotados de otras herramientas de análisis y comparación, el virus no era sólo un agente biológico, sino una variante acaso más voraz y global de las continuas acciones predatorias del mundo blanco y mestizo sobre la vida, los recursos, el territorio y el trabajo de los indios.

Tanto el testimonio amazónico como el mapuche (y muchos más) fueron divulgados casi “en caliente” en periódicos, blogs, Facebook, Instagram y páginas web, pues sin duda la pandemia ofreció la oportunidad de viralizar informaciones, denuncias, informaciones sanitarias o llamados de auxilio a una velocidad inusual. Quienes esto escribimos también apelamos al método de “etnografía rápida” pero sin negociar la profundidad del trabajo. Diremos que, una vez declarado el confinamiento debido a la pandemia, tomamos la decisión de mantener nuestra presencia entre las comunidades otomíes en las que desarrollamos nuestra actividad desde hace más de una década, en la Sierra de las Cruces y Montealto, Estado de México, contando siempre con la anuencia de nuestros anfitriones. Nos llamó la atención que mientras las parroquias católicas trasvasaban el ciclo litúrgico formal y popular (especialmente las celebraciones de Semana Santa, así como las fiestas patronales) a la plataforma Facebook (herramienta hasta entonces censurada por sacerdotes y algunos feligreses), en cambio los grupos ceremoniales de índole terapéutica y agraria mantuvieron de forma presencial, si bien con un sigilo reforzado, sus tareas chamánicas “pues si ellos no trabajan en el cerro, nadie come en los pueblos”, sostenían.

Ellas y ellos nos manifestaban continuamente su desconfianza ante la insistencia del gobierno para que la gente se quedara en su casa y acudiera a los hospitales en caso de alarma. Los médicos y las enfermeras fueron designados con los nombres de *mbuehe* y *shina* o *katrina*, respectivamente, términos que designan a los mestizos o a la gente de la ciudad. “Llegaron más doctores, pero ellos vienen a matar”, se insistía en muchas conversaciones. Y muy pronto notamos que, en las sesiones de trance, adivinación

o en los sueños, el COVID había sido sometido al mismo sistema de tipificación que opera en todos los casos terapéuticos otomíes, que clasifica a las enfermedades por su origen: caliente o fría, y de Dios o de los hombres y el Diablo. Definida como “caliente” y “humana y diabólica”, una primera indicación de protección fue “andar el camino de Dios”. Muy pronto circuló en los pueblos serranos la noticia de que Jesucristo había indicado en sueños una triple “vacuna” contra el COVID: ajos (“veneno contra veneno”), limones y naranjas (por su vitamina “c”) y la miel, recogida por las abejas en sus vuelos sobre las flores “y que recogen la purificación del campo”. “Había que tomarse el té del señor lo más caliente que se soportara: esta enfermedad había que quemarla por dentro”, sostenía una curandera de Temoaya. Una de las mejores pruebas de que la enfermedad no venía de Dios, era justamente su letalidad: “esta enfermedad es del gobierno: cuando de veras se suelte la peste que mande Dios, cuando suelte a sus jinetes (del Apocalipsis), no habrá distinción: niños, adultos y viejos serán llevados a su presencia. No nomás los viejitos”.

De igual forma, los integrantes de los grupos ceremoniales serranos identificaron una “lógica de lo concreto” respecto a la palabra “corona”. Una curandera de Huixquilucan narró cómo en sueños le fue revelado el origen del COVID como un acto de purificación y limpieza: “El señor está adolorido por tanta ofensa a su madre, tanta violencia a los niños y niñas. Vino a limpiar con su corona. La tierra está débil y necesita fuerza”. Otros curanderos llevaron a cabo una ceremonia nocturna con ocasión de la fiesta de la asunción de la virgen (15 de agosto), que marca la proximidad de la cosecha de los primeros elotes. En lo más alto de la noche, una mujer entró en trance y por su voz habló el Divino Rostro para requerir una procesión, encabezada por una corona de espinas que remata una cruz de piedra venerada en el cerro de La Campana, con el objetivo de combatir al virus en todo el mundo: “será una guerra de corona contra corona, para que mis hijos vean que la mía es más poderosa”. Una vez concluida la procesión, se pidió en otomí para que el Dueño del Universo suministrara fuerza tanto a las nubes de lluvia, como a la tierra y al maíz, “también fuerza para los señores científicos que andan buscando una vacuna en los laboratorios”.

Y es que en los pueblos de la sierra y el pie de monte, en la memoria de los viejos se mantenía la memoria de la gripa de 1918, la enfermedad caliente: “los que hoy enterraban eran mañana enterrados, se enterraban de dos, de a tres, y eso sí, al año de esta matanza salieron unos elotes grandes, grandotes, yo pienso que la tierra necesitaba esa sangre, pero ¿quién se iba a comer eso, si todo el pueblo se había acabado?”. La idea de la enfermedad como sacrificio involuntario para dar fuerza a la tierra, no es ajena al siste-

ma clasificatorio sobre la pandemia, como lo ilustra bien el caso del chamán otomí Alfonso Margarito García Téllez, vecino de San Pablito, Pahuatlán, en la sierra norte de Puebla. Con este hombre, famoso por sus recortes de papel y prestigioso informante de varias generaciones de antropólogos, nos encontramos en septiembre y octubre del 2019. Los detalles de dichos encuentros, así como el impacto que tuvieron en nuestro trabajo, está reseñado en otro texto [Hernández 2021]. En el que nos ocupa, baste señalar que, además de los recortes, don Alfonso se encuentra realizando en este momento diversos dibujos a los que hemos denominado “códice COVID”. En éste, asigna al virus una fisonomía específica, junto con los personajes que intervienen en las historias que surgen de su llegada al mundo: los doctores y enfermeras pintados de color rojo, con cuernos, cola y con zapatos (éstos últimos como un signo que distingue a los mestizos de los indios) y la ángela [*sic*] del infierno o el purgatorio y, por supuesto, el diablo aguzando la predación. De su puño y letra anota el origen de la enfermedad, nacida al amparo de los reyes chinos y japoneses, cuyos dioses son animales salvajes, deseosos por devaluar la ley del Cristo. En alguno de sus folios, Alfonso acusa a los obispos y curas de taparse la boca, y enaltece al presidente de México y a los indígenas de Pahuatlán por andar con la boca al descubierto (figuras 3a y 3b).⁹

⁹ Iván Pérez Téllez (comunicación personal) se encuentra actualmente preparando un texto específico sobre el *Códice Covid*. Consideramos pertinente apelar al lector para consultar su texto para contar con más elementos de análisis sobre el caso de este curandero poblano.



Figura 3a. El coronavirus según Alfonso Margarito Téllez, *bädi* otomí de San Pablito Pahuatlán, Puebla. Fotografía: Daniela Peña Salinas, Carlos Arturo Hernández Dávila.



Figura 3b. El coronavirus según Alfonso Margarito Téllez, *bädi* otomí de San Pablito Pahuatlán, Puebla. Fotografía: Daniela Peña Salinas, Carlos Arturo Hernández Dávila.

CONCLUSIONES

Muy presentes tenemos las fotografías de las incontables piras funerarias a cielo abierto, al lado de decenas de cadáveres flotando en Ganges, en la India. También guardamos el dolor de los cinco estudiantes y un profesor de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) fallecidos por el COVID en el año 2020. Frescas están también las memorias de las muertes en masa dentro de muchas residencias para ancianos en España por el mismo virus. Guardamos la memoria de jóvenes médicos deteniendo caravanas de autos en las ciudades de Estados Unidos, adornados con letreros que proclamaban “Jesús es mi vacuna”. Corren tiempos pandémicos en los que un chamán otomí comparte la animadversión al cubrebocas junto con los acomodados residentes de Palm Beach, al tiempo que los negacionistas de filiación nazi en Alemania comparten, (así sea de modo efímero) con movimientos antisistémicos en todo el mundo, la lucha por “la libertad” (independientemente de las imágenes que ambos colectivos tenga de ella). Si ni los habitantes de la Casa Blanca en Washington, ni quienes atestan chabolas, favelas y barrios en todo el planeta escaparon a la salvajeza del COVID es porque de este virus nos demostró que el desplazamiento desde la estructura a los acontecimientos (el caso del pensamiento científico) o desde los acontecimientos hacia la estructura (el caso del pensamiento salvaje) fue posible porque este desplazamiento y sus sentidos nunca estuvieron tan nítidamente diferenciados, pero también tan íntimamente ligados.

Ya alguien había señalado que “no se trataba de saber qué podía decir la antropología sobre el COVID, sino al revés” [Saúl Millán, 2021, comunicación personal]. Sostenemos que las múltiples imágenes del pensamiento salvaje aquí expuestas, en mucho auxilian cuando pensamos qué dice el COVID sobre lo humano y la humanidad, ese *agente biológico* súbitamente devenido en *fuera geológica*, actualmente en tensión y choque con el planeta, en donde “la bestia del clima” o la zoonosis son sólo dos demostraciones de la forma en la que “la naturaleza” responde, con no poca violencia, a las intrusiones de una humanidad que es la única responsable de la imposición de esta era antropocénica [Danowski *et al.* 2019].

La frase *levisstraussiana* “Toda clasificación es superior al caos” sería un buen epílogo para este texto. Otra, sin embargo, la supera en estos momentos: la muy plagiada “el mundo comenzó sin el hombre y terminará sin él”: Y, mientras tanto, como hace miles de años frente al fuego y dentro de la caverna, seguiremos explicándonos el mundo y sus finales siempre desde orillas que nunca serán, que no puede ser opuestas, cuando de pensamiento se habla. Aún hoy, los *huni kuin*, habitantes de la Amazonía peruana y

quienes creen que los murciélagos son chamanes y héroes culturales que los iniciaron en el misterio de las plantas, han decidido volver a la selva: eligieron quedarse en su maloca entre la espesura, pero lo hicieron como un acto indudablemente salvaje, en aras de resguardar (hasta donde les sea posible) su propia civilización [Fernandes 2020].

REFERENCIAS

Álvarez Risco, Aldo Rodrigo

2021 La importancia de creer en la ciencia y entenderla en tiempos de covid-19. *Universidad de Lima*, 11 de enero. <<https://www.ulima.edu.pe/idic/blog/creer-en-la-ciencia-y-entenderla-covid-19>>. Consultado el 30 de mayo de 2021.

Animal Político

2020 “No mentir, no robar y no traicionar ayuda mucho para que no dé coronavirus”: AMLO. *Animal Político*, 4 de junio. <<https://www.animalpolitico.com/2020/06/amlo-no-mentir-robar-traicionar-ayuda-contra-covid/>>. Consultado el 30 de mayo de 2021.

Antona, Jesús

2020 Los mapuche y el Coronavirus a través de sus medios informativos. *Medios Indígenas. Comunicación y Patrimonio Cultural*, 4 de mayo. <<http://mediosindigenas.ub.edu/2020/05/22/los-mapuche-y-el-coronavirus-a-traves-de-sus-medios-informativos/>>. Consultado el 17 de noviembre de 2020.

Balsari Satchit

2021 Explained: Magical thinking won't help us fight Covid-19, masks and social distancing will. *The Indian Express*, 23 de abril. <<https://indianexpress.com/article/explained/explained-magical-thinking-wont-help-us-fight-covid-19-masks-and-social-distancing-will/>>. Consultado el 30 de mayo de 2021.

Borrel Carrió, Francisco

2020 COVID-19, Una oportunidad para reflexionar sobre la toma de decisiones en incertidumbre. *Folia Humanística*, 2 (3): 1–46. <<https://doi.org/10.30860/0068>>. >Consultado el 30 de mayo de 2021.

Branswell, Helen

2020 The months of magical thinking: As the coronavirus swept over China, some experts were in denial. *STAT*, 20 de abril. <<https://www.statnews.com/2020/04/20/the-months-of-magical-thinking-as-the-coronavirus-swept-over-china-some-experts-were-in-denial-about-what-was-to-come/>>. Consultado 17 de noviembre de 2020.

Byung-Chul

2020 La Hang emergencia viral y el mundo de mañana. *El País*, 22 de marzo. <<https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html>>. Consultado el 17 de noviembre de 2020.

Chakrabarty, Dipesh

2014 *De l'univers clos au monde infini*. Dehors. Bellevaux.

Cortés-Meda Alejandro y Guadalupe Ponciano-Rodríguez

2021 Impacto de los determinantes sociales de la COVID-19 en México. *Boletín COVID-19. Salud Pública*, II (17), mayo. <https://covid19comisionunam.unamglobal.com/?p=89679&fbclid=IwAR0Belm85RcR3DIIKuy5eZl0L_oK6khPFFs4rG-B0OuiT1XSnRRRvFeQVU8>. Consultado el 30 de mayo de 2021.

Danowski, Déborah y Eduardo Viveiros de Castro

2019 Los miedos y los fines... del mundo. *Nueva Sociedad*, septiembre-octubre (283): 37-46.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari

2002 *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos., Valencia.

Espósito, Roberto

2009 *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder. Barcelona.

Fausto, Carlos

2020 O sarampo do tempo de meu avô: memórias do etnocídio na pandemia. *NEXO*, 24 de abril. <<https://www.nexojornal.com.br/ensaio/debate/2020/O-sarampo-do-tempo-de-meu-av%C3%B4-mem%C3%B3rias-do-etnoc%C3%ADdio-na-pandemia>>. Consultado el 17 de noviembre de 2020.

Fernandes, Nathan

2020 Como os povos indígenas brasileiros veem a pandemia de Covid-19. *TABUOL*, 4 de junio. <<https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2020/06/04/como-os-povos-indigenas-veem-a-pandemia-do-novocoronavirus.htm?cmpid=copiaecola>>. Consultado el 31 de mayo de 2021.

Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT)

s/f Enclave de ciencia. Real Academia Española. España. <<https://enclavedeciencia.rae.es/contenidos/inicio>>. Consultado el 28 de mayo de 2021.

Foucault, Michel

1976 *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo XXI editores. México.

García, Jacobo

2020 El viaje a esquiar que contagió a miembros de la élite mexicana. *El País*, 15 de abril. <<https://elpais.com/sociedad/2020-04-15/el-viaje-a-esquiar-que-contagio-a-miembros-de-la-elite-mexicana.html>>. Consultado el 28 de mayo de 2021.

García Acosta, Virginia

2004 *Desastres Agrícolas en México Tomo 1: Catálogo histórico, I. Época prehispánica y colonial (958-1822)*. Fondo de Cultura Económica-CIESAS. México.

Guimón, Pablo

2020 Los médicos, tras las palabras de Trump: “Por favor, no coman pastillas de detergente ni se inyecten ningún tipo de desinfectante”. *El País*, 24 de abril. <<https://elpais.com/internacional/2020-04-24/por-favor-no-coman-pastillas-de-detergente-ni-se-inyecten-ningun-tipo-de-desinfectante.html>>. Consultado el 30 de mayo de 2021.

Gutiérrez González, Rodrigo

2021 La salud de AMLO: entre estampitas, fuerza moral y la inmunidad del pueblo. *La silla rota*, 7 de abril. <<https://lasillarota.com/nacion/la-salud-de-amlo-entre-estampitas-fuerza-moral-y-la-inmunidad-del-pueblo/504356>>. Consultado el 30 de mayo de 2021.

Hernández Perera, Julio César

2020 Razones para el nombre de SARS-COV-2. *Boletín científico del CIMEQ. Actualización médica del SARS-COV-2*, marzo 1 (1). <<https://files.sld.cu/cimeq/files/2020/05/Bol-CCimeq-2020-1-1-pag2.pdf>>. Consultado el 30 de mayo de 2021.

Latour, Bruno y Facing Gaia

2013 *Six lectures on the political theology of nature*. Gifford-Assembled. Edimburgo.

Lévi-Strauss, Claude

1962 *Le pensée sauvage*. Plon. París..

1992 *Historia de Lince*. Anagrama. Barcelona.

Martin Emily

1994 *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture from the Days of Polio to the Age of AIDS*. Beacon Press.

Makawi, Martín

2020 *Mo'koólami Kókoli (Virus Coronado)*. México [4:12 min]. <<https://www.youtube.com/watch?v=Yze-i-0Kgb4>>. Consultado el 17 de noviembre de 2020.

Marquina, Julián

2020 ¿Qué es la infodemia de la que habla la oms? Julián Marquina, 19 de febrero. <<https://www.julianmarquina.es/que-es-infodemia/>>. Consultado el 30 de mayo de 2021.

Mauss, Marcel

2009 *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Julia Bucci (trad.). Katz-Conocimiento. Buenos Aires.

Millán, Saúl

2015 La alteridad permanente: cosmovisiones indígenas teorías antropológicas. *Scripta Ethnologica*, xxxvii, 82-100. <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14845594004>>. Consultado el 30 de mayo de 2021.

Núñez, Efraín

2020 Los pobres somos inmunes al coronavirus; afecta a los ricos: Barbosa. *La Jornada*, 25 de marzo. <<https://www.jornada.com.mx/ultimas/estados/2020/03/25/los-pobres-estamos-inmunes-de-coronavirus-barbosa-7821.html>>. Consultado el 30 de mayo de 2021.

Noun, Fady

2020 Saint Charbel earth to defeat the coronavirus. *AsiaNews.it*, 3 de octubre. <[http://www.asianews.it/news-en/\(Middle-East,Lebanon\)-Saint-Charbel-earth-to-defeat-the-coronavirus-49518.html](http://www.asianews.it/news-en/(Middle-East,Lebanon)-Saint-Charbel-earth-to-defeat-the-coronavirus-49518.html)>. Consultado el 28 mayo de 2021.

Preciado, Paul

2020 Aprendiendo del virus. *El País*, 28 de marzo. <https://elpais.com/elpais/2020/03/27/opinion/1585316952_026489.html>. Consultado el 17 de noviembre de 2020.

Severi, Carlo

2010 (2004) *El sendero y la voz. Una antropología de la memoria*. SB. Buenos Aires. *The Local*

2021 Thousands protest against Germany's plan for nationwide COVID-19 measures. *The Local*, 21 de abril. <<https://www.thelocal.de/20210421/more-than-a-thousand-people-protest-against-germanys-plan-for-nationwide-covid-19-measures/>>. Consultado el 30 de mayo de 2021.

The Indian Express

2021 Watch: Florida residents invoke God, devil's laws to oppose having to wear masks. *The Indian Express*, 26 de junio. <<https://indianexpress.com/article/trending/trending-globally/palm-beach-florida-erupted-at-a-town-meeting-masks-rule-6477295/>>. Consultado el 31 de mayo de 2021.

Vindrola-Padros, Cecilia

2021 Acerca de la Etnografía rápida. *Antropología Urbana*, 15 de abril. <<https://urbanologia.blogspot.com/2021/04/acerca-de-la-etnografia-rapida.html>>. Consultado el 30 de mayo de 2021.

Zuker, Fábío

2020 Jair Bolsonaro: masas, virus y poder. *Revista de la Universidad de México*, Especial: Diarios de la pandemia, junio. <<https://www.revistadelauniversidad.mx/articulos/97b6db2a-a191-4cad-8572-d2e07c736f37/jair-bolsonaro-masas-virus-y-poder>>. Consultado el 30 de mayo de 2021.

Es la enfermedad de los viejitos. COVID-19, vejez y discriminación

Carlos Miranda Videgaray*
Universidad Autónoma de Chiapas

RESUMEN: *Se presenta un análisis sobre las implicaciones que han tenido para las personas adultas mayores el COVID-19 y las medidas de prevención tomadas para evitar su propagación y contagio. Se plantea el concepto pedagogía de la vejez como narrativa de legitimación que este sistema económico emplea y que se encarna en la violencia estructural que padecen las PAM. Subraya la ausencia de la antropología en el estudio del envejecimiento y la vejez, señalando los vacíos que esto conlleva para comprender los efectos sociales, culturales, simbólicos que representa el envejecimiento. Resalta cómo las medidas tomadas frente al COVID han sido causales de una alta mortalidad en este sector, favoreciendo retrocesos importantes en sus derechos mediante prácticas edadistas legitimadas por esta pedagogía de la vejez. Se evidencia cómo en México se ha precarizado a la vejez, colocando a las personas adultas mayores como el sector más vulnerable frente a la pandemia.*

PALABRAS CLAVE: *COVID, pedagogía de la vejez, precarización, viejismo.*

It is the disease of old people. COVID-19, old age and discrimination

ABSTRACT: *In this paper, an analysis is presented regarding the implications that COVID-19 has had for senior citizens and of the prevention measures taken to avoid its spread and further contagion. The pedagogy concept of old age is proposed as a legitimizing narrative that this economic system uses and that is embodied in the structural violence suffered by senior citizens. It underscores the absence of anthropology in the study of aging and old age, pointing out the resulting gaps that this*

* carlos.miranda@unach.mx

entails regarding the understanding of the social, cultural and symbolic effects that aging represents. It also highlights how the measures taken against COVID have resulted in a high mortality rate among this sector of the population, thereby promoting significant setbacks in their rights through ageist practices legitimized by the said pedagogy of old age. Furthermore, it indicates how old age has become precarious in Mexico, thus placing the elderly as the most vulnerable sector when faced with this pandemic.

KEYWORDS: COVID, pedagogy of old age, precariousness, old age.



Un indígena adulto mayor hace fila en la calle, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, para cobrar su apoyo gubernamental, atendiendo las medidas impuestas por las autoridades de salud, porta un cubrebocas que lo protege del COVID-19.

Fuente. Carlos Miranda. 2020.

PEDAGOGÍA DE LA VEJEZ

La vejez como categoría social está rodeada de fronteras intangibles e irregulares; es una categoría difícil de asir, delimitar y nombrar. ¿Cuándo comienza?, ¿cuáles son sus características?, ¿se trata de algo físico-orgánico que se hace evidente ante una paulatina pérdida de capacidades instrumentales, orgánicas y mentales?; ¿es tan sólo algo biológico, una suerte de programación genética que contiene información que lleva a nuestras células a su envejecimiento y muerte?; ¿es una cuestión cronológica de tiempo y edad? y, de ser así, ¿cuándo comienza, a los 45, a los 50, a los 60 años? O es que, como lo señala Goerges Minois, la vejez es meramente una construcción de la historia, cuando nos dice que “el lugar concedido al anciano depende del contexto cultural” [Minois 1987: 24].

Cuando llegamos a esta etapa de la vida ¿a qué estamos haciendo referencia?, ¿se tiene la vejez del alma, la del cuerpo, de la mente o la del corazón? Me parece que es la combinación de todo ello, se trata de un archipiélago de realidades físicas-biológicas-psicológicas-sociales-culturales, de ahí lo complejo de encasillarla, como se ha pretendido hacer, a partir de criterios tan arbitrarios como lo es el de la edad, que considera solamente una de sus aristas y que, por cierto, evidentemente no es la más significativa. En donde sí hay un consenso (y la pandemia del SARS-COV 2 —COVID-19— lo evidenció con toda claridad) es que ser viejo se ha convertido en un elemento de discriminación edadista, también reconocida como viejismo (*ageism*), en donde un sector creciente de la población está siendo excluido, invisibilizado y desatendido por su edad.

Alguna vez leí en un texto que los momentos políticos producen escritos teóricos y en este sentido, a mi parecer, el proceso de envejecimiento que estamos viviendo, más que una transición demográfica, se ha configurado como un momento político en el que hay una clara lucha de poderes generacionales, que tiene como arena un sistema que desecha de manera franca a las personas que considera como viejas y para ello recurre, entre otros poderosos recursos, a la construcción de un discurso/narrativa que denomino como *pedagogía de la vejez*, cuyos contenidos están dirigidos a legitimar/naturalizar la desvalorización de este creciente sector de la sociedad y a reforzar estigmas y estereotipos negativos con relación al envejecimiento.

Indagando en diversas fuentes para hacerme de elementos teóricos que me permitieran consolidar mi idea respecto a la existencia de esta pedagogía de la vejez, me he encontrado con que en gerontología este término es empleado para hacer referencia a una gerología, en donde la pedagogía y lo

pedagógico están pensados en el sentido instrumentalista de la enseñanza y transmisión del saber, limitadas al campo de la educación o los espacios escolarizados.

Al plantear el concepto de pedagogía de la vejez he querido referirme a las narrativas y prácticas sistémicas que se reproducen a través del Estado y sus instituciones: familia, iglesia, escuela, medios de comunicación, gobierno, para reforzar una clasificación jerárquica-binaria de legitimación del poder, que hace referencia a lo joven como la fortaleza, lo incluyente, lo valioso y lo viejo como lo débil a excluir, lo prescindible, disciplinando, como señalara Foucault, construyendo discursos que las mismas personas viejas hacen suyos y los viven como profecías cumplidas, encausándolos de esta manera hacia la reproducción y validación de este modelo negativo de la vejez y el envejecimiento, que se ha naturalizado, conformando así sujetos violentados en sus derechos, dependientes, inactivos y sumisos a la voluntad de *los otros*, es decir la práctica de un discurso como pedagogía social y en este punto me permito hacer una analogía con los planteamientos certeros de Rita Segato, cuando habla sobre la *pedagogía de la crueldad* y cómo ésta obedece a constructos históricos y no naturales, y explica “Llamo pedagogías de la crueldad a todos los actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas” [Segato 2019: 27].

De esta manera, considero a la pedagogía de la vejez como un recurso estratégico, un instrumento que centra su praxis en la legitimación de las violencias que se ejercen en contra de las personas adultas mayores (la violencia estructural incluida). Como sabemos, el vejismo (edadismo) es la más recientemente reconocida forma de discriminación en nuestra sociedad, que representa la negación de los derechos de las personas adultas mayores (PAM) en razón de su edad. Fue Butler quien en 1969 acuñó este término para referirse al trato discriminatorio que tenían en Estados Unidos los jóvenes y las personas de mediana edad hacia las personas viejas, de quienes sólo se reconocía que enferman, adquieren alguna discapacidad, se vuelven inútiles y mueren. Butler señalaba un paralelismo entre el vejismo y el racismo, y ya desde entonces reconocía que estas prácticas representarían el nuevo fanatismo de las sociedades del futuro [Butler 1969: 243-246]. Hoy día la Organización Mundial de la Salud (OMS), en su reciente informe mundial sobre el vejismo, nos hace ver que esta categoría hace referencia a “cómo las personas pensamos (estereotipos) sentimos (prejuicios) y actuamos (discriminación) hacia otros(as) o hacia nosotros(as) mismos(as)

basándonos tan solo en la edad”¹ [OMS 2021]. En este sentido, la pedagogía de la vejez está relacionada con las situaciones a las que diariamente se enfrentan la mayoría de las PAM en una sociedad edadista, que tienen que ver con silencios, prohibiciones, control y un constante recordar su condición invisible y de dependencia.

Desde esta pedagogía social, la desvalorización de la vejez encuentra en uno de sus orígenes no a la vejez misma y sus características, sino la existencia de una pérdida generalizada de valores que la sociedad contemporánea padecemos. Esta situación se observa con mayor agudeza en los viejos, en tanto que ellos, por tradición, han sido los representantes de ese respeto característico de las relaciones sociales y que hoy día vemos cada vez menos.

En estos escenarios, en respuesta y a contracorriente, comienzan a aparecer nuevas vejeces, activas, con proyectos de vida, empoderadas, que encuentran la manera de hacerse ver y mostrar su visión del mundo y el lugar que consideran les corresponde ocupar, inmersos en los complejos procesos de transformación social, económica y cultural que ha traído tras de sí el envejecimiento, evidenciando así una confrontación entre dos encontradas formas de mirar la vida y de mirarse en la vejez, asistencialista una y desde la base del reconocimiento de sujetos con derechos, la otra.

Sin embargo, como sociedad estamos anclados en narrativas que han naturalizado la condición actual de un número importante de personas mayores abandonadas, despojadas, violentadas en sus derechos, explotadas, excluidas, vejadas, humilladas, silenciadas, apagadas, empobrecidas; realidades que se nos ha querido enseñar desde una pedagogía de la vejez, son el resultado de un destino inminente y, otra vez, natural de su condición de viejos. En diferentes espacios y escenarios se ha vuelto un lugar común expresarse del envejecimiento como una etapa en el ciclo de vida de las personas, caracterizada casi de manera exclusiva por una serie de pérdidas (enfoque biomédico), conformando silogismos perversos que solamente justifican y legitiman el poder que las generaciones más jóvenes ejercen en contra de este creciente sector de la sociedad, amparadas por un sistema voraz que solamente tiene cabida para los más fuertes física, política y económicamente.

¹ Ageism refers to how we think (stereotypes), feel (prejudice) and act (discrimination) towards others or ourselves based on age. *Global Report on Ageism*. <<https://www.who.int/teams/social-determinants-of-health/demographic-change-and-healthy-ageing/combating-ageism/global-report-on-ageism>>. Consultado el 16 de junio del 2021 (la traducción es mía).

En contraposición de estas inercias sociales, me parece fundamental plantear que el análisis de la vejez tiene que ver con las maneras en que hoy en día concebimos esta etapa, a partir de reconocerla como parte de nuestro curso de vida, me refiero a un concepto multidimensional que abarca tanto el desarrollo bio-psico-sociológico del individuo, como los diferentes escenarios y contextos en los que transcurre su vida, en el tiempo y en el espacio: el ámbito familiar, laboral, la educación, la salud, la experiencia y/o adscripción espiritual, etcétera. Sin dejar de considerar los problemas que la caracterizan, es importante interpretarlos desde este enfoque y reconocer así el contexto histórico de las personas.

Actualmente reconocemos el envejecimiento de la sociedad como resultado de procesos históricos más amplios, que han dado lugar a nuevas y diferentes maneras de vivir y concebir a la vejez, es por esto que la perspectiva histórica nos brinda la posibilidad de reconocer las maneras de concebir y vivir esta etapa como producto del curso de vida de las personas y conocer las diferentes maneras de vivirse en la vejez, experiencia que puede ser buena o mala, puede experimentarse en plenitud o sufrirse como un padecer, no sólo por sus propias características sino como el resultado de particulares cursos de vida.

Kenneth F. Ferraro y Tetyana Pylypiv Shippee [2009] plantean que las personas van sumando lo que denominan como la acumulación de desigualdades, *cumulative inequality*, y, subrayan, son generadas estructuralmente, esto es muy importante, acumuladas durante el curso de vida de las personas, es decir que no son algo que las personas escojan. La adaptación social y la sobrevivencia a ellas tienen un componente social y marcan en los individuos cómo va a ser su nacimiento y desarrollo. La teoría de la acumulación de desigualdades sostiene que las condiciones en que se vive la vejez son importantes para explicarnos el funcionamiento en la edad adulta y su bienestar, o no. Para la gerontología esta teoría sirve para asegurar que los eventos de la vida temprana definen la forma en que se vivirá la última etapa de la vida.

Las trayectorias de las desigualdades pueden sufrir modificaciones, dependiendo de los recursos con que se cuente (sociales, económicos, familiares, etcétera) y de las capacidades del organismo humano. Por ejemplo, ser maltratado puede provocar varias enfermedades psicosomáticas que pueden dañar la salud, pero algunas personas encuentran mejor deflectar ese maltrato o adaptarse a él sin afectar entonces su salud. Otros más parecen altamente vulnerables al maltrato, aun cuando tienen recursos que parecen adecuados para hacerle frente, ya lo veremos adelante.

LA ANTROPOLOGÍA EN MÉXICO Y LA VEJEZ

La antropología mexicana aún no hace propio este campo de estudio, por lo menos no de una manera correspondiente con las dimensiones del fenómeno en la actualidad. En efecto, en la literatura antropológica mexicana podemos encontrar importantes trabajos que consideran las formas de organización socio-política de sociedades gerontocráticas, el consejo de ancianos, las formas de gobierno indígena o bien estudios realizados desde la antropología física, aunque ellos continúan la tendencia hacia enfoques más cuantitativos, de corte epidemiológico, biológico e inclusive propios del campo de la genética. Los antropólogos nos hemos centrado en señalar, en todo caso, los privilegios de que gozan las personas de edad en las llamadas sociedades tradicionales, sin embargo, aunque ya contamos con literatura al respecto [Vázquez 2003; Reyes 2002; Robles *et al.* 2006; Ronzón *et al.* 2017], por mencionar sólo algunos, es todavía difícil encontrar aproximaciones etnológicas, por lo menos en México, relacionadas con lo que Fericigla denomina como cultura de la vejez [Fericigla 1992].

Los trabajos que son considerados como *clásicos* de la etnografía centran su mirada en el consejo de ancianos y hacen énfasis en reconocer el importante papel que desempeñan en sociedades orales, como símbolos de continuidad de la memoria y la historia grupal, educadores y poseedores de sabiduría y experiencia.

Laureano Reyes y Susana Villasana [2010] nos permiten conocer cómo en México la antropología ha realizado importantes investigaciones respecto al rol de los viejos en las sociedades indígenas, sin embargo, en su mayoría, nos dicen, planteaban una “imagen idílica de la vejez indígena, se presupone que no hay problemas intergeneracionales y el anciano vive sin conflictos. Este tipo de sociedad nunca ha existido, pero se evidencia como cierta en los estudios de la época” [Reyes *et al.* 2010: 338].

No solamente hace falta mayor profundidad en el conocimiento de la vejez y el envejecimiento, sobretodo en sociedades rurales e indígenas, Laureano Reyes evidencia que los grandes ausentes de los estudios antropológicos del envejecimiento y la vejez han sido los viejos indígenas y más aún, que se ha soslayado a la mujer anciana y a sus funciones sociales en la vejez ya que son ignorados los viejos que no tienen roles protagónicos independientemente de las causas: discapacidades, baja o nula influencia social, pobreza, etcétera.

Lo que sí es claro es que a los viejos, a la vejez y al envejecimiento la antropología mexicana no los ha estudiado como un tema que desde sí mismo encierra características antropológicas de sumo interés, un área de

conocimiento que nos brinda información de gran valía sobre los sistemas de representación simbólico-culturales que detentan los diferentes grupos de nuestra sociedad, alrededor de la noción de persona, del envejecimiento, la vejez y del ser viejo, las ideas de vida y muerte, las nociones de tiempo, la relación hombre-naturaleza, el estudio del cuerpo en la vejez, la cultura de la vejez y la emergencia de las llamadas nuevas vejezes, entre otros temas. Como se puede observar, es este un campo enorme para el conocimiento antropológico.

VIEJOS Y VEJEZ EN EL CONTEXTO COVID-19

Es pronto aún, me parece, para hablar de las consecuencias, afectaciones e impacto que la presencia del COVID-19 ha significado para las sociedades, de manera global. Seguramente una vez levantadas las medidas restrictivas que han sido tomadas por las autoridades sanitarias en los diferentes países, estaremos viendo cómo surgen investigaciones y análisis desde diversos enfoques: epidemiológicos, clínicos y de salud pública, por supuesto, pero también demográficos, sociológicos, bioéticos, antropológicos o de economía y geopolítica, buscando todos ellos explicaciones que nos permitan comprender qué pasó realmente y cuáles son y serán las consecuencias estructurales, sociales, ecológicas o culturales.

Sin embargo, es importante reflexionar desde una mirada antropológica y un enfoque de derechos, respecto a lo que hemos visto y vivido a dos años de iniciada la pandemia, con relación a las consecuencias del COVID y de las medidas que se han tomado para evitar su propagación y disminuir así los contagios y el número de muertes. Me refiero a cómo la pandemia desveló y evidenció enormes desigualdades sociales y la polarización en que vivimos, ocultas para muchos, quizá, por el vértigo de la cotidianidad que llega incluso a normalizar y naturalizar la pobreza, la marginación y la precarización de la calidad de vida de millones de personas en todo el mundo. Y quiero centrar esta reflexión en el impacto que todo esto ha significado para las PAM.

De qué hablamos cuando nos referimos al Coronavirus o COVID-19. De acuerdo con la OMS:

Los coronavirus son una extensa familia de virus que pueden causar enfermedades tanto en animales como en humanos... La COVID19 es la enfermedad infecciosa causada por el coronavirus que se ha descubierto más recientemente. ...La mayoría de las personas (alrededor del 80%) se recuperan de la enfermedad sin necesidad de tratamiento hospitalario. Alrededor de 1 de cada 5 perso-

nas que contraen la COVID19 acaba presentando un cuadro grave y experimenta dificultades para respirar. Las personas mayores y las que padecen afecciones médicas previas como hipertensión arterial, problemas cardíacos o pulmonares, diabetes o cáncer tienen más probabilidades de presentar cuadros graves. Sin embargo, cualquier persona puede contraer la COVID19 y caer gravemente enferma. Las personas de cualquier edad que tengan fiebre o tos y además respiren con dificultad, sientan dolor u opresión en el pecho o tengan dificultades para hablar o moverse deben solicitar atención médica inmediatamente. Si es posible, se recomienda llamar primero al profesional sanitario o centro médico para que éstos remitan al paciente al establecimiento sanitario adecuado [OMS 2020].

Desde sus primeras incursiones, vamos a decirlo así, el COVID-19 parecía mostrarse más agresivo y letal con las personas mayores, en particular con los hombres de más de 70 años. En espacios y medios de comunicación diversas voces se han dado a la tarea de divulgar información que respaldaba estas afirmaciones, es el caso de un artículo de María Laura Oliveri, publicado en la página/blog “Gente saludable”, en abril de 2020, titulado “Coronavirus y personas mayores: un grupo altamente vulnerable”:

Desde el inicio de la epidemia del coronavirus, se ha venido señalando enfáticamente que el grupo más vulnerable son los adultos mayores, por presentar una inmunidad reducida y una mayor probabilidad de padecer enfermedades crónicas/comorbilidades, como la diabetes, el cáncer o la hipertensión, regresando con ello a una mirada que homogeniza a la vejez y desconoce la multiplicidad de vejezes que hoy día se desarrollan. En esta situación, las residencias para adultos mayores representan un foco de contagios potenciales muy peligroso, de hecho en países como España y Estados Unidos, estas residencias presentan múltiples contagios seguidos de muerte de sus residentes, y los mayores de 60 años representan la mayor tasa de fatalidad por COVID-19 en Italia, España y Estados Unidos [Oliveri 2020].

Recordemos que en España, tan sólo en un mes, entre marzo y abril, murieron por haber desarrollado COVID-19, 4260 PAM, según una nota publicada el 8 de abril por el diario español *El País*. En el norte de Italia, las personas de entre 80 y 90 años, por esas mismas fechas, presentaban desde un 15% hasta un 80% de riesgo de morir por COVID-19, “en lo que se reconoce ya como una de las más grandes tragedias humanitarias en ese país del viejo continente”. Posteriormente, luego de que las autoridades españolas iniciaran las investigaciones correspondientes para conocer las causas que

estaban detrás de estas cifras tan alarmantes de muertes por COVID-19 de hombres y mujeres viejas, pudieron reconocer que más que por la sola afectación del virus, estas personas padecían con anterioridad las afectaciones del virus de la corrupción, la negligencia y el edadismo, prevalencias en la mayoría de los centros de atención gerontológica de Madrid:

Las medidas de aislamiento preventivo y obligatorio sacaron a la luz la soledad de los adultos mayores, el desconocimiento general que hay sobre este sector de la población, sus carencias, necesidades básicas insatisfechas y la vulnerabilidad que presentan sus vidas siendo uno de los grupos de riesgo frente al contagio por el COVID-19 (...) El anuncio incluía multas ante el incumplimiento de la medida [Santoro 2020].

Hoy sabemos que en plena pandemia la decisión de mantener a los viejos en las residencias geriátricas, en donde no se contaba con la infraestructura necesaria, en espacios cerrados y poco ventilados, sin la atención médica adecuada, favoreció la transmisión y contagio acelerado, que derivó en esta muerte masiva.

En este sentido, retomando la experiencia que situaciones como las que se han vivido en España nos regalan, considero oportuno hacer algunas observaciones. La primera de ellas (que es también un llamado para que las autoridades responsables en publicar la información, respecto a los reportes diarios de avance en el número de personas infectadas y hospitalizadas, lo puedan hacer con un mayor sentido de responsabilidad) tiene que ver con detenemos en analizar qué hay detrás del hecho de que los mayores porcentajes en morbi-mortalidad por coronavirus están presentándose para este sector, según los propios reportes de la Secretaría de Salud, lo cual es verdad y no solamente para el caso de México, ahí están los ejemplos de China, Italia y España y los miles de personas adultas mayores que han fallecido por el COVID-19, sin embargo señalarlo así de manera descontextualizada es plantear una verdad a medias.

Pareciera que, puesto así, simple y epidemiológicamente, tener 60 años o más coloca en automático, únicamente por su edad, para el caso de México, al 10% de la población como sujetos de altísimo riesgo; hay que tener mucho cuidado con esto. Mas allá de que efectivamente la edad, sumada a las condiciones de salud de muchos hombres y mujeres adultos mayores, hacen que su sistema inmunológico esté más que debilitado, ocupado en combatir una diabetes, hipertensión o cáncer, lo que los coloca como un grupo particularmente vulnerable al contagio por COVID-19; estos planteamientos, dichos de esa manera, han ocasionado, entre otras consecuencias,

que un importante segmento de la población, vieja y no vieja, mire al coronavirus como “la enfermedad de los viejitos” y que se haya estigmatizado más de lo que estaban ya, a las personas mayores, lo cual me parece muy delicado por las consecuencias que pueden llegar a tener en términos de incremento en el número de contagios y muertes.

Además de ser profundamente discriminatorio, plantearlo de esa forma también distrae la atención de manera importante y nos impide de pronto, dirigir la mirada hacia el comportamiento que presenta el COVID-19 y ver sus afectaciones en otros grupos de edad, como pueden ser las y los jóvenes, con quienes, por cierto, las personas adultas mayores comparten muchas de sus problemáticas, ambos grupos son invisibilizados, estigmatizados, excluidos, sin oportunidades de empleo e ingresos, etcétera. Sabemos hoy, también debido a esta pandemia, de los grandes riesgos que representa para las y los jóvenes el COVID-19, quienes, como señala Rodrigo Bazúa [2020], gracias al sistema alimentario prevaleciente en nuestro país, que privilegia el consumo de comida chatarra por encima de alimentos saludables, presentan hoy día alarmantes condiciones de obesidad (segundo lugar en el mundo), sobrepeso (primer lugar en el mundo) y mayor prevalencia de diabetes, condiciones que han alcanzado en nuestro país las comorbilidades de las que se nos repite son causas fatales para adquirir COVID-19 y desarrollar la infección con desenlaces desafortunados:

Nuestra alta tasa de mortalidad en jóvenes debido al COVID-19 ha hecho evidente que nuestro sistema alimentario nos está matando al hacernos obesos, diabéticos y enfermos. Esta crisis es el momento perfecto para reestructurar nuestro sistema alimentario de manera que la alimentación saludable sea la primera opción [Bazúa 2020].

En una revisión que realicé en la página oficial del Gobierno Mexicano, sobre los casos confirmados de COVID el 24 de junio de 2020, que para entonces sumaban 191 410, es posible observar que los menores porcentajes los presentaban las personas de 60 años y más, el 30% del total, en cambio, el 78% de los casos se acumulaba en población de 0 a 59 años, de los cuales, el 55% caía en la población de 30 a 54 años. Estos porcentajes cambian si analizamos las defunciones, que para esta misma fecha sumaban 2 816, en donde el mayor porcentaje se presenta en la población de 60 años y más (53%) mientras que el otro 47% está distribuido entre los grupos de 0 a 59 años.

Qué podemos leer entre líneas ante estos escenarios. Detrás de las afirmaciones epidemiológicas que nos han planteado respecto a que el grupo de las PAM es el más vulnerable por su edad, sin ánimos de cuestionarlas o

contravenirlas epidemiológicamente, no soy un experto en ello, sí creo que en el discurso se están reforzando implícitamente y explícitamente, estereotipos negativos de la vejez, como un recurso que sirve para explicar un acontecimiento que se está presentando a gran escala, en este caso la pandemia, que se caracteriza por su complejidad y por sus efectos negativos y de la que todavía sabemos muy poco, violentando así los derechos de este creciente sector de la población, sin detenerse a mirar y reconocer qué hay detrás de la mortandad de este grupo frente al COVID-19, más allá de su edad. Recordemos que la imagen social negativa de la vejez afecta no sólo a las actitudes de los demás hacia las personas mayores, sino también a la propia autopercepción que tienen los mayores de sí mismos.

En España, por ejemplo, ante las cifras tan alarmantes de PAM que han muerto por COVID-19, se dio cauce a investigaciones que permitieran hacer evidente cómo, más que la edad, son las condiciones en que se encuentran las PAM que viven solas o en instituciones de larga estadia, como las casas de asistencia, asilos o centros gerontológicos, las que han sido un factor decisivo para que se presentara esta mortandad tan alta (es decir, no fueron solamente la edad y las bajas defensas) y esto tiene que ver con la combinación de una serie de factores condicionantes: abandono, hacinamiento, perfiles y formación del personal deficientes y poco actualizados, la institucionalización de prácticas de cuidados que favorecen la polifarmacia, esta tendencia a medicalizar todo en la vida de las PAM que, entre otras afectaciones, abona al debilitamiento de su sistema de defensas; la operación de programas y acciones a su interior que reproducen una mirada edadista y estereotipada de la vejez, que tiene que ver con su infantilización, el reforzamiento de su condición de dependencia y disciplinamiento, la ausencia de protocolos de intervención y el mirarlos como un grupo homogéneo y de asistencia, y no desde su diversidad ni como sujetos con derechos, entre otros factores.

Pero también, desde una perspectiva macrosocial, con unas medidas que el gobierno español tomó en un principio, discriminatorias y violatorias de los derechos humanos de las PAM, al dar prioridad para su internamiento en las unidades de cuidado intensivo de los hospitales, a infectados pertenecientes a otros grupos de edad, obligando a las PAM a permanecer en aislamiento dentro de sus centros de internamiento o en sus hogares, a los que sólo se destinaba cierto personal médico para controlar y en su caso medicar, pero sin protocolos ni los recursos necesarios para evitar la pérdida de vidas, como son los respiradores, mecanismos mediante los que el Estado se ha podido desentender de brindar atención a este sector de la sociedad, delegando la responsabilidad de su cuidado en la familia y/o en

instituciones como asilos, casas geriátricas o centros gerontológicos, públicos y privados.

En un artículo reciente del periódico español *La Vanguardia*, a propósito de un informe sobre el desamparo en que se encontraban las personas mayores de las residencias geriátricas durante la pandemia que dio a conocer la organización Médicos sin Frontera y en el que denuncia “graves problemas” en el modelo de gestión, así como en la coordinación entre las diferentes instancias involucradas, gubernamentales y privadas, presentan el testimonio de personas que trabajan en estas residencias y que tampoco entendían qué sucedía, por qué las autoridades españolas de salud habían instruido que no se recibiera a los adultos mayores en los hospitales:

Alejandro, enfermero en una de estas residencias, explica que en un momento dado se intentó derivar a dos residentes para los que ya no tenían medios, pero desde el hospital les confirmaron que no los admitirían. Me consta que nuestro médico insistió en la urgencia de esas derivaciones, pero le dejaron claro que de las residencias no se estaban haciendo ingresos. Sin más, no importaban los motivos para pedir la derivación. Los dos pacientes se murieron aquí en el plazo de dos días y, francamente, no tenía por qué haber sido así. Los dos eran recuperables [*La Vanguardia* 2020].

Es por medidas como éstas que fuimos testigos de esas escenas tan impactantes en las que de pronto aparecían decenas de muertos en dichos lugares. Como se puede ver, no es posible seguir señalando como única causa de las afectaciones que el COVID-19 tiene en las PAM el criterio de la edad. Verlo desde una perspectiva más amplia permitirá también identificar mejores estrategias de prevención dirigidas a esta población que favorezcan una disminución importante en el riesgo de morir por COVID.

Esto me lleva a una segunda reflexión, ya en la realidad mexicana, que tiene que ver con los contextos políticos, sociales y económicos en que el mayor porcentaje de personas adultas mayores en nuestro país se ve obligado a cursar su vejez. Aquí solamente unos datos para ilustrar estas realidades.

La Encuesta Nacional de Discriminación (ENADIS-2010) nos permitió conocer que en México las PAM son el cuarto grupo más discriminado, después de los llamados pueblos originarios, las personas homosexuales y las personas migrantes. La misma ENADIS muestra cómo seis de cada diez personas adultas mayores (60%) consideran que sus derechos no se respetan nada o se respetan poco. Por su parte, Felipe Vázquez, en su texto “La vulnerabilidad como una experiencia de vida”, nos muestra cifras del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), del Instituto Nacional de las

Personas Adultas Mayores (INAPAM) y del Consejo Nacional de Población (CONAPO) que nos permiten conocer que en México 70% de la PAM vive en localidades de muy alta y alta marginación, 45% se encuentra en contextos rurales, sólo un poco más del 25% cuenta con seguridad social, 57% de las PAM que habitan en zonas metropolitanas se encuentra en condiciones de marginación, inseguridad, pobreza y con su salud deteriorada [Vázquez 2017].

Todo esto, sin mencionar las condiciones de violencia que padecen hombres y mujeres adultas mayores: violencia física, violaciones sexuales, despojo, feminicidios. El de la violencia es un tema del que las autoridades no se han querido hacer cargo aún y que acusa cifras negras o subregistros importantes. Justo ahora que estamos viviendo este confinamiento, no sabemos cómo están cursándolo las PAM en materia de violencia, desconocemos cuántas PAM están viviendo el aislamiento solas y menos aún cómo lo están viviendo, si tienen sus necesidades básicas resueltas, si están o no siendo monitoreados de alguna manera por sus familiares, si están alimentándose de manera adecuada, si quienes están bajo tratamiento médico están llevándolo debidamente; cuántos de ellos presentan ahora cuadros de miedo o angustia o están en depresión por todo lo que se ha venido divulgando sobre esta pandemia o por el aislamiento mismo, fumando o consumiendo alcohol o alguna otra sustancia adictiva en exceso; tampoco sabemos cómo están las PAM que conviven en el aislamiento con otros familiares en una misma casa y menos aún sobre las PAM en los asilos, tampoco de quiénes están en situación de cárcel o en los psiquiátricos, todo este desconocimiento es en sí mismo parte de esa violencia estructural que los mantiene invisibilizados.

En este sentido, en Chiapas, por ejemplo, las instancias responsables de atender las necesidades de este sector de la sociedad, como el INAPAM o la Secretaría de Bienestar del Estado, en donde radica la dirección del Programa AMANECER, responsable estatal de la atención a las necesidades de este sector, hasta ahora no han impulsado campañas de información sobre los derechos de las PAM y la prevención de la violencia, por señalar dos temas centrales para este grupo, como sí lo están haciendo, por ejemplo, la Secretaría para la Igualdad de Género o las diferentes instancias municipales responsables de los programas para la prevención y atención de la violencia contra las mujeres, quienes, sabemos, padecen un incremento importante de la violencia durante el confinamiento (se habla de un aumento del 60% en el número de denuncias presentadas, según han reportado algunos grupos organizados de mujeres), esto no sucede así con las PAM, entre otras causas porque no hemos trabajado con ellos en la conformación de una cultura de derechos y una cultura de la denuncia.

Al respecto, el informe que presentó la OMS sobre el impacto del vejeismo en las sociedades actuales, que considera tres grandes ítems: salud, salud mental y calidad de vida y bienestar social, señala cómo estas prácticas discriminatorias ocasionan que las PAM adquieran hábitos y comportamientos que ponen en mayor riesgo su salud, como consumir una dieta poco saludable, no tomar sus medicamentos conforme a lo prescrito, aumento en el consumo de alcohol, tabaco u otras sustancias adictivas o bien, la combinación de varias de estas prácticas. Otro rubro importante en el que la pedagogía de la vejez y las prácticas edadistas impactan es el de la salud mental, el mismo reporte de la OMS [2021] señala al respecto que en las sociedades edadistas incrementa la presencia de síntomas depresivos en las PAM (en el 2015 se contabilizaba en todo el mundo un promedio de 6.3 millones de casos de depresión atribuidos al vejeismo), una autopercepción negativa y un acelerado declive cognitivo. Finalmente, con respecto a la calidad de vida y el bienestar social, el reporte de la OMS señala que el vejeismo incrementa considerablemente los porcentajes de PAM que viven en condiciones de aislamiento y soledad:

Ageism can result in feelings of being undesired, unwanted, betrayed and socially rejected, which can lead to social withdrawal. Second, as in a self-fulfilling prophecy, older people can internalize ageist stereotypes—for instance, that old age is a time of social isolation and low social participation—and then act accordingly, by withdrawing from society. Third, ageist society-wide laws, norms and practices, such as mandatory retirement or design features of the living environment (e.g. inaccessible transport, cracked or uneven sidewalks), can act as barriers to older adults' participation in social activities, leading to social isolation and loneliness" [OMS 2021: 48-52].²

² “Una de las consecuencias del vejeismo en la persona es el sentirse no deseado(a), no querida y rechazada socialmente, lo que puede derivar en un aislamiento social. En segundo lugar, como una profecía autocumplida las personas adultas mayores internalizan estos estereotipos en su contra, por ejemplo, que la vejez es una etapa que se cursa socialmente aislada y con poca participación, actuando entonces en consecuencia. En tercer lugar, una sociedad edadista amplía leyes, normas y prácticas, como puede ser la jubilación obligatoria o características en la manera de vivir y desarrollarse en la vejez (p.e. transportes de difícil acceso, calles y banquetas que dificultan el caminar por ellas) y que actúan como barreras para la participación social de las personas mayores, favoreciendo así su soledad y aislamiento” OMS, Global Report on Ageism, <<https://www.who.int/teams/social-determinants-of-health/demographic-change-and-healthy-ageing/combating-ageism/global-report-on-ageism>>. Consultado el 16 de junio del 2021. La traducción es mía.

A lo anterior hay que agregar que en México no se ha terminado de construir una verdadera política pública centrada en la atención del envejecimiento poblacional, hay esfuerzos importantes, pero aún aislados y todos con un enfoque asistencialista, a todas luces insuficiente, que no mira a esta población como sujetos con derechos. Hoy en día, estas ausencias están colocando a las PAM en los sótanos de la estratificación social, concretamente en los lugares seis y siete dentro de esta estratificación que plantea Guy Standing, cuyos planteamientos son analizados desde las realidades latinoamericanas por Cuevas Valenzuela, en su texto "Precariedad, Precariado y Precarización: Un comentario crítico desde América Latina a The Precariat", quien los describe como sigue:

En primer lugar a la élite económica (los ricos), en segundo sitio a los trabajadores privilegiados del sistema, quienes cuentan con empleos de tiempo completo y altos ingresos; en tercer lugar los profesionales técnicos, inicio de la cadena de trabajadores sin empleo ni seguridades, pero que por su perfil encuentran fácilmente la posibilidad de hacerse de buenos ingresos; en cuarto sitio, el tradicional proletariado, clase trabajadora; en quinto, el precariado, trabajadores que se desempeñan en trabajos altamente inseguros; sexto lugar, (al que pertenece un porcentaje cada vez mayor de PAM),³ los desempleados y finalmente, en el séptimo sitio, los *lumpen* proletariado, conformado por los marginados de la sociedad, criminales o individuos atrapados en una situación de anomia crónica [Cuevas 2015: 321-322].

Es en este último estrato que, para el caso mexicano, podemos ubicar a un porcentaje creciente de mujeres y hombres adultos mayores, por ejemplo, los viejos en situación de calle o aquéllos que han sido abandonados en asilos o casas geriátricas.

¿Qué nos reflejan estos escenarios frente a la pandemia del COVID-19? De entrada, el fracaso de las acciones gubernamentales, privadas y sociales hasta ahora implementadas para atender las necesidades de un creciente sector al que aún no se quiere voltear a ver con el interés y la importancia que requieren, centradas en estrategias de administración de la pobreza, que buscan más conseguir que la gente sobreviva a su condición y permanezcan en ese lugar y no sacarlas de esa realidad de pobreza y que hoy muestran una precarización de la vejez que los coloca como uno de los grupos más vulnerables ante el COVID-19, padeciendo una vejez cada vez

³ El paréntesis es mío.

más caracterizada por su “pobreza, falta de autosuficiencia, inseguridad con respecto a quién debe pedir, suplicar o solicitar favores para autosustentarse” [Cuevas 2015: 321-322].

En este sentido, el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL), en su Informe de Pobreza y Evaluación 2020, nos hace ver cómo:

En 2018, el 41.1% de los adultos mayores estaba en condición de pobreza a nivel nacional. En Chiapas, el porcentaje de adultos mayores en pobreza se situó 30.8 puntos por arriba del porcentaje nacional en el mismo año. En 2018, Chiapas ocupó el lugar 2 respecto a las demás entidades federativas por su porcentaje de adultos mayores en situación de pobreza, con aproximadamente 222 900 adultos mayores [CONEVAL 2020].

Por otro lado, Iacub y Arias [2010], en un artículo en que hablan de las ventajas de re-empoderar a las PAM y las graves consecuencias que su des-empoderamiento ha representado, documentan como:

Los estereotipos negativos hacia la vejez, en las personas mayores, generan una sensación de “amenaza” a la integridad personal, menor rendimiento a nivel de la memoria [Levy 1996], en la capacidad para las matemáticas, en el sentimiento de autoeficacia [Levy, Slade, Kunkel & Kasl 2000], en la capacidad para la escritura [Levy 2000] en trastornos de salud [Levy, Slade, Kunkel & Kasl 2000] y en toda una serie de retiros anticipados de compromisos y roles laborales y sexuales [Iacub 2003, 2006] ... En Francia un estudio longitudinal realizado en un período de cuatro años demostró que las personas que no se sienten útiles tenían mayores probabilidades de quedar discapacitadas [Grand, Grosclaude, Bocquet, Pous, & Albarede 1988]. En Japón se llevó a cabo una investigación que demostró que las personas mayores de 65 años o más que no se sienten útiles a la sociedad, a diferencia de aquellos que sí lo sienten por realizar tareas de voluntariado social u otras, tenían dos veces más posibilidades de morir en los siguientes seis años [Okamoto & Tanaka 2004]. [Iacub *et al.* 2010: 28-29].

Frente a estas realidades, las medidas de “sana distancia” y “quédate en casa”, para estos sectores representan un serio retroceso y atentan contra sus derechos debido a que por su condición tan precaria, son medidas que no pueden ser observadas por las y los viejos como se esperaría, como sí sucede con otros sectores de la población, en particular pertenecientes a las clases media, media alta y alta que se han podido adaptar más fácilmente a estas medidas, contrario a los sectores más empobrecidos y que viven al

día en el comercio informal o en el sector servicios y que no pueden darse el lujo de quedarse en casa, de los que forman parte la mayoría de las PAM, muchos de ellos, por ejemplo, dependían de servir en los supermercados para obtener ingresos, espacios que al implementar sus medidas preventivas tuvieron que prescindir de sus servicios, otra vez bajo la premisa de que la edad es el factor más proclive para contraer COVID. Por todo ello me parece que, a contrapelo de lo que en su discurso plantean, se trata de medidas que favorecen el desempoderamiento de los viejos, lo que, contrario al estado de bienestar, ha propiciado esa inseguridad social.

Además, las medidas sanitarias de “sana distancia” y “quédate en casa” agudizan las desigualdades generacionales y de clase, puesto que son las generaciones más jóvenes y con mayores recursos, las que pueden continuar trabajando y percibiendo ingresos desde casa, el famoso *home office*, o estudiar o mantener vínculos o establecer nuevos contactos y tener comunicación con otras personas mediante el uso de las tecnologías, un recurso frente al que las PAM acusan un doble analfabetismo, producto, una vez más, de una cultura edadista en la que se cree que la tecnología es sólo para la juventud y que, por lo tanto, obliga a las PAM a vivir la cuarentena en un mayor aislamiento, entre otras causas, debido a que no hemos visto hasta ahora la importancia de sembrar entre este sector de la población, el gusto y la importancia por aprender a incorporar el empleo de la tecnología en su vida diaria, que, como ha señalado ya Ricardo Iacub, en un artículo que publicó el 22 de abril del 2020 en el periódico argentino *El Clarín*, les permita seguir activos, incluidos y vinculados socialmente.

En este sentido, para las PAM “quédate en casa” refuerza una condición de dependencia para temas como pago de servicios, compra de alimentos e insumos o el cobro de pensiones y otros recursos gubernamentales. Asimismo, “quédate en casa” favorece el sedentarismo, algo contra lo que quienes nos dedicamos a trabajar en temas de envejecimiento y vejez, hemos venido luchando toda vez que este sedentarismo incrementa en las PAM las posibilidades de padecer obesidad, hipertensión o enfermedades cardiovasculares y todas ellas a su vez incrementan las posibilidades de padecer Alzheimer.

De manera que podemos ver cómo en diferentes momentos y etapas de la estrategia sanitaria, la política o, mejor dicho, la necropolítica elegida por el gobierno al parecer está muy tentada, al final, por privilegiar el salvar la vida de las personas más jóvenes.

En este sentido, es claro que, en materia de salud y derechos humanos, habrá que conformar protocolos que favorezcan la intervención para el cuidado y atención de las PAM en situaciones de emergencia sanitaria, como

es la de esta pandemia, con un enfoque de gerontología comunitaria y de derechos. Me sigue llamando la atención que aun y cuando se ha reconocido en las PAM a uno de los grupos de mayor riesgo, no veamos dentro de la primera línea del equipo que toma las decisiones en la estrategia sanitaria, a antropólogos y/o gerontólogos que estén asesorando en esta materia, inclusive ahora con el programa de reclutamiento y contratación de personal de salud para atender la pandemia en esta Fase 3, se han abierto las puertas a epidemiólogos, internistas, infectólogos, urgenciólogos y enfermeras pero, de nuevo, los grandes ausentes siguen siendo los gerontólogos.

Por otro lado, ante las condiciones de pobreza y la falta de creatividad gubernamental para adecuarse a las medidas sanitarias, pese al “quédate en casa”, estamos siendo testigos de escenas denigrantes y claramente violatorias de derechos, en donde las PAM han tenido que dormir en la calle para cobrar y recibir sus apoyos, como lo vimos ya en la ciudades de Oaxaca y San Cristóbal de las Casas, en el estado de Chiapas, por señalar sólo un par de casos; con todos los riesgos sanitarios que esto implica.

Estas situaciones evidencian que no es sólo la edad el factor de riesgo frente al coronavirus, sino las condiciones en que las omisiones del Estado y una cultura edadista han colocado a este sector hoy día en su mayoría empobrecido, marginado y excluido, algo que, al parecer, las autoridades continúan negándose a reconocer, reduciendo el problema a sólo un criterio, el de la edad.

Es esta misma cultura edadista la que alimentó la primera versión del Proyecto de “Guía de Triage para la Asignación de Recursos de Medicina Crítica”, frente al COVID-19, elaborado en México nada menos que por el Consejo de Salubridad General, como un claro ejemplo de querer imponer una necropolítica que establece que “a los cuerpos que nos son rentables para el capitalismo neoliberal, que no producen ni consumen (como en el caso de las PAM) se les deja morir”,⁴ en esta Guía se señalaba con toda claridad que en casos de tomar la decisión entre salvar la vida de una PAM o una persona joven, se debe dar prioridad a las personas más jóvenes, bajo el muy poco defendible argumento de que la PAM tuvo ya la oportunidad de cursar la mayor parte de su vida y que los jóvenes, por el contrario, tienen toda una vida por delante, como una postura política que contraviene lo

⁴ Entrevista con Clara Valverde, autora del libro *De la necropolítica neoliberal a la empatía radical*. Icaria/Más madera, 2017. <http://www.enorsai.com.ar/politica-nota-22416-el-neoliberalismo-aplica-la-necropolitica-deja-morir-a-las-personas-que-no-son-rentables.html?fbclid=IwAR0_SwculrC8mT14ezZeNDnOkE-Xw_L79owgL_1IKY5oNYFR19jElhtvNoU>. Consultado el 24 de abril del 2020.

establecido en la Convención Interamericana para la Protección de los Derechos de las Personas Adultas Mayores y, en el ámbito local, con la Ley de los Derechos de las Personas Adultas Mayores, donde se establece que, entre otros, las PAM tienen derecho a la salud y al acceso a servicios médicos, derecho a programas gubernamentales y derecho a vivir libres de violencia, olvidando también que actualmente es la vejez la etapa más larga en el ciclo de vida de las personas, es decir, el incremento en la esperanza de vida ha conseguido que una persona con 60 años de edad, muy probablemente tenga, por lo menos, la posibilidad de cursar 30 años más de vida. Afortunadamente el Consejo, luego de una fuerte presión que ejerciéramos desde la academia y organismos defensores de los derechos humanos, recapacitó y omitió esa parte de la Guía.

Algo similar ocurrió en Argentina con las medidas restrictivas exclusivas para las personas de 70 años en adelante, que las obligaba a llamar a un número de teléfono determinado y tener que pedir autorización al gobierno para poder salir a la calle cuando les fuera necesario, una medida que también atentaba de manera clara contra los derechos de este grupo y que felizmente tuvo que ser echada para atrás. Aquí en México, se prohibió el acceso a supermercados a las personas adultas mayores que necesitaban hacerse de alimentos y otros menesteres.

Todos estos intentos gubernamentales de control social y disciplinamiento, que son muy graves, se suman a las declaraciones que hiciera Christine Lagarde en el 2014, siendo directora del Fondo Monetario Internacional (FMI), cuando planteó que “los ancianos viven demasiado y es un riesgo para la economía mundial, por lo que las naciones tenemos que hacer algo y ya”. El asunto acá es, primero, la gravedad que se evidencia de que en el sistema mundial actual las PAM estorban y resultan una carga difícil de llevar; en segundo lugar, por el tipo de mensaje que se les está enviando a millones de PAM en el mundo y que, además de afectar su salud mental, agudizando las condiciones de ansiedad, miedo, angustia y depresión en que viven su vejez, incidiendo de manera directa en el incremento en el número de suicidios, tiene serias repercusiones y se convierte en tierra fértil para su exclusión y la violación de sus derechos.

La coordinadora de Programas de Gerópolis UV y doctora en Antropología Social, Alessandra Olivi, reflexiona en torno al enfoque de los reportes diarios sobre casos de contagios y fallecidos:

Vejez parecería ser sinónimo de algo prescindible, comunican que ha muerto una persona mayor como si fuera una pérdida menor, no tan relevante. Llegamos casi a una cosificación de la persona mayor, tratada como un objeto viejo

y roto, entonces ahí efectivamente se desvirtúa toda la visión de derecho a la vida y a la igualdad. Dentro de estas categorías que se reflejan en los reportes, pareciera que más prescindible eres si estás enfermo o si estás muy mayor, como una especie de jerarquía en el nivel de valor de la vida humana, como si a mayor enfermedad y edad, pues ahí sí que eres desechable [QMAYOR 2020].

Estas prácticas discriminadoras, las medidas edadistas que ha tomado o planteado y que por diferentes razones no ha conseguido imponer el Estado, a través del gobierno y sus instituciones, sumado al fracaso de los programas de que ya he venido hablando, nos permiten también reconocer en estas prácticas un proceso grave, paulatino y constante de descuidadización de las PAM, que se contrapone a los discursos y retóricas político-electorales, que pregonan el bienestar de este sector de la población y que se agudiza en los sectores sociales más pobres y desprotegidos, por ello no podemos seguir hablando de grupos vulnerables y sí de grupos sociales, ciudadanos vulnerados en sus derechos.

Se trata de una descuidadización que se manifiesta en las condiciones de pobreza y marginación en que se ven obligados a vivir un cada vez mayor número de PAM, que violenta sus derechos sociales y culturales, derecho a la educación, empleo (y aquí no me refiero a ser empacador en una tienda de autoservicio), ingresos, vivienda, cultura, deporte, acceso a la justicia, seguridad, etcétera y privarles de oportunidades para vivir en condiciones dignas y autosuficientes su vejez, arrinconándolos en la sombra de la dependencia, como bien describen Alejandro Klein y Marcela Ávila-Eggleton [2015] en un artículo muy interesante que escribieron sobre la ciudadanización y descuidadización de las personas adultas mayores en procesos electorales, pero que ilustra muy bien los entornos COVID que he venido señalando:

En contraste con la imagen de una adultez capaz de autonomía, vigor y redituable productivamente, el anciano aparece caracterizado socialmente por ser improductivo e inútil. Incapaz de autonomía, de tomar decisiones y de sustentarse, está sujeto a un proceso de regresión infantilizante que lo descuidadiza irreversiblemente. Pierde, desde este imaginario social, no sólo su condición física y mental, sino también su dignidad social y estética, lo que lo transforma en un ser pobre y desagradable. Su destino es entonces estar solo, en la calle o en un asilo público, en situación de ruina, soledad y abandono [Katz 1996 y 2000]. En este contexto, se visualiza al adulto mayor como excluido de su estatus de ciudadanía [Klein *et al.* 2015].

De manera que el COVID-19 vino a evidenciar estas realidades, lo que ahora toca al Estado es convocar a la sociedad y a las instancias de gobierno, a la construcción conjunta y participativa de verdaderas políticas públicas que reviertan la condición en que ahora se ha colocado al envejecimiento y la vejez, reduciendo así la enorme brecha de la desigualdad.

Ya para terminar, quiero señalar que ahora que se reactive la vida y las personas poco a poco podamos salir y regresar a nuestras actividades, uno de los retos que tendremos será lograr construir de manera colectiva nuevas y mejores formas de convivencia, basadas en el reconocimiento, respeto y observancia de los derechos humanos de las PAM, la comunalidad, la inclusión y la igualdad de oportunidades. No podemos pretender regresar como si nada haya pasado y continuar con las mismas prácticas edadistas, no podemos pretender que sea así, ni moral ni éticamente.

REFERENCIAS

Bauman, Zygmunt

2015 *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. PAIDOS. México.

Bazúa, Rodrigo

2020 ¿Por qué los jóvenes mexicanos se mueren más de COVID-19 que en el resto del mundo y qué hacer al respecto? *Revista Nexos*, 10 de agosto. <https://redaccion.nexos.com.mx/?p=11821&fbclid=IwAR00sWZ96DZrWUcxJdCy-1LB-9WuKSyXH_OiK51d-WedEanL2YAhCCmmy8Y>. Consultado el 10 de agosto de 2020.

Butler Robert N.

1969 *Age-Ism: Another form of bigotry*. <http://www.romolocapuano.com/wp-content/uploads/2017/03/Butler_Age-ism.pdf>. Consultado el 12 de junio de 2021.

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

2020 *Informe de Pobreza y Evaluación 2020*. CONEVAL. <https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Documents/Informes_de_pobreza_y_evaluacion_2020_Documentos/Informe_Chiapas_2020.pdf>. Consultado el 10 septiembre 2020.

Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED)

2010 *Encuesta Nacional de Discriminación en México 2010*. CONAPRED. <<https://www.lavanguardia.com/vida/20200818/482903514942/medicos-sin-fronteras-residencias-coronavirus.html>>. Consultado el 12 de agosto del 2020.

Cuevas Valenzuela, Hernán

2015 *Precariedad, precariado y precarización: un comentario crítico desde América Latina a The Precariat. The New Dangerous Class de Guy Standing. Polis (Santiago)* 14 (40): 313-329. <<https://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682015000100015>>. Consultado el 5 de agosto de 2020.

Fericgla, Josep M

1992 *Envejecer. Una antropología de la ancianidad*. Anthropos. Barcelona.

Iacub, Ricardo y Claudia Josefina Arias

2010 El empoderamiento en la vejez. *Journal of Behavior, Health & Social Issues*, 2 (2): 25-32. ISSN: 2007-0780. <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=2822/282221720003>>. Consultado el 20 de agosto de 2020.

Iacub, Ricardo

2020 Los riesgos en las personas mayores. *El Clarín*. <https://www.clarin.com/opinion/riesgos-personas-mayores_0_RALMfsP6p.html>. Consultado el 22 de abril de 2020.

Kenneth F. Ferraro, Kenneth F. and Tetyana Pylypiv Shippee

2009 Aging and cumulative inequality: how does inequality get under the skin? *The Gerontologist*, 49 (3): 333-343.

Klein, Alejandro y Marcela Ávila-Eggleton

2015 Ciudadanización y descuidanización de los adultos mayores: El proceso electoral de 2012. *Sociológica (México)*, 30 (86): 131-166. <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732015000300005&lng=es&tlng=es>. Consultado el 23 de septiembre de 2020.

La Vanguardia

2020 Médicos sin fronteras sobre las residencias: Puertas cerradas y personas golpeando, suplicando salir. *La Vanguardia*, 18 de agosto. <<https://www.lavanguardia.com/vida/20200818/482903514942/medicos-sin-fronteras-residencias-coronavirus.html>>. Consultado el 18 de agosto de 2020.

Makita, Meiko

2015 Familia, cambios sociales y políticas públicas en el contexto del envejecimiento poblacional. Retos emergentes y nuevas direcciones para Japón, en *Japón después de ser el número uno. Del alto crecimiento al rápido envejecimiento*, Víctor López Villafañe y Carlos Uscanga (coords.). Siglo XXI editores. México.

Mateo, José

2020 Madrid atribuye el virus a la muerte de 4260 residentes en centros de ancianos y personas mayores de edad. *El País*. <<https://elpais.com/espana/madrid/2020-04-08/4750-ancianos-mueren-en-las-residencias-de-madrid-en-el-ultimo-mes.html>>. Consultado el 4 de septiembre de 2020.

Mendizábal Bermúdez, Gabriela (coord.)

2014 *Envejecimiento poblacional y protección social. Vol. II: Estudios internacionales.* Fontamara/Universidad Autónoma del Estado de Morelos. México.

Minois, Georges

1987 *Historia de la Vejez. De la Antigüedad al Renacimiento.* Nerea Ed. Madrid.

Oliveri, María Laura

2020 Coronavirus y personas mayores: un grupo altamente vulnerable, en *Gente Saludable*. <<https://blogs.iadb.org/salud/es/coronavirus-y-adultos-mayores/>>. Consultado en julio de 2020.

Organización Mundial de la Salud (OMS)

2020 *Preguntas y respuestas sobre la enfermedad Coronavirus.* <<https://www.who.int/es/emergencias/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public/q-a-coronaviruses>>. Consultado el 3 de agosto de 2020.

2021 *Global Report on Ageism.* <<https://www.who.int/teams/social-determinants-of-health/demographic-change-and-healthy-ageing/combating-ageism/global-report-on-ageism>>. Consultado el 16 de junio del 2021.

QMAYOR Magazine

2020 Chile advierte de prejuicios asociados a la vejez ante el COVID-19. *QMAYOR Magazine*. <<https://www.qmayor.com/sociedad/prejuicios-vejez-coronavirus/>>. Consultado en agosto del 2020.

Reyes Gómez, Laureano

2002 *Envejecer en Chiapas, Etnogerontología Zoque.* IEI-Universidad Autónoma de Chiapas, Chiapas.

Reyes Gómez, Laureano y Susana Villasana Benítez

2010 Los estudios sociales de vejez en población indígena, en *Envejecimiento Humano. Una Visión Transdisciplinaria.* Secretaría de Salud/INGER. México. <https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/48972190/00_LIBRO_ENVEJECIMIENTO_HUMANO_2012.pdf?1474330356=&response-content-disposition=inlin e%3B+filename%3DLIBRO_ENVEJECIMIENTO_HUMANO.pdf&Expires=1623264776&Signature=JM52EghabXbX78kINKDJ1YrKbR5NdnB7COGhrtO-s~r~9m8Q954XTp3hyH~UngFOUre10JV-UvdNnWY6nXc-MlgX5LkuEEv2BJPBw783bEnKAonac5ku-tMGxecDgdMHBXNc6VE m43MMuYfZQbPyZZStdk6Se-K8G4L6D9Sb-KhtY9ICY9~FJKultFBo jIFM4EmecCqSkyCfG5HSxJv619KE9n4eQHs4GD5HiA4m30Y2jFDJl5-ZFjPZTPtGDVE6yVxhJsCuBSGZl8GxuOotp5-fzPfpYgyEu6sa3NtH796R ATcKncOGkh3A4~IA3y4ze7t~73OfwT6~eSkDg__&Key-Pair-Id=APKA JLOHF5GGSLRBV4ZA#page=337>. Consultado el 6 de abril de 2021.

Robles Silva Leticia et. al.

2006 *Miradas sobre la vejez. Un enfoque antropológico.* El Colegio de la Frontera Norte/Plaza y Valdés. México.

Ronzón Hernández, Zoraida et. al.

2017 *Vejez y Vulnerabilidad. Retratos de casos y perfiles de estudio en contextos diversos: grandes regiones, localidades rurales y territorios migrantes.* UAEM/Gedisa. Estado de México.

Santoro, Estefanía

2020 *Cuarentena: la feminización de la vejez. El riesgo de ser vieja no es sólo la pandemia,* 17 abril 2020. <<https://www.pagina12.com.ar/259859-el-riesgo-de-ser-vieja-no-es-solo-la-pandemia>>. Consultado el 2 de agosto del 2020.

Segato, Rita

2019 *Pedagogía de la Crueldad. Revista de la Universidad de México,* noviembre. <<https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/9517d5d3-4f92-4790-ad46-81064bf00a62/pedagogias-de-la-crueldad>>. Consultado el 2 de agosto del 2020.

Vázquez, Felipe (comp.)

2003 *Contando nuestros días. Un estudio antropológico sobre la vejez.* CIESAS. México.

Vázquez, Felipe

2017 *La vulnerabilidad como experiencia de vida, en Vejez y Vulnerabilidad. Retratos de casos y perfiles de estudio en contextos diversos: grandes regiones, localidades rurales y territorios migrantes.* UAEM/Gedisa. Estado de México.

Yúmari y COVID-19

Reflexiones etnográficas sobre la ritualidad rarámuri urbana

Marco Vinicio Morales Muñoz*

CONACYT-INAH/EAHNM

RESUMEN: *La pandemia del COVID-19 ha tenido efectos en casi todos los países y contextos alrededor del mundo y los pueblos indígenas no han sido la excepción. El caso de la población rarámuri en Chihuahua muestra también una serie de vertientes que posibilitan el análisis antropológico para entender cómo se vive y afronta la actual emergencia sanitaria, las cuales incluyen tanto las acciones llevadas a cabo por el gobierno estatal, pasando por los temas económicos y de empleo, o la violencia de género que se incrementó debido el confinamiento, hasta la ritualidad puesta en práctica para prevenir los contagios. Y es justamente este último eje al que está dedicado el artículo, cuyo objetivo es comprender por qué la población rarámuri, residente en asentamientos congregados en la ciudad de Chihuahua, recurren a su tradición y ritualidad, de manera específica al yúmari, para evitar contagiarse de coronavirus.*

PALABRAS CLAVE: *COVID-19, rarámuri, yúmari, ritualidad, indígenas urbanos.*

Yúmari and COVID-19. Ethnographic reflections on urban Rarámuri rituality

ABSTRACT: *The COVID-19 pandemic has had effects in almost all countries and contexts around the world; indigenous peoples have not been the exception. The case of the Rarámuri population in Chihuahua provides a series of aspects that allow an anthropological analysis to understand how the current health emergency is experienced and faced in this community, including both the actions carried out by the state government, alongside the economic and employment issues, as well as the gender violence that has increased due to the resulting confinement, and the rituality*

* mvmorales@conacyt.mx

Fecha de recepción: 15 de diciembre de 2020 • Fecha de aprobación: 12 de julio de 2021 1

put into practice to prevent infections. It is precisely this last axis to which the article is dedicated, the objective of which is to understand why the members of the Rarámuri community, residing in settlements congregated in the city of Chihuahua, have resorted to their tradition and rituality, and more specifically to the yúmari rite, to avoid being infected with coronavirus.

KEYWORDS: COVID-19, Rarámuri, yúmari, rituality, urban indigenous.

INTRODUCCIÓN

*Ké majá, ké majá
Mojé towí, mojí tewé
Cháti naulí, cháti naulí
Moo'koólami kókoli
Napawíka saéribó, napawíka saéribó
Moo'koólami kókoli¹*

La pandemia del SARS-COV-2, mejor conocido como COVID-19 o coronavirus, ha tenido diversos efectos entre todas las poblaciones a lo largo y ancho de México, incluidos los sectores indígenas. El caso abordado en este artículo corresponde al de la población rarámuri o tarahumara residente en la ciudad de Chihuahua, entre la cual se evidencian diversas situaciones y problemáticas que han afrontado, además del contagio y las defunciones acaecidas por el COVID-19, como el desempleo, el aumento en la violencia de género o las exigencias escolares derivadas de las políticas de educación a distancia que devienen en el reforzamiento de las desigualdades estructurales a las que esta población ha estado sujeta durante muchos años.

Dichas situaciones están ocurriendo entre la población rarámuri residente en un conjunto de asentamientos congregados que, en un proceso de intervención institucional de poco más de seis décadas, se ha conformado en diferentes puntos de la capital del estado, particularmente en las periferias [Morales 2013, 2020]. Actualmente existen 17 asentamientos en los

¹ Martín Makawi Chávez. Canción Moo'koólami kókoli. (El bicho coronado —coronavirus—): “No temas, tú niño, tú niña. A la fea enfermedad. El bicho coronado (coronavirus). Juntos enfrentaremos, al bicho coronado (coronavirus)”. Marco Vinicio Morales Muñoz (trad.). <<https://www.facebook.com/martinmakawi.chavez/videos/175382257308516>>. Consultado el 22 de julio de 2020.

que vive una población aproximada de 2 500 personas [COEPI 2017]² y es en algunos de ellos donde he podido conocer no sólo los problemas a los que se están enfrentando debido al COVID-19, sino también la manera en cómo tratan de resolverlos. Las respuestas a las condicionamientos materiales y estructurales derivados de la pandemia han requerido esfuerzos individuales, familiares e institucionales con la intención de paliar la carencia de recursos. Pero además de ello, basados en la tradición, también se han organizado colectivamente para realizar rituales de *yúmari* y con ello evitar tanto la enfermedad del coronavirus, como todos los males que está acarreado.

Es importante destacar que la vida ritual y festiva es un rasgo que se reproduce en varios de los asentamientos congregados en la ciudad de Chihuahua. Fiestas como la Semana Santa o la Virgen de Guadalupe y el ciclo invernal de matachines son las más grandes, vistosas y públicas, además mantienen el esquema y organización general de las realizadas en los pueblos de la Sierra Tarahumara, pero hay celebraciones más íntimas que se realizan al interior de las viviendas o en espacios discretos, las cuales están vinculadas a los procesos de salud, enfermedad y muerte [Morales 2013, 2020].³ Entre todas ellas se encuentra el ritual de *yúmari* en el que participan las familias y el grupo colectivo amplio de cada asentamiento de acuerdo con sus posibilidades.

El *yúmari*, también llamado *tuguri*, *tutuguri* o *rutuguri*, es una celebración ancestral que, de acuerdo con diferentes mitos, narrativas y exégesis, tanto en la Sierra y como en los asentamientos urbanos, evidencia la comunicación que esperan entablar los rarámuri con su deidad principal, *Onorúame*, por motivos petitorios y de agradecimiento en varias dimensiones de la vida, como la agrícola, la pecuaria, la salud, el trabajo y el bien-

² El XIII Censo de Población y Vivienda 2010 del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) registró un total de 4 407 hablantes de lengua rarámuri en la ciudad de Chihuahua, mientras que la Encuesta Intercensal 2015 de la misma institución registró un total de 6 419 hablantes de lengua indígena mayores de 5 años, entre la que se encuentra la rarámuri pero no ofreció la información específica para cada lengua.

³ En los asentamientos, las fiestas y rituales se reproducen como señales, prácticas y emblemas de diferencia que responden a las orientaciones de valores básicos subyacentes a su cultura rarámuri, siguen arraigadas y significan momentos de suma importancia para la reafirmación de su identidad en el contexto urbano, además de representar tiempos de convivencia, recreación e intercambio social y cultural. Cabe destacar que, en estos lugares congregados, están ocurriendo una serie de transformaciones que llevan a las mujeres a asumir posiciones que antes tenían restringidas dentro de la esfera ritual y festiva, evidenciando una resignificación de los roles y relaciones de género, así como la construcción de las subjetividades de esta dimensión.

estar general, a partir del sacrificio y ofrecimiento de alimentos, bebidas, cantos y danzas. Sobre este último aspecto puede decirse que el *yúmari* es tanto una danza deprecatoria como una danza de agradecimiento [De Velasco 1987: 136].

Con todo ello, el artículo plantea el objetivo de comprender por qué la población rarámuri residente en los asentamientos congregados de la ciudad de Chihuahua recurren a su tradición y ritualidad, de manera específica *yúmari*, para evitar contagiarse de coronavirus y contrarrestar los males que está acarreado, no sólo entre los miembros de este grupo, sino también en la población general, partiendo del supuesto de que las celebraciones organizadas en algunos de estos lugares congregados muestran un proceso de actualización de las formas culturalmente adecuadas para la prevención de las enfermedades y la atención de la salud.

La metodología empleada en la investigación es de corte cualitativo, basada en una etnografía realizada desde el confinamiento, debido a la imposibilidad de atender el trabajo de campo habitual, en la que recurrí a las llamadas telefónicas, a la información de diferentes medios de comunicación en internet, así como a las notas y actividades de algunas dependencias del gobierno estatal publicadas en diversas plataformas digitales; además, al iniciar el mes de septiembre tuve la oportunidad de entrevistar a una mujer, quien ocupa el cargo de *siríame* o gobernadora rarámuri en uno de los asentamientos. De manera particular, las llamadas telefónicas las realicé con amistades y conocidos residentes en cinco de estos lugares de residencia congregados: El Vergel, Los Manzanales, El Divisadero, La Sierra y El Manantial.⁴

PANDEMIA DE CORONAVIRUS ENTRE LA POBLACIÓN RARÁMURI URBANA

El primer caso de coronavirus registrado en el estado de Chihuahua se dio a conocer el 17 de marzo de 2020, de manera específica en la ciudad fronteriza de Juárez.⁵ La situación puso en alerta a la población y al gobierno del estado dando muestras de un sentimiento generalizado de que la enfermedad finalmente había llegado a la entidad. Los medios de comunicación

⁴ Los nombres son ficticios para conservar anónima la identidad de estos asentamientos y de las personas con las que platicué debido a que, al identificarlos, quedaría expuesta la información sobre los lugares dónde se organizaron los rituales de *yúmari* en un contexto en el cual las autoridades sanitarias del gobierno mexicano urgían al llamado del confinamiento y a mantener lo que llamaron la Jornada Nacional de Sana Distancia para evitar la propagación del SARS-COV-2.

⁵ *La Jornada*. <<https://www.jornada.com.mx/ultimas/estados/2020/03/17/confirman-primer-caso-de-covid-19-en-chihuahua-3748.html>>.

también informaron sobre el primer caso en la insigne Sierra Tarahumara el 21 de abril, en el municipio de Guachochi y, aunque las autoridades sanitarias no especificaron más datos de la persona,⁶ el tema comenzó a vincularse con la población rarámuri y *o'ódami* local, pues en dicho municipio tiene una población indígena de más del 50% [INEGI 2015]. En relación con los contagios y consecuencias de la pandemia que derivarían en este sector de la población, no sólo en la Sierra sino en todo el estado, las notas informativas, las cifras y problemáticas diversas comenzaron a circular por los medios de comunicación y plataformas digitales, por ejemplo, hasta el 2 de septiembre de 2020, la Comisión Estatal para los Pueblos Indígenas (COEPI), dependencia del gobierno de Chihuahua, registró un total de 59 casos positivos de SARS-COV-2 y 27 defunciones entre la población indígena de Chihuahua (cuadro 1) [COEPI 2020].

Cuadro 1. COVID-19. Relación comparativa de población general y población indígena en Chihuahua. Corte al 2 de septiembre de 2020.

	Positivo SARS-COV-2	Negativo SARS-COV-2	Sospechosos	Total Estudiados	Defunciones
Total Estado	11 981	8 639	3 108	23 728	1 169
Población Indígena	59	107	1	167	27

Fuente: *Análisis COVID-19*. 2 de Septiembre de 2020. Departamento de Asistencia Social de la Comisión Estatal para los Pueblos Indígenas (COEPI).

De las cifras registradas por la institución podrían derivarse distintos análisis e inferencias que enriquecerían la discusión estadística. No obstante, lo que aquí interesa es profundizar la manera en cómo la población rarámuri que reside en algunos asentamientos urbanos, vive y experimenta la pandemia en la cotidianidad, conocer cuáles son los principales retos a los que se enfrenta, cuáles son las estrategias y respuestas que han generado desde los grupos familiares o colectivos más amplios, o cuál ha sido la

⁶ *Raichali noticias*. <<https://raichali.com/2020/04/21/solicitan-apoyos-para-la-sierra-por-covid-19-hoy-se-confirio-el-primer-caso/>>.

política del gobierno de Chihuahua para atender las necesidades de este sector de la población en el actual contexto sanitario.

Sobre el último punto, debo señalar que, en días posteriores al inicio de la Jornada de Nacional de Sana Distancia decretada por la federación hacia el 23 de marzo, el gobierno de Chihuahua anunció el que denominó “Plan Emergente de Apoyo y Protección a la Salud, Empleo e Ingreso Familiar”,⁷ cuyo objetivo proyectado fue la contención del impacto económico y sanitario ocasionado por el COVID-19 en el estado de Chihuahua, apoyando con acciones en los rubros de salud, alimentación, empleo temporal, entre otras, y en el que estuvieron involucradas varias dependencias como la Secretaría de Salud, la delegación estatal del Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF), la Secretaría de Desarrollo Social, o la Comisión Estatal para los Pueblos Indígenas.

Debido a que la COEPI tiene un trabajo directo con la población indígena, las acciones puntuales que realizó se encaminaron a la entrega de paquetes alimentarios y de limpieza a familias rarámuri, mazahua y otomí en localidades rurales y urbanas de los municipios de Chihuahua, Parral, Cuauhtémoc, Juárez, Casas Grandes, Meoqui, Delicias, Camargo, Coyame, Rosales, Guachochi, Bocoyna, entre otros; también se dio a la tarea de elaborar materiales didácticos en lengua rarámuri y ó’dami alusivos a los síntomas, cuidados preventivos y medidas de atención del COVID-19, y de igual manera destinó recursos a proyectos de empleo temporal.⁸

Por el momento resulta complejo determinar el impacto de dichas acciones entre la población rarámuri de la ciudad de Chihuahua, principalmente por la restricción para realizar trabajo de campo como consecuencia del confinamiento y la sana distancia necesarias para prevenir los contagios. No obstante, a través de llamadas telefónicas con amigos y conocidos, mujeres y varones rarámuri que viven en diferentes asentamientos, entrevistas en diversos medios de comunicación, inclusive foros virtuales en los que participaron mujeres de este grupo, pude conocer algunos testimonios que dan cuenta de las vivencias, dificultades y respuestas experimentadas. Por ejemplo, en agosto, el gobierno del estado de Chihuahua y la COEPI organizaron el conversatorio virtual titulado “Pueblos Indígenas: retos y

⁷ Plan Emergente de Apoyo y Protección a la Salud, Empleo e Ingreso Familiar. <<https://politicadigital.gob.mx/convocatorias/PlanEmergentedeApoyoyProtecciondelaSaluddelEmpleoyelIngresoFamiliar.pdf>>, publicado el 3 de abril de 2020.

⁸ Comisión Estatal para los Pueblos Indígenas. Facebook. <<https://www.facebook.com/search/top?q=comisi%C3%B3n%20estatal%20para%20los%20pueblos%20ind%C3%ADgenas>>.

estrategias para la nueva realidad”,⁹ en el que algunas gobernadoras expusieron las problemáticas que se viven derivados del contexto de pandemia, como lo evidencia el siguiente testimonio de Reyna, gobernadora¹⁰ del asentamiento Ladrillera Norte [Morales 2013]:

Ha estado muy difícil en las colonias, sin salir, las señoras que trabajan en casa pues las han desocupado, están sin trabajar y ha sido muy difícil en verdad, este 2020, con este COVID-19. Es muy triste ver a las familias ahorita que no están trabajando, con los gastos y todo eso pues están pidiendo para las escuelas [...] Y también es muy triste que no podemos salir a vender nuestras artesanías, pues de ahí es de donde sacábamos para la comida, para salir adelante con los gastos, porque somos mujeres indígenas luchistas. Y tener nuestro mandado ahorita ha sido pesado, no tener ni para comprar ni una carnita, para hacer un caldito para nuestros niños [...] Sí nos han llegado despensas a los asentamientos y no nomás del gobierno, también nos han llevado donaciones de parte de asociaciones, gentes, voluntarios que nos han llevado despensas para las familias.¹¹

El testimonio coincide con lo que me comentó María, la gobernadora del asentamiento Los Manzanales en una llamada telefónica, pues, a través de una asociación religiosa, algunas mujeres de ese lugar han podido intercambiar sus artesanías por despensas y víveres, además de que dicha asociación también les compartió información relativa al coronavirus. Lo señalado por Reyna y María puede entenderse en el marco de la intervención institucional a la que han estado sujetos los asentamientos rarámuri y que ha sido analizado en algunas investigaciones antropológicas previas [Morales 2013, 2020; Martínez 2015; Solorio 2018; Servín 2001; Ramos 1997; Iturbide *et al.* 1991], las cuales evidencian el ajeño interés de diferentes organismos, tanto gubernamentales, como empresariales y asociaciones civi-

⁹ Gobierno de Chihuahua. Facebook. <<https://www.facebook.com/gobiernochihuahua/videos/342431066911236>>.

¹⁰ En el mismo proceso de intervención institucional ocurrido durante la creación de los asentamientos, a partir de los años noventa del siglo xx se fueron instituyendo los cargos principales del gobierno rarámuri a saber, los de *siríame* o gobernadores indígenas. A partir de la primera década del xxi, dichos puestos están siendo ocupados principalmente por mujeres, evidenciando un proceso de posicionamiento y visibilización en la dimensión de género [Morales 2018, 2020] y actualmente los 17 asentamientos cuentan con alguna *siríame*.

¹¹ Gobierno de Chihuahua. Facebook. <<https://www.facebook.com/gobiernochihuahua/videos/342431066911236>>.

les, por generar condiciones que favorezcan la vida de las y los rarámuri en la urbe, y cuyo trabajo se transformó a lo largo de los años, remontándose a la década de los cincuenta del siglo xx.

Además de la relación estado-pueblos indígenas ejemplificadas anteriormente, los comentarios de Reyna también nos muestran algunos de los retos y dificultades que experimenta la población rarámuri en el actual contexto de pandemia, identificando al menos tres de ellos [Morales 2019, 2020]: el empleo,¹² las actividades escolares en casa y la violencia de género. En este sentido, el testimonio de Liliana, joven gobernadora del asentamiento Colonia Tarahumara, coincide con el de Reyna al señalar puntos en común y que sintetizan los comentarios que me han dicho los habitantes y gobernadoras de los asentamientos Los Manzanales, El Divisadero, El Vergel, La Sierra y El Manantial:

Como representante de la Red de Mujeres *Pagótame Tibúame*¹³ hemos hecho varias encuestas gracias a que la mayor parte de la mujeres que estamos en esta red somos gobernadoras de algunas comunidades indígenas de 10 asentamientos. Y son diferentes factores los que se nos han presentado: violencia, problemas con la educación, problemas con los trabajos. Con cuestiones de trabajo en muchas ocasiones las señoras [rarámuri encuestadas] nos decían: “que me descansó la señora [la empleadora] porque dice que me la mantengo en el camión y pues dice que no quiere que se vaya a contagiar”. Algunas [empleadoras] sí las apoyaban con despensas o con la mitad del pago, pero en algunos casos no, simplemente le dicen “sabe qué, ya no venga y ya, ya no se presentan y a ver cómo le hacen” [...] En cuestión de la escuela también es muy difícil porque [los docentes] les mandan todo por *Whatsapp*, dicen que se conecten en internet o que vean en la tele. Entonces son cosas muy difíciles porque muchas ni siquiera saben escribir. Las mamás dicen “bueno ¿cómo voy a apoyar a mi hijo si yo ni siquiera fui a la escuela, si yo ni siquiera tengo un teléfono para

¹² Morales realizó un análisis del trabajo y las actividades económicas a las que se dedican mujeres y hombres rarámuri en la ciudad de Chihuahua, destacando, principalmente, el empleo doméstico y la venta de artesanías en el caso de las mujeres, así como la albañilería en el de los varones.

¹³ La Red de Mujeres Indígenas *Pakótame Tibúami* es un proyecto de empleo temporal coordinado por la Unidad de Género de la COEPI en el marco del “Plan de Salud, Empleo e Ingreso Familiar” del gobierno de Chihuahua. Entre mayo y septiembre de 2020, 25 mujeres rarámuri de 10 asentamientos y/o comunidades indígenas conformaron la Red *Pakotami Tibua'mí* (cuidando a la comunidad), cuya función es la de prevenir la violencia de género que se incrementó por las medidas de aislamiento social ante la contingencia sanitaria del COVID-19.

acceder a internet?” [...] Yo creo que también a raíz de eso ha habido varios problemas, varias discusiones, violencia en la familia. En la violencia es más la frustración que tienen algunas familias por lo mismo de que no tienen dinero, de que las descansan del trabajo y dicen “pues bueno, ¿cómo le vamos a dar de comer a la familia?”. Entonces son sí ha sido muy difícil para algunas mamás de las comunidades, ha sido bastante frustrante. Pero bueno, pues como comunidad tratamos de apoyar, de buscar los apoyos, de ver de qué manera poder sobrellevar todo y salir adelante.¹⁴

De acuerdo con lo que me comentaron las personas de los otros cinco asentamientos, el cese en el trabajo afectó a quienes laboran en el empleo doméstico de limpieza, en las maquilas y en la albañilería. Por ejemplo, en el asentamiento El Manantial señalaron que “a los hombres los descansaron, primero les escalonaron el trabajo, pero después los finiquitaron en la maquila. A otros los descansaron pagándoles medio tiempo, pero ya no los contrataron”; en la albañilería “algunos (varones) dejaron de trabajar, y a otros les pagaron medio tiempo y luego ya no trabajaron”; y a las mujeres dedicadas al empleo doméstico “las descansaron, pero a otras les pagaron la mitad unas semanas y después ya no”. Y quienes se dedican al trabajo de las artesanías, si bien no dependen de empleadores, refirieron que “no han salido a vender, pero por necesidad de repente salen, pero con miedo a contagiarse del coronavirus”.

Considerando el escenario descrito, la población rarámuri también ha respondido a las dificultades derivadas de la pandemia. Y justamente una de las actividades a la que se dieron a la tarea algunas mujeres para sobrellevar los problemas económicos fue la elaboración de cubrebocas. Para ello, y de manera distintiva, utilizaron las mismas telas con las que elaboran sus vestidos “tradicionales”, inclusive algunas lograron añadir algunos diseños clásicos de la indumentaria rarámuri, ya sea en tela o también a través de los bordados. En la ciudad de Chihuahua se organizaron varias agrupaciones de artesanas como *Bikiyá Sopori* o el taller de costura del asentamiento El Vergel. Inclusive otros dos grupos de artesanas, *Kusá* y *Sinibí Jipé*, en los que trabajan mujeres de los asentamientos señalados junto con mujeres no indígenas en la elaboración de ropa con diseños rarámuri, también comenzaron a elaborar cubrebocas; cabe destacar que *Sinibí Jipé* estableció un contrato con una aerolínea nacional para surtirla de dichas prendas destinadas a sus pasajeros.

¹⁴ Gobierno de Chihuahua. Facebook. <<https://www.facebook.com/gobiernochihuahua/videos/342431066911236>>.

YÚMARI

Las respuestas para enfrentar la situación de pandemia también se han manifestado en el orden de la tradición rarámuri, pues en cada uno de los asentamientos El Vergel, Los Manzanales, El Divisadero y Los Arrozales sus residentes, a partir del mes de mayo, se han organizado para realizar rituales de *yúmari* como una medida para protegerse de la enfermedad y los contagios por coronavirus, y en el asentamiento La Sierra están tratando de organizar uno más. En síntesis, dicha ceremonia tiene el objetivo de solicitar o agradecer a las deidades por la salud, el trabajo y el bienestar general, ofreciendo un sacrificio animal, cantos, danzas, alimentos y *batari*,¹⁵ de manera particular a *Onorúame*, “el que es padre” en lengua rarámuri.

En la Sierra Tarahumara, esta festividad ha sido descrita en un conjunto de textos producidos en poco más de 100 años, considerando las descripciones de exploradores y etnógrafos de finales del siglo XIX y principios del XX [Lumholtz 1994; Zabel 2016; Bennett *et al.* 1986], las aportaciones de la orden jesuita vinculada al trabajo misional en la Tarahumara [De Velasco 1987; Robles 1994], el análisis de historiadores y antropólogos que abordan diferentes tópicos de la vida rarámuri [Kennedy 1970; González 1982; Heras 1995], los testimonios y narrativas mitológicas recopiladas en diferentes localidades de la Sierra [Gardea *et al.* 1998; Servín 2015], hasta las investigaciones de los últimos años centradas en la vida ritual de este grupo, y de manera específica en el *yúmari* [Pintado 2005, 2012; Garrido 2006; Bonfiglioli 2008; Coyle 2008; Herrera 2008], incluida una que contempla dicha festividad entre los pima [Oseguera 2013].

Los últimos trabajos citados contienen información etnográfica de gran relevancia para el estudio del *yúmari*, y algunas de ellas perfilan análisis antropológicos llamativos que enfatizan, por ejemplo, la importancia de las fiestas en la persistencia cultural rarámuri; la articulación del ritual con el ciclo agrícola; el papel de la danza para comprender la cosmología; la ubicación del *yúmari* dentro de un complejo ceremonial común que incluye a distintos grupos etnolingüísticos del noroeste mexicano; los significados estructurales, funcionales y situacionales de la fiesta, así como sus implicaciones identitarias y políticas; o las representaciones culturales y la información que se transmiten durante la acción ritual.

Todas las investigaciones, testimonio y narrativas referidas, incluidas mis observaciones en la Sierra y en los asentamientos urbanos, evidencian

¹⁵ *Batari* o *sowiki* es una bebida ritual elaborada con maíz germinado, molido, cocido y fermentado. *Tesgüino* es el término castellanizado para designar a la bebida.

un patrón común en cuanto al objetivo, la forma en que se realiza el *yúmari*, su estructura, los elementos constitutivos, los actores, las coreografías y melodías, los instrumentos y objetos rituales, así como los motivos por los cuales se lleva a cabo, los cuales sintetizo en el cuadro 2.¹⁶ Cada elemento del conjunto ritual tiene su propia profundidad práctica y simbólica, pero voy a centrarme en el relacionamiento recíproco y la comunicación entre los *rarámuri* y *Onorúame* porque es la dimensión que me posibilita un primer acercamiento analítico para comprender su realización como forma de protección ante el coronavirus en la ciudad de Chihuahua.

Cuadro 2. Síntesis de elementos característicos del *yúmari*.

Elemento	Descripción breve
Finalidad	Ritual propiciatorio y de agradecimiento a <i>Onorúame</i> por lluvias, buenas cosechas, salud, evitar enfermedades, bienestar general, cuyo objetivo es mantener una relación de reciprocidad equilibrada ofreciéndole comida, bebida, cantos y danzas.
Dirigente	<i>Wikaráame</i> o cantador; también llamado <i>sewáame</i> por el uso de una sonaja que agita con la mano derecha para marcar el ritmo.
Cantos	Ininteligibles, estribillos repetitivos de conocimiento exclusivo.
Espacio ritual	<i>Awíłachi</i> , "lugar de danza" orientado por una cruz, "vestida" con telas y collares, situada al oriente. Pueden ser tres cruces.
Tipo de danza	<i>Rutuguri</i> o <i>yúmari</i> . Coreografías lineales en dirección este-oeste, circulares y serpenteantes al interior del <i>awíłachi</i> .
Animales sacrificados	Vacas, chivas, pollos, ardillas, pescados.
Alimentos y bebidas ofrendados	Carne de animal sacrificado, tortillas, <i>batari</i> o tesguino.
Danzas asociadas	Matachín y/o <i>paskol</i> (música de violín y guitarra).
Imágenes religiosas asociadas	Virgen de Guadalupe colocada detrás o a un lado de la cruz.
Organización y participantes	Familias, varios grupos de familias y colectividad más amplia.

¹⁶ Para un mayor detalle de todos los elementos, características y análisis del *yúmari* sugiero revisar las obras referidas.

Curación final de los participantes	A cargo del <i>owirúame</i> o curandero quien usa un cuchillo; es auxiliado por un grupo de ayudantes, varones y mujeres.
Medicinas en la ofrenda y usadas posteriormente	Soluciones líquidas de <i>Meke</i> (agave), <i>chuchupate</i> , palo amarillo, entre otras, así como <i>batari</i> , incienso, agua de manantial.
Distribución de alimentos	Al final se distribuye la comida entre los asistentes, atendiendo de manera particular a los especialistas rituales.
Duración	Desde el anochecer hasta el medio día siguiente, aunque también suelen iniciar y realizarse durante el día.

Fuente. Elaboración del autor a partir de información de campo y la revisión bibliográfica.

En ese sentido, debo subrayar que, mitológicamente, el *yúmari* remitiría a los orígenes de los tiempos, cuando los rarámuri establecieron relación con *Onorúame*, simbolizado a través de un acuerdo de reciprocidad en el que ocupan un lugar central el sacrificio de animales, los alimentos, las danzas y los cantos ofrendados. Esto se ha registrado en diversos testimonios recopilados por Juan Gardea y Martín Chávez [1998] en varias localidades rarámuri de la Sierra Tarahumara, los cuales indican, por ejemplo, que:

Onorúame le dio a la gente los animales, chivas, reses, para bailar *yúmari* y así fue como nació la danza del *yúmari* o *tutuburi*... Desde entonces siempre bailamos, porque si no lo hacemos se vuelve a apagar el sol y se acaba el mundo... [op. cit. p. 22]. Cada vez que hacemos una fiesta es porque *Onorúame* así lo pide, a veces baja un enviado a pedir la fiesta, puede que alguien de la comunidad lo sueñe... se debe hablar con un curandero sabio para ver cómo calmar la ira de *Onorúame* por desobedecer su mandato... [op. cit. p. 80]; aún bailamos el *tutuburi*, aún ofrecemos nuestros alimentos, sacrificamos a nuestros animales y ofrecemos *batari*... Para nosotros esta es la relación con el *Onorúame* [op. cit. p. 85]. El *tuburi* es la manera que usamos para agradecer, pedir perdón y ponernos en paz con *Onorúame*. Si no lo hiciéramos así él se enojaría... dejaría que los males que hay en esta tierra nos acabaran. Por eso cuando bailamos le ofrecemos nuestros animales, nuestras cosechas, pues nos lo prestó él mismo [op. cit. p. 87].

RITUALIDAD Y PANDEMIA

Tal como en la Sierra, el *yúmari* en los asentamientos urbanos involucra el ofrecimiento ritual de cantos, danzas, alimentos y *batari* a *Onorúame*, así como la redistribución posterior de los dos últimos entre los asistentes. En cuanto a los alimentos, por ejemplo, los residentes del asentamiento El Vergel hicieron una colecta de más de diez mil pesos para comprar una vaca, maíz para las tortillas y el *batari*, así como otros ingredientes para la elaboración del *tonaré*,¹⁷ mientras que en Los Manzanales ofrendaron carne de pollo y los demás alimentos y bebidas rituales. En estas fiesta, los animales primero fueron sacrificados frente a una cruz como dicta la tradición.

La cruz, ubicada al oriente, marca el espacio de comunicación y de ofrenda *Onorúame*, el cual consiste en un círculo con un diámetro que oscila entre los tres y cinco metros, aunque puede ser mayor, y que es nombrado *awílachi*, “lugar de danza”. En cada asentamiento un *wikaráame* dirigió los cantos y la danzas, marcando el compás con el sonido de una sonaja agitada con la mano derecha y ejecutando movimientos en dirección este-oeste, así como alrededor del *awílachi*, estableciendo de esta manera la comunicación ritual. Las danzas se realizaron toda la noche y continuaron hasta la mañana siguiente con la participación mujeres y varones, niñas y niños, quienes acompañaron *wikaráame* en sus coreografías al interior y alrededor del círculo ritual. En El Vergel, a las ejecuciones del *wikaráame*, también se sumó un grupo de mujeres que participó con danzas de matachín, dándole así mayor entusiasmo y colorido a la celebración.

Cuando todos los alimentos cocinados estuvieron listos se colocaron frente a la cruz, en una mesa en la que también se dispusieron distintas medicinas preparadas con plantas utilizadas en la parte final del ritual. Es usual que a la cruz se le “vista”, es decir se le colocan telas a manera de vestido, así como collares para adornarla como una representación de *Onorúame*. El tiempo de duración de las danzas es variable y se define por el número de vueltas o movimientos en el eje este-oeste que establece el cantador. Hacia la mañana, en cada asentamiento, el *owirúame* o curandero y sus ayudantes ofrendaron todos los alimentos y bebidas hacia los cuatro puntos del *awílachi* o círculo ritual. Y en la parte final de la celebración, el especialista realizó un conjunto de acciones curativas y preventivas alrededor de la cruz, asperjando las medicinas hacia los cuatro rumbos, así como administrándolas a

¹⁷ *Tonaré* es un cocido de res o chiva y cuya carne forma parte de la ofrenda ritual.

cada uno de los participantes.¹⁸ En esta parte, una acción fundamental del curandero es el *rimukapa* o “corte de hilos”, el cual se realiza al pasar un cuchillo sobre la cabeza de cada participante con la finalidad de romper un vínculo que los ata al mundo de arriba, al cielo,¹⁹ pues si dichos “hilos”, que crecen desde la cabeza, no son rotos de manera preventiva es probable que las personas enfermen.

El primer *yúmari* del que tuve conocimiento fue del asentamiento El Vergel, en mayo, cuando recibí una llamada telefónica de uno de sus residentes invitándome a cooperar con una cantidad de dinero para los gastos de la fiesta.²⁰ Juntar el monto necesario, particularmente destinado a comprar la vaca, tomó su tiempo y la celebración se realizó hasta el mes de junio. Durante esas semanas sostuve varias llamadas telefónicas con algunas personas de este lugar para enterarme de los pormenores de la organización de la fiesta. En resumen, me comentaron que dos curanderos (*owiríame*), residentes del asentamiento, tuvieron una comunicación onírica con *Onoríame*, quien les pidió de “darle de comer y hacer un *yúmari* para que se vaya el coronavirus”, pues en caso contrario la deidad “acabaría con todos, se los llevaría de aquí”. Por tal motivo, junto con la gobernadora del asentamiento organizaron una reunión para informar de la solicitud de la deidad al resto de las familias y personas.

Las llamadas con las amistades del Vergel me motivaron a entablar comunicación con personas de otros asentamientos y así fue que la gobernadora rarámuri de Los Manzanales, a quien conozco desde hace más de 10 años, me dijo que en el mes de abril ya habían organizado un *yúmari* en su asentamiento, además de haberse enterado de la realización de un ritual similar en Los Arrozales en mayo, ambos por la situación del coronavirus. De igual manera, a través de las indagaciones que estuve realizando, supe, por un lado, que en el asentamiento El Manantial tuvieron la intención de hacer un *yúmari* más, pero al final no se concretó y, por el otro, que en La Sierra sus residentes están en pláticas para organizar un ritual similar en las siguientes semanas.

¹⁸ Merrill habla del ritual básico de curación rarámuri, el cual “se realiza para mantener saludables a las personas sanas y para fortalecer a los enfermos de manera que puedan recuperarse” [Merrill, 1992 p. 209].

¹⁹ De acuerdo con concepción rarámuri el mundo está formado por tres pisos o niveles: el mundo de arriba, el plano terrestre o *Wichimboba* y el mundo de abajo [Merrill, 1992].

²⁰ En ese mismo mes, a través de otra llamada telefónica, también supe que se realizó un ritual de *yúmari* en un pueblo rarámuri ubicado en el sur del municipio de Carichí, en la Sierra Tarahumara.

Al igual que en El Vergel, en el asentamiento Manzanales la comunicación de *Onorúame* fue a través de los sueños, solicitando alimentos y la realización de la fiesta, pero en este caso fueron dos mujeres quienes recibieron el llamado, una de ellas la misma gobernadora. Ambas comentaron lo sucedido con un curandero, quien reconoció la capacidad onírica de las mujeres y estuvo de acuerdo con la realización del ritual, pues les dijo que “el *yúmari* lo hicieron cuando apareció la varicela, cuando llegó el sarampión y otras enfermedades de *chabochis*.²¹ El coronavirus es una enfermedad de los *chabochis*, pero hay que hacerlo [el ritual] para no enfermarse”.

Al iniciar septiembre, luego de más de un mes y medio de decretado el semáforo epidemiológico en color naranja para el estado de Chihuahua, tuve la oportunidad de entrevistar a la gobernadora del asentamiento La Sierra en torno al interés de realizar un *yúmari*. La charla entablada con ella sintetiza de alguna manera las motivaciones para la realización de la fiesta, las expectativas y el proceso de organización que implica una tarea de este tipo en los asentamientos rarámuri urbanos en un contexto que, como lo evidencian los primeros testimonios, económicamente ha afectado a la población rarámuri urbana.

Por lo mismo de la contingencia, en las pláticas empezaron a decir todos los problemas que se presentaron, como la falta de trabajo. Entonces dijeron “bueno es que a lo mejor nos falta hacer *yúmari*, para pedirle que él [*Onorúame*] esté contento, porque a lo mejor sí está enojado con nosotros y pues, para que se calme, ofrecerle un *yúmare* o *rutuguri*”²² [...] Entonces dije “bueno, está bien, sí vamos a hacerlo porque no hemos hecho”, porque se supone que esto es de la persona que lo sueña, de la persona que lo dice [...] Entonces, nosotros como gobernadoras platicamos, vimos la situación y dijimos “sí, sí hay que hacerlo y vamos a plantearlo a la comunidad, para que todos cooperemos”. Y más que nada, ahorita con la situación de la contingencia estamos todos bien gastados. Entonces, si lo hacemos con la comunidad, pues unos ponen las tortillas, otros ponen el pollo, o si es posible conseguir la vaca se consigue la vaca. Entonces la idea sí es hacer algo porque vimos que en Los Arrozales o no sé qué otro asentamiento, aparte del Vergel, ya habían hecho uno [Segunda gobernadora del asentamiento La Sierra].

²¹ *Chabochi* o *chabochi*” es el término en lengua rarámuri que refiere a la población no indígena.

²² Sobre la distinción entre *yúmari* y *rutuburi*, en la misma entrevista, la segunda gobernadora comentó lo siguiente: “El *rutuguri* es la danza que se hace y el *yúmare* pues abarca lo que es la ofrenda, todo lo que se debe de hacer, o sea una palabra general para todo [el ritual]. Pero no hay diferencia, uno lo puede decir como *rutuguri* o como *yúmare*”.

Las llamadas telefónicas a las personas de los asentamientos, así como la entrevista con la gobernadora de La Sierra, también evidenciaron la importancia de comunicar a *Onorúame* la petición específica de protección ante el coronavirus, tanto por parte de los especialistas rituales, como por las personas participantes del *yúmari*. Por ejemplo, en El Vergel me comentaron que, durante sus ejecuciones, el curandero dijo que “pedía perdón a nombre de todos para que no les diera esa enfermedad, para protegerse y proteger a la gente que los rodea”. En el mismo sentido, el testimonio de la gobernadora de La Sierra muestra las ideas acerca de la manera en que pueden hacer las peticiones a *Onorúame* durante el ritual:

El *yúmari* es para que él esté bien, para que esté feliz. Porque uno habla con *Onorúame*, uno le dice la situación. Cuando el señor [cantador, *wikaráame*] está cantando, está pidiendo, o cuando tú estás bailando puedes estarle pidiendo [a *Onorúame*]. Cuando se hace la ofrenda, dices “ahí está [la ofrenda] para que nos eches la mano, para prevenir esta situación”, porque le estás bailando para agradarle, para que esté feliz y para que vea que a lo mejor nosotros estamos sufriendo y que nos eche la mano y que vea por nosotros; pues ahorita por esa situación [del coronavirus] así se está manejando en las otras comunidades donde se ha bailado, para que *Onorúame* esté contento y no llegue la enfermedad a la comunidad [...] A mí me parecería muy bien hacerlo en la comunidad para los niños, porque ahorita estamos tratando de rescatar muchas cosas, para que nuestros hijos vean cómo se hace [Segunda gobernadora del asentamiento La Sierra].

REFLEXIONES FINALES

Las descripciones, narrativas y testimonios presentados a lo largo del texto evidencian similitudes en cuanto a los objetivos y a la práctica del *yúmari*, evidenciando así un carácter multívoco que incluye distintas dimensiones. Para los rarámuri de los asentamientos, en el contexto de la pandemia, la celebración implica una manera culturalmente reconocida para prevenir la enfermedad del coronavirus, así como para revertir la falta de trabajo y la carencia de recursos para la subsistencia en la urbe. Por tanto, deben cumplir con el mandato de *Onorúame* para que no esté enojado, sino feliz, pues está comprometida la relación recíproca que deben cumplir ambas partes, y sobre el cual quisiera presentar algunas reflexiones analíticas que intentan responder la pregunta planteada en un inicio, ¿por qué la población rarámuri de los asentamientos recurre al *yúmari*?

Para ello, y de manera sucinta por cuestiones de espacio, consideraré el planteamiento de Dan Sperber [1988, 1991, 2005] sobre epidemiología de las representaciones culturales, las cuales, en su definición, están enmarcadas en una argumento cognitivo constituido por dos ámbitos, uno biológico y otro cultural, vinculados al comportamiento humano. En ese sentido, de acuerdo con este antropólogo, las representaciones culturales constituyen mecanismos de comunicación que transmiten un conjunto de ideas y conocimientos “contagiosos”, es decir, persistentes en un determinado grupo social debido a que son memorables, evocadores, pues, en lo sustantivo, son formas de resolución de problemas asociadas a cadenas causales sostenidas por factores psicológicos y ecológicos.

Considerando lo anterior, la representación cultural del *yúmari* remite al concepto de reciprocidad que, por norma, debe imperar en las relaciones sociales y cuya observancia garantiza el mantenimiento ordenado de la vida y del mundo. En otras palabras, contempla un conjunto de conceptos recurrentes y evocadores que vinculan la dimensión ecológica con el ámbito mental y cultural, puesto que articulan la física de los cuerpos danzando y las ondas sonoras de las melodías entonadas, así como la organización de los alimentos y las bebidas ofrendados, con la forma recíproca ideal en que deben compartirse dichos elementos con las personas y entidades cosmogónicas en diferentes ámbitos de la vida, construyendo una forma particular de relacionamiento social que les posibilita ajustarse a un medio ambiente particular y así garantizar la subsistencia material y cultural como grupo.

De acuerdo con los testimonios presentados, las personas consideran que si la reciprocidad pactada se ha roto, esto constituye un encadenamiento causal que explicaría la llegada del coronavirus, el cual pone en riesgo su salud y acarrea otros problemas materiales. Por tanto, la realización de los rituales de *yúmari* posibilitará el restablecimiento del pacto y, como consecuencia, la protección de la salud. En ese sentido Sperber [2005] señaló que, en la cadena recurrente de pensamientos y conductas de los fenómenos culturales, el seguimiento más o menos estricto de las prácticas es lo que protege contra el riesgo pues tiene un tipo particular de eficacia. Es por ello que, en la medida de sus posibilidades, los rarámuri cumplen con la realización de rituales preventivos o curativos como el *yúmari*, ajustándose a las condiciones y recursos materiales disponibles en la urbe, y confían en su eficacia, pues, como dijo la gobernadora de Los Manzanales “Hicimos la fiesta y no nos hemos enfermado”, y en El Vergel me comentaron algo similar al percatarse que “en el asentamiento no hay enfermos de coronavirus”, aunque saben de casos de coronavirus entre personas no indígenas.

El “contagio” aludido al carácter cultural de las representaciones más recurrentes tiene que ver con su producción y distribución, aspecto importante a considerar en el análisis. Para el caso rarámuri, Merrill [1992] señaló que los espacios centralizados o institucionales cuyo objetivo es la transmisión del conocimiento son pocos, por lo tanto, en el presente análisis, considero que la celebración de rituales preventivos y curativos de orden público, como el *yúmari*, son fundamentales para dicho fin, pues, al involucrar tanto a grupos familiares como al colectivo más amplio de los asentamientos, favorecen la aprehensión y posterior comunicación de las experiencias y conocimientos adquiridos en esos eventos vitales.

Siguiendo el modelo de Sperber [2005], el *yúmari* debe concebirse entonces como un mecanismo interindividual de comunicación que, además, atiende una de las preocupaciones más imperantes de la población rarámuri de los asentamientos: la transmisión del conocimiento a las generaciones más jóvenes, el aprendizaje de dicha práctica ritual por las niñas y niños que están creciendo en un entorno desigualmente marcado por la cultura no indígena o *chabochoi*, en suma, “para que nuestros hijos vean cómo se hace”, tal como señaló Luciana, la gobernadora del asentamiento La Sierra.

Como conclusión, la recurrencia del peligro, de las enfermedades, de la falta de trabajo y otros problemas particulares emanados del contexto urbano representan un factor ecológico capaz de estabilizar la práctica ritual como defensa y evocan el imperativo de compartir de manera recíproca con *Onorúame*, sacrificando los animales y ofrendando los alimentos, el *batari*, la música y la danza, para que él esté contento. El carácter público del *yúmari* evidencia entonces la capacidad metarrepresentativa esencial para la adquisición de conocimientos [Sperber 2005: 71] y, como institución, posibilita la distribución del conjunto de representaciones culturales.

En ese conjunto también está contemplado el trabajo y las responsabilidades colectivas de las mujeres y varones de los asentamientos a partir de un relacionamiento recíproco en la organización de cada ritual, puesto que el proceso mismo activa, en su máxima expresión, la vida colectiva de estos lugares congregados, pues, entre otras actividades, deben cooperar con dinero o con alimentos; organizarse para conseguir la leña; ir a comprar la vaca y el maíz; preparar las tortillas; buscar a un *wikaráame* o un *owirúame* y dialogar con ellos sobre la petición de *Onorúame*; organizar el grupo de matachines y músicos; alistar el *awílachi* o espacio ritual; sacrificar a los animales y preparar la carne para su cocción; sumarse a las danzas durante la celebración; y, finalmente, repartir los alimentos entre todos apelando también a la reciprocidad que está en el centro de las relaciones sociales rarámuri.

Más que un análisis conclusivo, este artículo representa una primera aproximación al análisis del ritual del *yúmari* en el contexto de pandemia vivido en 2020. Por ello, más allá del caso particular abordado, las ideas vertidas aquí constituyen un punto de partida para describir y comprender, desde el ámbito de la antropología, la vida ritual de estos lugares congregados, pues cada una de las fiestas contiene una estructura similar, obviamente con sus particularidades, con grupos rituales y coreográficos diferenciados, con momentos sobresalientes en cada una de ellas, pero todas vinculadas a un ciclo festivo anual en el que se comparte el ideal de mantener la relación de reciprocidad con sus deidades, pactada en los primeros tiempos, a partir del ofrecimiento ritual de alimentos, bebidas, música y danza.

REFERENCIAS

Bennett, Wendell y Robert Zingg

1986 *Los tarahumaras. Una tribu india al norte de México*. INI. México.

Bonfiglioli, Carlo

2008 El *yúmari*, clave de acceso a la cosmogonía *rarámuri*. *Cuicuilco*, 15 (42), enero-abril: 45-60.

Comisión Estatal Para los Pueblos Indígenas (COEPI)

2017 *Censo de Población de los Asentamientos Rarámuri en la Ciudad de Chihuahua*. Documento institucional no publicado.

2020 *Análisis de información sobre el impacto del COVID-19 en población indígena*. Actualización al 2 de septiembre, Departamento de Asistencia Social. Documento institucional no publicado.

Coyle, Phillip

2008 La cacería del venado de los *yuto-nahuas* centrales, en *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, Johannes Neur-tah (coord.). Fondo de Cultura Económica, CONACULTA. México: 294-334.

De Velasco, Pedro

1987 *Danzar o morir. Religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*. Ediciones Centro de Reflexión Teológica. México.

Gardea, Juan y Martín Chávez (coords.)

1998 *Kité amachíala kiya nirúame: Nuestros saberes antiguos*. Chihuahua, Gobierno del Estado de Chihuahua, Dirección General de Educación y Cultura Oficina Regional para América Latina y El Caribe de la UNESCO. Chihuahua.

Garrido, Pablo

2006 *Sistema ritual-festivo en la barranca Tarahumara: el caso de la comunidad *rarámuri* Guadalupe Coronado*, tesis de licenciatura. ENAH. México.

González, Luis

1982 *Tarahumara. La sierra y el hombre*. SEP. México.

Heras, Margot

1995 *Tarahumaras*, en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Noroeste*. INI-SEDESOL. México: 405-481.

Herrera, Arturo

2008 *El yúmure* en Nakásorachi. Interpretación procesual y relacional de un ritual rarámuri, en *El norte de México: entre fronteras*, Juan Sariego (comp.). INAH. México.

Iturbide, Mónica y Ramos, Martha

1991 Migración tarahumara a la ciudad de Chihuahua, en *Los Rarámuri Hoy. Memorias*. INI, CONACULTA, Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional Chihuahua. Chihuahua: 49-56.

Kennedy, John

1970 *Inápuchi, una comunidad tarahumara gentil*. III. México.

Lumholtz, Carl

1994 *El México desconocido*. Programa Editorial del Ayuntamiento de Chihuahua. Chihuahua.

Martínez, Belén

2015 *La vida cotidiana de las mujeres rarámuri en la ciudad de Chihuahua. Un acercamiento a la agencia social desde sus narrativas*, tesis de maestría. Escuela de Antropología e Historia del Norte de México. Chihuahua.

Merrill, William

1992 *Almas rarámuris*. INI, CONACULTA. México.

Morales, Marco Vinicio

2013 Las prácticas de intervención institucional en la creación y organización sociopolítica de los asentamientos rarámuri en la ciudad de Chihuahua. El caso de El Oasis. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 34 (134): 19-55.

2018 Etnicidad y nuevos espacios de participación política y ritual de las mujeres rarámuri en los asentamientos de la ciudad de Chihuahua. *Andamios. Revista de Investigación Social del Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales de Universidad Autónoma de la Ciudad de México*, 15 (36), enero-abril: 67-91.

2019 Reproducción material rarámuri: cambios y continuidades por la migración en la ciudad de Chihuahua, México. *Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo*, 3 (6), julio-diciembre.

2020 *Género y etnicidad rarámuri en la ciudad de Chihuahua. Organización y participación de las mujeres en los asentamientos congregados*. Secretaría de Cultura, INAH. México.

Oseguera, Andrés

2013 *La persistencia de la costumbre pima. Interpretaciones desde la antropología cognitiva.* UAM-I, Juan Pablos, INAH. México.

Pintado, Ana

2005 *Rutuguli y yúmali: descripción de las danzas, análisis del canto y perspectiva comparada.* *Dimensión Antropológica*, 12 (34), mayo agosto: 167-187.

2012 *Los hijos de Riosi y Riablo. Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca.* INAH México.

Ramos, Martha

1997 *Migración de tarahumaras hacia la ciudad de Chihuahua*, tesis de licenciatura. Universidad Iberoamericana. México.

Robles, Ricardo

1994 Los rarámuri-pagótuame, en *El rostro indio de Dios*, Manuel Marzal (ed.). Centro de Reflexión Teológica, Universidad Iberoamericana. México: 23-87.

Servín, Enrique

2015 *Anirúame. Historias de los tarahuamaras de los tiempos antiguos.* Secretaría de las Culturas y Artes de Oaxaca. Oaxaca.

Servín, Loreley

2001 *Migración e identidad rarámuri en Chihuahua*, tesis de licenciatura. ENAH-Chihuahua. Chihuahua.

Sperber, Dan

1988 *El simbolismo en general.* Anthropos Editorial del Hombre. Madrid.

1991 *Etnografía interpretativa y antropología teórica.* *Alteridades*, 1 (1): 111-128.

2005 *Explicar la cultura. Un enfoque naturalista.* Morata. Madrid.

Solorio Talavera, Nelson

2018 *Los asentamientos indígenas y el proceso de las relaciones intergrupales entre los rarámuri y los chabochi en un entorno urbano*, tesis de maestría. Escuela de Antropología e Historia del Norte de México. Chihuahua.

Zabel, Rudolf

2016 *El Pueblo furtivo. Vivencias de un explorador junto a la fogata y ante las cuevas de pueblo original de los indios tarahumaras.* INAH. México.

PÁGINAS DE INTERNET Y PLATAFORMAS DIGITALES

Comisión Estatal para los Pueblos Indígenas

<<https://www.facebook.com/search/top?q=comisi%C3%B3n%20estatal%20para%20los%20pueblos%20ind%C3%ADgenas>>.

Gobierno del Estado de Chihuahua

2020 *Conversatorio. "Pueblos Indígenas: retos y estrategias para la nueva realidad"*.

- Comisión Estatal para los Pueblos Indígenas y Saludablemente, 27 de agosto. <<https://www.facebook.com/gobiernochihuahua/videos/342431066911236>>.
- 2020 Plan Emergente de Apoyo y Protección a la Salud, Empleo e Ingreso Familiar. <<https://politicadigital.gob.mx/convocatorias/PlanEmergentedeApoyoyProtecciondeSaluddelEmpleoyelIngresoFamiliar.pdf>>.

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI)

- 2010 *XIII Censo general de Población y Vivienda*. México. INEGI. <<https://inegi.org.mx>>.
2015. *Encuesta Intercensal*. INEGI. México. <<https://inegi.org.mx>>.

Martín Makawi Chávez

- <<https://www.facebook.com/martinmakawi.chavez/videos/175382257308516>>, 22 de julio de 2020.

Raíchali

- 2020 Solicitan apoyos para la Sierra por COVID-19; hoy se confirmó el primer caso. Redacción, 21 de abril.

Villalpando, Jesús

- 2020 Confirman primer caso de COVID-19 en Chihuahua. *La Jornada*, 17 de marzo, Estados. <<https://www.jornada.com.mx/ultimas/estados/2020/03/17/confirman-primer-caso-de-covid-19-en-chihuahua-3748.html>>.

ENTREVISTA

- 2020 Luciana. Gobernadora del asentamiento La Sierra. Entrevista no publicada. Chihuahua, 10 de septiembre.

Aproximación a las afectaciones culturales y de salud por COVID-19 en la Sierra Tarahumara

Juan Jaime F. Loera González*

CONACYT, EAHNM, INAH

Nicolás Víctor Martínez Juárez* *

INPI, Chihuahua

RESUMEN: *El presente artículo presenta una aproximación analítica a diversas transformaciones registradas en el ámbito político a partir de la pandemia de COVID-19 en la Sierra Tarahumara. Primero se da cuenta de las decisiones colectivas asumidas por comunidades rálámuli¹ y ódami en materia de prevención. En segundo lugar se ponen de manifiesto los retos y dificultades que viven los pueblos indígenas para garantizar sus derechos políticos en el ámbito de la pandemia. Por último, el artículo identifica diferentes concepciones culturales sobre la nueva enfermedad entre la población indígena y la no indígena que evidencian distintas configuraciones culturales en torno a la salud-enfermedad, la vida y la muerte.*

PALABRAS CLAVE: *COVID-19, Sierra Tarahumara, pandemia, libre determinación; pueblos indígenas.*

An approach to the affectations by COVID-19 in the Sierra Tarahumara

* jloeragonzalez@gmail.com

** rutukuri@gmail.com

¹ En este artículo utilizaremos la propuesta en lecto-escritura del idioma rálámuli, *Manual Rálámuli escrito para Todos y Todas*, elaborada por un grupo de especialistas en este idioma para el que propusieron el uso de las grafías del español. De tal manera que la propuesta debidamente fundamentada, nos menciona que se debe escribir como arriba se indica y se pronuncia rálámuli, pero la segunda y tercer r con sonidos suaves más cercanos a la l.

Fecha de recepción: 15 de diciembre de 2020 • Fecha de aprobación: 8 de julio de 2021

ABSTRACT: *This article presents an analytical approach to several transformations registered in the political sphere due to the COVID-19 pandemic in the Sierra Tarahumara. First, it renders an account of the collective decisions made by the Ralámuli and Ódami communities regarding prevention. Secondly, the challenges and difficulties faced by indigenous peoples in guaranteeing their political rights in the context of the pandemic are highlighted. Finally, the article identifies the different cultural conceptions regarding the new disease, among both the indigenous and non-indigenous populations, thus highlighting the different cultural configurations in relation to health-disease and life and death issues.*

KEYWORDS: *COVID-19, Sierra Tarahumara, pandemic, self-determination, indigenous peoples*

INTRODUCCIÓN

Epidemias y pandemias exponen desigualdades en servicios de salud existentes y con frecuencia las intensifican. Los patrones de morbilidad y mortalidad pueden afectar de manera desproporcionada a grupos que viven en condiciones de vulnerabilidad económica y violencia estructural histórica, como los pueblos indígenas. En términos políticos, las pandemias pueden también modificar las relaciones de poder entre actores en zonas donde el Estado juega un papel marginalizado. Por otro lado, las epidemias y pandemias también pueden generar una acción de respuesta colectiva en el ámbito comunitario y un impulso político para mejoras, ya sea en el acceso al saneamiento, la atención primaria de salud o la protección social, que pueden reducir las desigualdades en salud en corto plazo.

Insipientes estudios sobre los efectos de COVID-19 en pueblos indígenas dan cuenta de la diversidad de éstos. McMeeking, Leahy y Savage [2020], por ejemplo, reportan la importancia de la libre determinación entre los *Maori* de Nueva Zelanda como parte de las estrategias comunitarias para enfrentar al COVID-19. El objetivo del presente artículo, mientras tanto, es exponer de manera preliminar algunas afectaciones en el ámbito de salud y transformaciones en la vida organizativa de comunidades *ralámuli* y *ódami* en la sierra Tarahumara que ponen en juego el derecho a la libre determinación de los pueblos para plantear acciones propias y tomar decisiones en materia de salud con motivo de la pandemia de COVID-19. La información presentada tiene su origen principalmente en 20 entrevistas personales telefónicas realizadas durante los meses de agosto y septiembre de 2020 a enfermeras, empleados de gobiernos estatales *ralámuli* y *ódami*, así como una docena de miembros de dichos pueblos que mantienen contacto con sus comunidades de origen en la Sierra Tarahumara. Algunos entrevistados desearon guardar el anonimato y otras accedieron a identificar sus

nombres. Las entrevistas tuvieron el objetivo de recabar información sobre modificaciones en la vida comunitaria en las comunidades donde trabajan o habitan a raíz de la pandemia, en términos de su dimensión política y de salud. De igual manera se abordan las diferencias observadas entre las acciones preventivas ante la pandemia tomadas por las autoridades tanto indígenas como nacionales.

1. LA PRESENCIA DEL COVID-19 EN UNA ESTRUCTURA DE PODER DESIGUAL

En el país, durante los meses de junio y julio de 2020, el nivel de contagios de COVID-19 en las zonas rurales indígenas creció seis veces y en 112 municipios en ese periodo se registró una letalidad de hasta 50%, según dio a conocer la Secretaría de Salud. Señalando que:

Aun cuando se ha tratado de proteger a esta población, los esfuerzos no han sido suficientes y las inequidades estructurales y culturales para el acceso a la salud y educación, aunado a una fuerte discriminación no ha permitido avanzar en su bienestar y el impacto de estos determinantes sociales se ven ahora reflejados con la actual pandemia de COVID-19 donde se observa mayor letalidad en las regiones con mayor población indígena [Partida 2020].

Con estas cifras y en la temporalidad señalada anteriormente, México se convirtió en uno de los países con población indígenas más impactada por la pandemia del coronavirus, sólo superado por Brasil y la crítica situación que viven los pueblos originarios de ese país.

En el ámbito estatal, desde el inicio de la pandemia se han generado acciones por parte de diversas instancias incluyendo la Comisión Estatal para los Pueblos Indígenas del Gobierno del Estado de Chihuahua. Entre las acciones desarrolladas destacan acciones de prevención por conducto de pláticas informativas en las comunidades indígenas tanto urbanas como en la Sierra sobre las medidas de prevención permanentes que deben tomar para evitar contagios de COVID-19, así como campañas de difusión y prevención en lenguas *ralámuli*, ódami y mazahua (esta última lengua sobre todo considerando a la población indígena migrante predominantemente ubicada en Ciudad Juárez).

Sin embargo, y a pesar de estas medidas, se encuentra bien documentado que los pueblos indígenas de la Sierra Tarahumara en el norte de México viven en condiciones de desigualdad de oportunidades con relación a la población no indígena [Martínez *et al.* 2006]. Las condiciones tanto de desigualdad e indicadores de pobreza de la cual la parte indígena se encuentra

sobre representada son evidentes en el acceso a servicios públicos [Loera 2008]. La minería, la tala legal e ilegal de madera y la especulación en el mercado por el valor de terrenos turísticos han beneficiado a una localización minoría no indígena [Sariego 2002; Cardenal 1991; Levi 2002; Almanza 2013]. Un estudio realizado por la organización civil Consultoría Técnica Comunitaria y publicado en 2018 menciona que élites económicas y políticas se han mantenido en administraciones públicas municipales mediante la práctica común del cacicazgo, así mismo un selecto grupo de empresas madereras y mineras se han beneficiado de los recursos de la Sierra Tarahumara. Al mismo tiempo, la actividad asociada a la narcosiembra y narcotráfico ha generado niveles de violencia y crimen que se han exacerbado en los últimos años afectando territorios de comunidades indígenas [Villalobos *et al.* 2018], por lo tanto, la inserción del COVID-19 no afecta de manera homogénea a indígenas y no indígenas. La misma tendencia se percibe al considerar las medidas a partir de la pandemia.

Por ejemplo, el plan de la Secretaría de Educación Pública de ofrecer contenidos por televisión y por radio a alumnos de educación básica y secundaria reemplazando las clases presenciales en escuelas no tiene viabilidad en ranchos y rancherías que carecen de las condiciones de infraestructura mínimas donde contar con electricidad y los equipos electrónicos son un lujo. Aun en el ámbito urbano, donde los servicios públicos suelen ser más accesible, existen evidencias de la angustia y tensión que experimentan padres y madres al ver que los niños no reciben la educación que deberían cuando —sin experiencia ni escolarización— tienen que acompañar a sus hijos en sus clases a distancia, sumado a los limitados recursos de infraestructura e internet.

En otro rubro, la modificación de prácticas económicas en la región es evidente en la disponibilidad de opciones laborales de manera temporal en campos agrícolas, por ejemplo, existen señalamientos de que se ha incrementado en el presente año el tiempo dedicado al trabajo agrícola en centros de siembra, limpieza y cosecha en donde participan familias enteras *ralámuli* y que se desarrolla de manera regular cada año. Esta búsqueda de opciones laborales implica una mayor movilidad de personas que contrasta con la recomendación del gobierno federal de “quédate en tu comunidad” [Gómez 2020].

De igual manera, otra afectación importante de considerar en la región son la información y desinformación sobre la enfermedad y sus riesgos. La radio juega un papel muy importante dentro de la comunicación entre las diferentes regiones de la sierra donde destaca la radio cultural del gobierno federal XETAR, “La Voz de la Sierra Tarahumara”, en la difusión de capsu-

las informativas y de prevención. Pero también una fuente importante de información presente son las conversaciones personales y muchas de ellas basados en rumores, información imprecisa o falsa. Las entrevistas realizadas dan cuenta de lo común que es difundir cadenas de mensajes sobre supuestas formas de contagio o remedios caseros para combatir el nuevo coronavirus. Un ejemplo de estas cadenas de rumores es la que señala que el Gobierno estaba infectando deliberadamente a personas —en concreto a infantes— en las campañas permanentes del Esquema Nacional de Vacunación, alertando de los riesgos y consecuencias de vacunas alteradas y deficientes.

Esta información falsa que circula sobre todo en la plataforma de *WhatsApp* ha provocado ya impactos en la salud. Ejemplo de lo anterior, una enfermera entrevistada que desea guardar el anonimato comparte un testimonio que en varias ocasiones ha escuchado en comunidades *ralámuli* que gente murmura que ella “como enfermera puede hacer el mal, al momento de aplicar las vacunas, por ejemplo, cualquier vacuna, porque dicen que mediante ellas se pueden contagiar del COVID-19”. Como consecuencia, usuarios habituales de las campañas itinerantes de atención médica que visita comunidades indígenas apartadas de los centros de salud empezaron a expresar sus reservas respecto a tratamientos recibidos al grado de no querer ser vacunadas y padres no deseaban o, en lo mínimo, sospechaban de las vacunas que les aplicaban a sus hijos. Nos menciona:

Ejemplo de ello, recuerdo claramente el caso de una señora embarazada que no habría asistido a las consultas periódicas para aplicarse la vacuna contra el tétanos, —parte de la atención cotidiana por su embarazo— por el miedo de que las vacunas estén infectadas del nuevo virus. Igual pasaba con varios padres que no llevan a los niños a vacunar por el mismo motivo².

Éstos son tan sólo algunas afectaciones provocadas por la presencia del COVID-19 que han trastocado la vida cotidiana de pueblos y comunidades recabadas en los testimonios de los informantes. Las afectaciones en largo plazo son todavía difíciles de identificar y complejas de entender en su justa dimensión; incluso existen voces que argumentan la forma en que el COVID-19 ha invisibilizado conflictos y problemáticas históricas en la Sierra Tarahumara por parte del Estado mexicano y sus órganos de gobierno. Problemáticas urgentes tales como la presencia, cada vez más frecuente

² Entrevista con la enfermera anónima, 25 de agosto de 2020.

e intensa, de tala legal e ilegal en zonas boscosas; la grave situación del despojo de los territorios ancestrales de los pueblos; la presencia violenta del narcotráfico, entre otros;³ clara muestra es la presentación, a finales de marzo 2020, de una denuncia ante la Procuraduría Federal de Protección al Medio Ambiente (PROFEPA) por parte de la comunidad *ralámuli* Choréachi, en el municipio Guadalupe y Calvo, por la realización de actividades forestales (marqueo y aprovechamiento forestal) por parte de particulares y empresas mestizas y foráneas a la comunidad, quien lleva más de 20 años interponiendo recursos legales con el objeto de detener dicha actividades forestales. La comunidad de Choréachi exige que las autoridades competentes detengan estas acciones y hasta septiembre, fecha de la redacción del presente artículo, dicha institución federal no ha verificado los hechos motivo de la denuncia, argumentando los lineamientos de no salir a campo, que con motivo de la pandemia se han presentado desde oficinas centrales, dejando en situación vulnerable a la mencionada comunidad.⁴ Lo mismo ocurre con los procesos judiciales que lleva la comunidad de Bosques de San Elías Repechique contra aprovechamientos forestales de particulares exigiendo la pronta atención a sus demandas alegando que la pandemia no puede ser pretexto para una aplicación selectiva de la justicia. En este sentido, el primer argumento establecido es que la pandemia afecta de manera diferenciada a la población indígena y que para entender la presencia del nuevo virus en un determinado contexto es necesario considerar las condiciones de desigualdad histórica que enfrentan los grupos en cuestión.

En la siguiente sección, presentamos testimonios que sugieren la presencia de un discurso entre los *ralámuli* y ódami sobre el nuevo virus y que argumentamos ayuda a entender de igual manera las transformaciones suscitadas.

2. EL COVID-19 Y EL DISCURSO DEL CASTIGO PARA LOS RALÁMULI Y ÓDAMI

Laura es originaria de San Ignacio de Arareko, comunidad *ralámuli* próxima al centro turístico de Creel en el Municipio Bocoyna. Comenta que al inicio de la pandemia en México y las restricciones por la Secretaría de Salud, ella junto con mucha gente *ralámuli* estaba preocupada por la nueva enfermedad. A las comunidades indígenas empezó a llegar información de los medios de comunicación que tenían a su alcance, sobre el número

³ Entrevista telefónica con Irma Irma Juana Chávez Cruz, 25 de agosto de 2020.

⁴ Autoridades rarámuri interponen una denuncia popular en la PROFEPA. *El Herald de Chihuahua*, 9 de agosto de 2021. <<https://www.elheraldodechihuahua.com.mx/local/autoridades-raramuri-interponen-una-denuncia-popular-en-profepa-5062840.html>>.

de muertos que iba creciendo y la incertidumbre por las nuevas medidas decretadas al aproximarse este nuevo virus. Relata que en un primer momento había mucho temor y no se sabía de las consecuencias en corto y mediano plazo de la pandemia. Recuerda cuándo su comunidad iniciaba las reuniones para planear la festividad de la Semana Santa, la fiesta de mayor importancia del calendario ritual *ralámuli* y las autoridades del Consejo de Salud fueron a hablar con el *Silíame* —autoridad de la estructura política del gobierno indígena— sobre los consejos preventivos que tendrían que asumir al interior de la comunidad. El *Silíame* retransmitió el mensaje a la comunidad ofreciendo consejos en la reunión dominical ante los pobladores para no contagiarse del coronavirus; ofreció también consejos para que la gente se porte bien, que no anduvieran tomando, que si se sienten mal vayan con el doctor. Poco a poco y con el paso del tiempo, expresa Laura, que sintió que las comunidades ya no se preocuparon tanto.

Al tiempo que la preocupación inicial se fue desvaneciendo y los habitantes de las comunidades fueron conociendo y experimentando las primeras medidas preventivas, a la par empezó a emerger un discurso en el seno de las comunidades *ralámuli* y *ódami* relativo a la naturaleza de la enfermedad, sus causas y soluciones.⁵ Un discurso que busca explicar y entender la naturaleza de la nueva enfermedad y, crucialmente, el papel que juega en la constante construcción y negociación de las identidades culturales.

En este sentido, se puede percibir en los testimonios compartidos por los entrevistados, así como información recabada por los autores, que permiten identificar el argumento de que la enfermedad del COVID-19 surge como un castigo de *iyerúame-onorúame* (quien es madre-padre) impuesto a los seres humanos debido a la falta de cuidado por el planeta, el uso desenfrenado de sus recursos y porque se está perdiendo el camino considerado correcto de vivir. Elementos de esta construcción discursiva se puede apreciar en frases como la siguiente en voz de un promotor de salud *ralámuli*:

El covid para las comunidades indígenas lo vemos como un castigo. *Iyerúame-onorúame* nos está castigando por lo que estamos haciendo nosotros como indígenas, no estamos cuidado la naturaleza, no se está haciendo las fiestas, los jóvenes son irrespetuosos con las personas mayores.⁶

⁵ Siguiendo la obra de Nancy Fraser [1990] entendemos discurso en un sentido amplio como aquellas narraciones y prácticas que hacen alusión a cómo un grupo social delibera asuntos en común.

⁶ Entrevista telefónica anónima, realizada 20 de agosto de 2020.

Se puede apreciar que observan la enfermedad como una consecuencia del trato que las personas dan al planeta, al no cuidarlo y “faltar el respeto”, diría otro testimonio. Entre las causas de la aparición de esta enfermedad son las múltiples actividades económicas asociadas a la explotación del bosque y su consecuente enriquecimiento por parte de no indígenas. Así, el no cuidar la naturaleza se interpreta como una fuerza “que llega de fuera... son los de afuera los que la traen”, tal y como nos menciona Aurelia para el caso de su comunidad ódami en Baborigame y que coincide con testimonios *ralámuli* de Choréachi.

De igual manera, dicha argumentación discursiva no es necesariamente reciente, pues parecen encontrarse presentes elementos similares en la memoria histórica de algunos ancianos de las comunidades indígenas.

Los abuelos refieren que también hace mucho tiempo atrás, había otras enfermedades que se conciben como castigos por dejar la tradición, por ejemplo, la epidemia del sarampión también se veía como algo que llegó debido a que en aquel momento se estaban perdiendo las costumbres, no eran respetuosos con la naturaleza en aquellos tiempos.⁷

Ante tal situación, la solución es persistir como pueblo que conserva la práctica de tradiciones y formas de vida que diferencian al pueblo indígena de otras formas de entender la vida. Si bien es deseable el permanecer o regresar a como era antes, continuar con las tradiciones de los antiguos, también, se reconoce de igual manera, que ello implica un largo camino pues “los jóvenes se están mestizando, copiando los modos de los mestizos, se ponen a fumar, a tomar, [...] se pierde la lengua”.⁸

Al respecto, se puede argumentar que un elemento constitutivo de este discurso es el deseo de conservar una forma de vida, de subsistencia económica y de organización social y política que se concibe que está bajo constante amenaza de desaparecer por parte del mundo no *ralámuli*. Este castigo, pareciera que revela una clara diferenciación étnica sobre el origen de la enfermedad entre el pueblo *ralámuli* como los no-*ralámuli*. Un promotor de la salud menciona:

Nosotros mismos estamos provocando esa enfermedad por lo que estamos haciendo, nos lo merecemos. Es como un castigo para nosotros porque mucha gente de afuera [del pueblo *ralámuli*] se cree que los humanos somos más que

⁷ Entrevista telefónica con Irma Irma Juana Chávez Cruz, realizada 25 de agosto de 2020.

⁸ *Ídem*.

los animales, más que las plantas, más que la naturaleza, cuando en realidad no somos nada. Por eso la misma enfermedad nos está acabando, estamos haciendo que la enfermedad nos haga más vulnerables.⁹

De la misma manera, otro elemento presente es la idea de que la enfermedad afecta a los más débiles de espíritu y de alma. Debido a las diferencias entre el ámbito urbano y los territorios de la Sierra Tarahumara en cuanto a una mejor alimentación, calidad de aire, de vivienda, las y los *ralámuli* en sus territorios ancestrales argumentan que son más resistentes que los habitantes de la ciudad.

Laura trabaja en la comunidad de Choréachi en el municipio de Guadalupe y Calvo, habitada por aproximadamente 600 *ralámuli* gentil o *cimarróni*¹⁰ en más de 50 ranchos y rancherías distribuidas en 32 000 hectáreas. Esta comunidad en donde no existen servicios de salud de manera permanente, no hay casos de COVID-19 registrados al momento de la redacción del presente artículo, y ella menciona que existen por lo menos dos razones para ello. La primera razón alude a que la gente *ralámuli* es mucho más espiritual que los no indígenas: “La gente *ralámuli* es muy fuerte, y no se enferman si piden a Dios por su salud”.¹¹ Incluso argumenta que antes en la historia se ha resistido a muchas enfermedades que buscan destruir a los pueblos indígenas de esa manera por quienes “echan al aire esa enfermedad”.¹² La segunda razón, refiere al patrón de organización y asentamiento humano en el territorio agreste de la Sierra Tarahumara.¹³ Al respecto menciona que los habitantes *ralámuli* asentados en sus territorios viven evidentemente mucho más separados que los habitantes de las ciudades, por ende las posibilidades de contagio son menores que en el ámbito urbano.

⁹ Así nos lo menciona Irma en la entrevista telefónica con Irma Irma Juana Chávez Cruz, realizada 25 de agosto de 2020.

¹⁰ Pueblos *ralámuli* que históricamente no han permitido el bautizo por parte de la Iglesia católica.

¹¹ Entrevista telefónica con Laura Marta Laura Alma Ramírez, realizada 25 de agosto de 2020.

¹² *Ídem*

¹³ Según derivados del Censo Poblacional del INEGI 2015, el 78.2% vive en localidades menores a 2 500 habitantes (población de tres años y más hablantes de una lengua indígena), este dato es considerado un reflejo de las estrategias de adaptación de los pueblos indígenas a las condiciones agrestes del territorio dominado por valles, montañas y muy pocas superficies extensas aptas para la agricultura.

No solemos vivir tan juntos como en la ciudad, las casas están retiradas unas de las otras. No nos frecuentamos en grandes números, tan a menudo. Incluso en la comunidad no hay iglesia en el lugar donde se reúnen, lo que existe como centro de reunión es al aire libre en las inmediaciones de la casa comunitaria”.¹⁴

Irma también comenta que “en las comunidades la práctica de sana distancia siempre se da de manera cotidiana, pues no se vive amontonado como en las ciudades, yo de hecho no conozco a gente infectada del COVID-19 en Choréachi en la Sierra Tarahumara, pero sí conozco indígenas afectados en las ciudades”.¹⁵

Al respecto, según datos de la Secretaría de Salud por medio del portal <<https://coronavirus.gob.mx>>, comparando el municipio más pobre y la capital o ciudad más poblada de cada entidad federativa, se muestra que por la particularidad de la distribución poblacional en las zonas de sierras, cumbres y barrancos, favorece entre otros factores el relativo bajo nivel de infectados en las demarcaciones más aisladas. Sin embargo, este mismo aislamiento en relación con los centros urbanos puede favorecer una mayor tasa de letalidad en caso de presentar contagios y enfermedades graves. Al respecto, nos permitimos argumentar que este mismo patrón se repite en los municipios serranos del estado de Chihuahua.

Por último, el discurso que ha emergido sobre la existencia, las causas y las posibles acciones de respuesta al COVID-19, se encuentra en sintonía y presenta similitudes con la construcción de un discurso sobre bienestar entre los *ralámuli* explorado en trabajos anteriores [Loera 2013, 2016]. Dicho discurso, presente en los espacios de deliberación y acción de autoridades políticas dentro del sistema normativo interno, hace referencia a condiciones óptimas para tener una buena vida, una vida “bien caminada” dirían algunos *ralámuli*. Para tener esta buena vida, se requiere capacidad para desarrollar en el núcleo familiar una agricultura de autoconsumo contando con los recursos necesarios y los factores que lo permiten tales como disponibilidad de tierra fértil suficiente, fuerza laboral segura, presencia estable de lluvias, etc. Dicha agricultura de autoconsumo es complementada idealmente por una gama de otras actividades y fuentes de ingreso, como beneficiarse de programas de asistencia social, repartos ejidales, trabajos temporales en zonas urbanas así como mantener relaciones de reciprocidad y apoyo mutuo entre

¹⁴ Entrevista telefónica con Laura Marta Laura Alma Ramírez, realizada 25 de agosto de 2020.

¹⁵ Entrevista telefónica con Irma Irma Juana Chávez Cruz, realizada 25 de agosto de 2020.

los miembros de una comunidad. Es interesante notar que tanto el discurso sobre la buena vida *ralámuli*, como el discurso sobre la existencia y las causas del COVID-19 sugieren estar estructurados en términos de la diferencia étnica entre *ralámuli* y los no indígenas, que presentan el principio fundamental y normativo de conservar una forma de vida asociada a lo que podemos llamar el consejo de “los de antes, de los ancianos”.

En lo que resta del artículo, abordaremos afectaciones en el ámbito político, en concreto argumentaremos que las modificaciones en el ciclo festivo de la Semana Santa en el año 2020 motivaron relaciones y negociaciones entre los pueblos indígenas y el Estado que se pueden analizar desde el derecho a la libre determinación de los pueblos. Para ello, primeramente identificamos la libre determinación de los pueblos indígenas dentro del marco legal actual.

3. EL DERECHO A LA LIBRE DETERMINACIÓN INDÍGENA EN EL MARCO LEGAL

En México, el derecho a la libre autodeterminación de los pueblos originarios se encuentra reconocido en la Constitución y en otras leyes y tratados internacionales en materia de derechos humanos suscritos por el país. Entre los tratados internacionales más citados se encuentra el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo que establece el compromiso de la preservación de las culturas indígenas reconociéndoles la potestad de decidir autónomamente sobre sus prioridades de desarrollo y de participar de manera directa en cualquier decisión estatal que les afecte, a través de la consulta y el consentimiento previo, libre e informado. A pesar que el convenio no establece expresamente el derecho a la libre determinación, sí consagra la autonomía de los pueblos indígenas para determinar libremente sus formas de vida y sus prioridades de desarrollo económico, social y cultural.

El reconocimiento expreso de la libre determinación en favor de los pueblos indígenas en un instrumento internacional aparece en 2007, por medio de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, cuyo artículo tercero y cuarto establecen:

Artículo 3. Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.

Artículo 4 Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al auto-gobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autónomas.

En el mismo tono, la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada por la Asamblea General de la Organización de Estados Americanos (OEA) en 2016, consagra expresamente el derecho a la libre determinación indígena en sus artículos III y XXI, así como el Comité de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y otros instrumentos semejantes [Ramírez *et al.* 2020].

Adicionalmente, el artículo segundo constitucional, en el inciso A establece el reconocimiento y garantía del derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación para decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural; preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad; así como conservar y mejorar el hábitat y preservar la integridad de sus tierras, entre otros aspectos. Este marco normativo nacional e internacional sustenta legalmente que las comunidades y los pueblos indígenas pueden decidir para sí mismos una forma de convivencia propia y una forma para convivir con el Estado, además les otorga derechos y responsabilidades para con sus territorios y recursos. Ello implica la organización social y cultural que se sustenta en la celebración de fiestas y ceremonias que, para el caso de grupos indígenas como los *ralámuli* y ódami, son angulares para la reproducción cultural con base en sus propias instituciones y mecanismos de toma de decisión, tal como lo veremos más adelante.

4. AFECTACIONES AL CALENDARIO FESTIVO Y SU RELACIÓN CON LA LIBRE DETERMINACIÓN

En muchos sentidos la pandemia y las subsecuentes medidas tomadas por los diferentes niveles de gobierno significaron transformaciones y afectaciones a los pueblos y comunidades indígenas del país en lo político, lo organizativo y en la salud. Según reportes periodísticos en Sonora el pueblo Mayo ha cancelado festividades propias, mientras los Guarijíos y Seris han instalado controles en carreteras y cerrado su territorio a foráneos con guardias integrantes de las comunidades [Arana *et al.* 2020]. Este conjunto de medidas y otras similares que también se han reportado en los territorios indígenas en Chihuahua, se han implementado para mitigar el número de contagios y fallecimientos por la nueva enfermedad con costosas implicaciones económicas, sociales y culturales todavía difíciles de cuantificar en su totalidad. Sin embargo, la presencia del virus también ha generado la apertura de nuevos espacios de movilización de demandas e interlocución con instancias del Estado no suficientemente analizados hasta ahora. En concreto, el contexto presente ofrece el potencial para que los pueblos

defiendan su derecho a la libre determinación mediante el ejercicio de sus propias medidas de prevención y cuidado emanadas a su interior.

Al respecto, es de especial importancia considerar que el Gobierno Federal por medio del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas estableció la *Guía para la Atención ante la Emergencia Sanitaria Generada por el Virus SARS-CoV2 [COVID-19] que busca garantizar que las medidas implementadas por parte de todos los órdenes de gobierno para prevenir y evitar contagios, sean dirigidas a los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas con pertinencia cultural y lingüística.*¹⁶ En esta Guía se contemplan acciones de prevención, vigilancia y atención relacionadas con el COVID-19, en el contexto de los territorios indígenas. Y a pesar que no se reconoce con suficiente peso a la población indígena urbana, sí menciona directrices estratégicas para brindar asesoría y respaldo a la población indígena migrante. El documento es importante para el argumento que queremos esgrimir, dado que reconoce:

[...] que, en pleno ejercicio del derecho de libre determinación y autonomía, las autoridades indígenas cuentan con atribuciones específicas para proteger a su población ante cualquier tipo de emergencia, de acuerdo con sus formas organizativas y especificidades culturales, y que, en tal sentido, resulta indispensable establecer los principios para la coordinación con las diversas autoridades federales, estatales y municipales a fin de ejercer debidamente este derecho.

Sin embargo, a pesar de ser un documento guía interesante, se requiere de mecanismos y prácticas concretas y contextualmente aterrizadas entre la administración pública en el ámbito local y las instancias de gobierno de los pueblos y comunidades para garantizar el ejercicio de derechos autonómicos.

El argumento que manejamos en este artículo es que la presencia de la enfermedad de COVID-19 visualiza las diferencias culturales y de poder político entre los pueblos y comunidades indígenas y los sectores privilegiados no indígenas. Dentro de las disparidades de poder que se evidencian tiene que ver con el ejercicio del derecho colectivo que poseen los pueblos indígenas a la libre determinación y ejercicio de su propia organización so-

¹⁶ El INPI emite guía para la atención de pueblos indígenas y afromexicano ante la pandemia del COVID-19. *INPI Gobierno de México*, 9 de mayo de 2020. <<https://www.gob.mx/inpi/articulos/el-inpi-emite-guia-para-la-atencion-de-pueblos-indigenas-y-afromexicano-ante-la-pandemia-del-covid-19?idiom=es>>. Consultado el 24 de septiembre de 2020.

cial y política. Este derecho fue puesto a prueba en el contexto de la imposición de medidas preventivas promulgadas por las autoridades sanitarias y ejecutadas por autoridades municipales, medidas y campañas de información que, dicho sea de paso, salvo pocas excepciones son realizadas con pertinencia cultural considerando contextos y prácticas ajenas a las condiciones de vida de los habitantes de la Sierra Tarahumara.

Una de las maneras en la que el derecho a la libre determinación de los pueblos presentó retos y en algunos casos no se ejerció, se observó durante las semanas previas a la organización colectiva para celebrar la Semana Santa, en abril de 2020. Los efectos son diversos y varían ampliamente de comunidad en comunidad, desde prohibiciones explícitas para no realizarse, hasta comunidades que por su propia decisión colectiva consideraron no celebrar la festividad comunitaria así como otras reuniones. En otros lugares, la Semana Santa se realizó en coordinación cercana con autoridades municipales apoyando, por ejemplo, en la instalación de filtros sanitarios y previniendo la presencia de turistas o personas ajenas a las localidades en las festividades.

La celebración de fiestas en el contexto *ralámuli* y *ódami* es crucial. Para ellos, como para otros pueblos indígenas del noroeste de México las celebraciones conllevan la estrecha relación entre las actividades productivas, rituales y sociales. Son consideradas encargos necesarios que las comunidades tienen la obligación de realizar para que el mundo continúe, se renueve y fortalezca. La fiesta de *nolírowachi* como se dice en *ralámuli* a la celebración de Semana Santa es cuando se inicia el nuevo ciclo de siembra del año, para ello las personas *ralámuli* recrean, o tal como lo dice el vocablo *nolírowachi*, regresan al origen del mundo. Con ese fin se teatraliza el enfrentamiento entre las dos fuerzas que deben conciliarse que al final se debe lograr el equilibrio entre Riosi y Riablo y con ello se asegura un año fértil y de mucha salud [Pintado 2012].

En Kusárare, municipio Guachochi, Catalina Batista menciona que la comunidad decidió realizar la fiesta de Semana Santa o *nolírowachi* a pesar de la prohibición de las autoridades municipales.

Nosotros les dijimos que no íbamos a dejar de hacer lo que nos dejaron de encargo los antepasados... la gente estaba decidida a no dejarse... también en Basíware dijeron que sí iban a realizar la celebración... si no hacemos la fiesta entonces qué pasa? ¿Cómo se cura el mundo?.¹⁷

¹⁷ Entrevista con Catalina Batista, realizada 10 de septiembre de 2020.

Irma añade:

En Semana Santa es la fiesta en donde se envía la energía mala para que las milpas se limpien y crezcan. Se envía la energía junto con nosotros, por eso es importante. El suelo, la danza, el tambor, todo es para mandar lejos energía mala, y dar bienvenida a los nuevos brotes. El objetivo es pedir para la salud, pedirle a *Onorúame* que los cuide, que cuide las cosechas. Los pueblos y comunidades no se explican el no hacer la fiesta justo en plena pandemia.¹⁸

Caso contrario ocurrió en varias comunidades del municipio Batopilas, al menos tenemos información que en Mesa de Yerbabuena la comunidad, aunque no de acuerdo, pero decidieron acatar la orden del municipio de no realizar la celebración y tuvieron que poner a secar el maíz que ya estaba germinado y con el que elaborarían el tesguino que estaba destinado a ser repartido entre los asistentes como dicta la tradición. Marcelino, habitante de Ciénega de Norogachi, al preguntarle sobre la cancelación de la celebración de Semana Santa en Norogachi dijo lo siguiente:

[...] si es muy triste eso de no hacer la fiesta, por motivo de esa enfermedad, en este año no se hizo y yo pienso que por eso no ha llovido bien, las nubes nomás se pasean allá arriba, pero no llueve, ya las matas de maíz están muy tristes, yo creo que ya no vamos a levantar maíz este año.¹⁹

Marcelino se refiere a la sequía atípica que se hizo presente en la mayor parte del norte de México incluida la Sierra Tarahumara durante el año 2020.

María Luisa, mujer *ralámuli* quien tiene el nombramiento de *Wa'lú Si-líame*, encargo de su comunidad para guiarles y aconsejarles Ciénega de Norogachi; manifiesta su preocupación por las indicaciones de aislamiento de la institución de salud y el municipio en el sentido de no realizar reuniones o eventos que concentren grupos numerosos: "... Estamos pensando en hacer la celebración del día 12 de octubre, pues no debemos dejar de hacer nuestras celebraciones".²⁰ Recuerda que no realizaron uno de los "trabajos" grandes del calendario agrícola-ritual en este año: *nolírowachi* o Semana Santa. Por indicaciones de las autoridades de salud y la presidencia municipal, así como la reflexión que las autoridades comunitarias reali-

¹⁸ Entrevista telefónica con Irma Juana Chávez Cruz, realizada 25 de agosto de 2020.

¹⁹ Entrevista con Marcelino realizada el 24 de agosto de 2020.

²⁰ Entrevista con María Luisa Bustillos realizada el 17 de septiembre de 2020

zaron; tomaron la decisión de no realizar Semana Santa, no se recuerda que haya habido un suceso anterior de tal magnitud que llevara a cancelarla, razón por la cual no deja de pensarse en las comunidades que fue por eso que en este año se detuvieron las lluvias desde finales de julio hasta agosto, casi cinco semanas sin llover, lo que trajo como consecuencia de la pérdida del maíz y la imposibilidad en varios lugares de no poder sembrar el frijol, por falta de humedad. Dice María Luisa: "... desde finales de agosto que se empezaron a realizar los *yúmarí*²¹ en varios lugares volvió a llover, por eso estamos pensando que no debemos de cancelar nuestra próxima celebración ahora a mediados de octubre".²²

No deja de manifestar la preocupación que existe en la comunidad por la posibilidad de que exista un contagio ante la cercanía de las personas que llegarían desde sus ranchos y rancherías para participar de tal celebración; "nos preocupa también el regreso de nuestra gente que se fue a trabajar allá pa' abajo" se refiere a los campos agrícolas de las regiones de las ciudades de Cuauhtémoc, Guerrero, Rubio, Camargo y otros municipios que reciben la mano de obra demandada para poder atender el cultivo de frutas y verduras. Saben que el mayor riesgo de contagio es en las ciudades, en los lugares donde existe mayor cercanía y contacto entre las personas, por lo que "...también estamos previniéndonos con hierbas curativas para en caso de que la gente se enferme pueda tener una primera atención en su casa", nos comenta. María Luisa menciona también que, ante la posible pérdida de la mayor parte de las siembras, están aconsejando a la población de las comunidades que ahora que regresó la lluvia y que permitió la existencia de diferentes plantas comestibles que reúnan, sequen y conserven todo el alimento que puedan para poder hacer frente a los próximos meses y hasta el siguiente ciclo agrícola. El conocimiento de la población serrana es amplio, pues en varios lugares de la Sierra se están implementando trabajos de "siembras de invierno" y con apoyo de instituciones como la Comisión Estatal para los Pueblos Indígenas de Gobierno del Estado de Chihuahua está promoviendo; con la entrega de herramientas, asesoría técnica y algo de alimento, la siembra de avena forrajera, chícharo, haba y otras plantas que puedan reproducirse durante los meses fríos y haya la oportunidad de tener algo de alimento para las personas y animales domésticos. Las prevenciones que menciona María Luisa son en diferentes aspectos, pues ade-

²¹ Ritual que se celebra instalando un patio circular en el lado este se coloca una cruz y en donde se danza y canta para propiciar la armonía entre la colectividad, la naturaleza y las deidades.

²² Entrevista telefónica anónima, 20 de agosto de 2020

más de decir que estarán en atención de la información que difunda el sector salud y la presidencia municipal, mantendrán atención en las personas que regresan de fuera de la Sierra, prepararse con hierbas medicinales de la región; mientras se escribe esto, están contemplando solicitar al Centro de Salud en Guachochi instale un centro de información y revisión para la gente que pudiera asistir al evento de celebración en la cabecera de la comunidad.

De acuerdo con la información recabada en entrevistas no sólo fue el caso particular de la festividad de la Semana Santa, sino además se ha trastocado la frecuencia y concurrencia de las reuniones tanto ceremoniales como productivas del calendario ritual-agrícola *ralámuli* y ódami. Al respecto, se tiene información de que varias comunidades ya no hacen reuniones todos los domingos como antes, la frecuencia y concurrencia de fiestas se trastocaron en una variedad de magnitudes y formas dependiendo del lugar. Por ejemplo, se sabe que en las comunidades de Basihuare y en Choréachi muy poca gente se ha reunido los domingos en torno a la iglesia como era usual antes de la pandemia. En Batopilas, el gobierno municipal prohibió las fiestas y el tesguino²³ completamente. Se tienen indicios de que en algunos municipios se ha mandado ministeriales o a personal de las oficinas municipales de asuntos indígenas a prohibir que las comunidades se reúnan. “Esto provoca un daño para el espíritu de la comunidad. Entonces ¿cómo podemos frenar esa energía que está ahí? La gente se encuentra preocupada porque no se hace rituales”.²⁴ En una entrevista a un diario local, el compositor *ralámuli* Martín Makawi señaló lo siguiente, respecto a dichas prohibiciones:

Nos afecta porque nos separa de nuestra identidad. Nos están alejando a la madre tierra que, cada año, el pueblo *ralámuli* ha festejado. En estos días nos toca la ceremonia del nacimiento del venado, pero, ahorita, con esta pandemia, las autoridades no nos permiten juntarnos porque nos vamos a contagiar. Aquí, yo lo que veo es que nos alejan del espíritu de la madre tierra a todos los seres de nuestra comunidad [Esquivel 2020].

Por su parte, Aurelia Rivas Valencia, indígena ódami menciona que, en un ejercicio de autonomía, la comunidad de Baborigame acordó celebrar la reunión de Semana Santa a pesar de las indicaciones de la presidencia municipal y el sector salud de cancelarla por la contingencia sanitaria. Señala:

²³ Bebida elaborada con maíz germinado, molido, cocido y fermentado.

²⁴ Entrevista telefónica con Irma Irma Juana Chávez Cruz, realizada el 25 de agosto de 2020

La gente platicó en los ranchos, platicaron con las autoridades ódami y decidieron realizar la celebración de Semana Santa, también recibieron la indicación de las autoridades religiosas quienes nos mandaron decir que esos trabajos tan importantes no debemos dejar de hacerlos, que esas mismas actividades rituales serían la protección para toda la gente, porque esa enfermedad viene de afuera, no de nosotros. Que precisamente es el seguir realizando la costumbre como se lograría la protección y se propiciaría una buena temporada agrícola, no hacerlo podrá significar que el maíz y frijol no se puedan dar.²⁵

Aurelia menciona que el *moyi* y las demás autoridades de la comunidad manifestaron a la presidencia municipal su decisión de realizar las actividades y que, para evitar la posibilidad de un contagio, acordaron con la presidencia municipal la cancelación de ventas de bebidas alcohólicas para resguardar el “convento” (lugar ceremonial de la comunidad en Baborigame) y no permitir la entrada de la gente óbai (personas no ódami), pues al ser una enfermedad de fuera podrían ser ellos los que la llevaran. Menciona también Aurelia que todas las actividades de la celebración se realizaron como lo marca la costumbre y con los cuidados que la particularidad del caso confería. También argumenta que se constata la eficacia de las medidas tomadas por la comunidad, pues cuatro semanas después de la celebración, tiene conocimiento que no se registraron ningún caso de COVID-19 en esa región. De igual manera, dentro de las transformaciones en el desarrollo de la Semana Santa del 2020 fue cuando, a diferencia de años anteriores, las comunidades que realizaron la celebración estuvieron libres de turistas nacionales e internacionales o de visitantes externos a sus localidades. Esto generó dinámicas en donde, de acuerdo con las entrevistas, se reencontró el sentido original de la fiesta. Irma, por ejemplo, menciona que en San Ignacio de Arareko, uno de los pueblos *ralámuli* que por su proximidad al centro turístico de Creel atraen muchos turistas:

Se llevó a cabo la fiesta con pura gente *ralámuli*, y por lo mismo fue muy bonita, al no tener la presencia de gente de afuera, los niños de San Ignacio —que comúnmente se encuentran vendiendo artesanías a los visitantes de la fiesta— ahora sí bailaron en la ceremonia, fue un momento muy sagrado.

El día de San Ignacio, el 31 de julio, día del patrón de la comunidad es una de las fiestas más importantes del año. Comenta Laura que las auto-

²⁵ Entrevista realizada con Aurelia Rivas Valencia, realizada el 8 de mayo de 2020.

ridades del pueblo indígena tomaron la decisión en asamblea de sí celebrar la fiesta con matachines como es costumbre. Pero se tomaron medidas para evitar que turistas o visitantes externos a la comunidad asistieran, por ejemplo, se canceló un torneo de baloncesto que era tradicional realizarse y que convoca a jóvenes de varias localidades que compiten en equipos. Por tanto, los jóvenes en lugar de participar en el torneo jugando hasta altas horas de la noche, estuvieron participando en la ceremonia con los matachines.

En opinión de Laura, “la fiesta se realizó como debe de organizarse, por ejemplo, los matachines terminaron hasta el día siguiente, duraron toda la noche y se terminó bien la fiesta.”, el *tesgüino* se compartió entre todos de la manera acostumbrada, “como debe de hacerse”. Recuerda cómo en otros años no se terminaba bien la fiesta, debido a que los jóvenes ya no participaban, ya no convivían con nosotros porque estaban todavía jugando, pero este año los asistentes —que aunque pocos de otras comunidades— se concentraron en la fiesta tradicional en los alrededores de la iglesia. Esta comunidad fue de las que, desde el inicio de la pandemia, los mismos habitantes se organizaron para restringir el acceso a los no residentes. No dejaban entrar a gente de afuera. Recuerda Irma que los habitantes eran muy estrictos en el control de las personas que entraban, incluso recuerda que a ella no le fue fácil tener acceso, a pesar de ser *ralámuli*.

Si bien las medidas de prevención por el COVID-19 en la Sierra Tarahumara tuvieron efectos no previstos en términos de las festividades y ceremonias que se modificaron o cancelaron, de igual manera generó retos a la capacidad organizativa de los pueblos al interior con sus autoridades. Por ejemplo, se tuvo la oportunidad para coordinar acciones hacia el exterior, con instancias municipales o de la Comisión Estatal para los Pueblos Indígenas [COEPI]. Esta coordinación implica que la administración pública debe trabajar con los pueblos indígenas a escala de igualdad respetando sus derechos políticos y de libre determinación. Por ejemplo, al cancelarse la celebración de la Semana Santa en Norogachi, municipio Guachochi, Lourdes Bustillos, quien tiene el cargo de *alapérsi* (persona encargada de organizar la celebración) publicó un mensaje a su comunidad en una estación de radio para informar sobre la decisión de sus autoridades *ralámuli* de no llevar a cabo la ceremonia por el alto riesgo de contagio, pues al ser muy conocida la fiesta, llega mucha gente de fuera. Este fue el mensaje:

¡Hola! Saludos a cada uno de ustedes, gente *ralámuli* de Norogachi:

El motivo de este mensaje es para comentarles que hablé con el señor Víctor Martínez quien trabaja en COEPI, quien junto con su jefa María Teresa Guerrero,

me brindaron todo su apoyo y que, como parte del gobierno del estado, respetan las decisiones que tomamos en la junta que se realizó en Norogachi entre las autoridades tradicionales. Después de platicar durante buen rato, hace días, las autoridades *ralámuli* de Norogachi y yo en mi nombramiento de *alapérsi*, acordamos, para protección de la gente, suspender este año la celebración de la semana santa en la cabecera del póboro por el motivo de la pandemia COVID-19, coronavirus también le llaman.

Es por eso que, les pido de favor que no se presenten a danzar los días jueves, viernes y sábado en Norogachi, cumplan con la costumbre en esta ocasión en sus capitánías, donde hay menos riesgo de contagio; con la ayuda de los abanderados, le pido a los pintos que toquen las tambores y dancen allá en sus ranchos, para ayudar a sanar este mundo, que hoy nos necesita. Sabemos que hay personas que sin tener algún cargo están hablando de hacer la fiesta en la cabecera, a estas personas, les pido que respeten el acuerdo que sus autoridades *ralámuli* hicimos y sobre todo el respeto que le debemos a la máxima autoridad tradicional nuestra que es el *SIRIAME*.

Muchas gracias por su atención y créame es difícil tomar esta decisión, pero es con el fin de prevenir que la enfermedad llegue a nuestra gente. Es nuestra obligación como autoridades cuidar de ustedes, ese es el encargo que nos dejaron los *anayáwari* (los antiguos). Gracias por su entendimiento.

Saludos

Att: el *Wa'lu Silíami* de Norogachi Feliciano Chaparro y la *Alapérsi* Lourdes Bustillos.²⁶

Esta coordinación da paso también a la necesidad de entender las fiestas ceremoniales en un sentido amplio desde diferentes lógicas de culturales que dan sentido a la enfermedad como vemos en la siguiente sección.

5. LA FIESTA CEREMONIAL DESDE DIFERENTES LÓGICAS DE CULTURALES

El COVID-19 evidencia diferencias culturales que dan cuenta de lógicas que se articulan en el contexto indígena *ralámuli* y ódami, y el contexto urbano no indígena. Estas diferencias se trazan en buena medida por acciones de carácter individual y de carácter colectivo. Es decir, los pueblos y comunidades indígenas tienen claro que deben tomar medidas colectivas en donde todos los miembros del pueblo se involucren.

²⁶ Mensaje difundido el día 6 de abril 2020.

Esto contrasta con las medidas basadas en reducir el contacto social como el confinamiento, mantener la sana distancia, así como el uso personal del cubrebocas, lavarse las manos continuamente entre otras que se nos sugiere en los contextos urbanos. Estas medidas, a pesar de que igualmente requieren de por lo menos una buena parte de una colectividad para que sean efectivas, mantienen un carácter de individualista, en donde la persona es finalmente la responsable de usar el cubrebocas, lavarse las manos y mantener la distancia social entre individuos en la vía pública. Mas aun, estas medidas están dirigidas directamente a individuos y no a colectividades aludiendo su carácter de sujetos de derechos con plena capacidad de organización y libre determinación. Estamos hablando, en otras palabras, de lógicas diferentes con consecuencias potencialmente cruciales para la vida.

Entre las acciones de prevención y curación que se realizan entre los pueblos ódami y *ralámuli* en las regiones de sierra y barrancos, además de la realización de ceremonias como el *yúmari*, también se realizan otras actividades consideradas necesarias como *ralájipali*, mejor conocida como la carrera de bola. Al respecto Arnulfo Rocha nos menciona que ha escuchado en su comunidad “La Sombra”, en el barranco de Batopilas, la información que por las radiodifusoras difunden los gobiernos estatal y federal sobre la enfermedad que está recorriendo todo el mundo y que además se suma a la falta de lluvias y como ya hemos mencionado afecta la producción de alimentos. Para dar atención a estas situaciones, nos comenta que también realizarán *yúmali*, para lo que tienen contemplado volver a fabricar arco y flechas para ir a la caza del venado y ofrecerlo en la ceremonia, también realizarán *ralájipali* para “ayudar a jalar las nubes, para traerlas y que llueva y se pueda dar la comida y no nos enfermemos”.²⁷ Como podemos observar, las prácticas culturales *ralámuli* del ciclo agrícola entran en un sistema colectivo más amplio que se activa para hacer frente a afectaciones como las que impone el COVID-19.

Una de las diferencias culturales entre las medidas tomadas en contextos urbanos y entre el pueblo ódami que refieren algunas de las personas entrevistadas, se abocan más a que en los pueblos y comunidades ódami, es palpable al respeto e importancia de continuar con las tradiciones colectivas. Las tradiciones de continuar con la celebración y organización de fiestas, con los saludos de mano, juntarse entre los mismos ódami de la comunidad, seguir tomando *teswuino* de la manera tradicional —compartiendo la misma jícara con todos y del mismo bote—. Algo que contrasta

²⁷ Entrevista con Arnulfo Rocha, realizada el 18 de septiembre de 2020.

radicalmente con las medidas sugeridas por la Organización Mundial de la Salud y las autoridades sanitarias del país. “Una como enfermera que viene de afuera no puede llegar a decirles a todos que no hagan eso, que no tomen *teswuino* como siempre lo hemos tomado, van a decir y ésta qué. No se puede ir una a imponer”.²⁸

En este sentido, otra práctica que evidencia las diferencias culturales en la Sierra Tarahumara tiene relación con el uso del cubrebocas. Varios de los entrevistados refieren que respecto a las medidas de prevención y su diferencia con la comunidad y en la ciudad, en la comunidad de San Ignacio a Laura y otro personal médico, “los ven raro si llegan usando cubrebocas, pues la gente piensa que ellas son las que están enfermas, y no tendrán la confianza de aproximarse”. Por lo tanto, no porta el cubrebocas cuando están realizando las consultas médicas.

Una última diferencia cultural evidenciada en las entrevistas e información recopilada sobre la presencia del COVID-19 refiere a conceptualizaciones más amplias sobre la vida y la muerte. En este sentido, Irma señala cómo dentro de los consejos de los abuelos se enseña a no vivir con miedo, disfrutar la vida. Señala cómo en tiempos de pandemia, estos consejos son muy útiles, pues la vida no puede detenerse:

[...] al preocuparse de que te va a pasar. Si uno se preocupa por esto o aquello nos vamos a enfermamos más, no hay que estar preocupados. Disfruta tu día. Mañana no existe. Si hoy tiene ganas de correr, corre, si tienes ganas de comer algo, come, sólo hazlo. No vivir con tanto miedo, algunos *ralámuli* se preguntan sobre los mestizos ¿qué hicieron ustedes para tener miedo a morir? En la pandemia van a morir los que tengan que morir.

Estas expresiones reflejan una visión de la vida y muerte como parte de una misma cosa. Si uno tiene miedo a morir es tal vez porque se ha tenido una vida de arrepentimiento o con cargo de conciencia. Habrá que vivir la vida como dice la letra de la canción “*mo'koólami kókoli*” o “virus coronado” del compositor *ralámuli* Martín Makawi: “no temas, no temas / tú niño y niña / el virus coronado vuela por el mundo / juntos combatiremos contra virus coronado”. En una entrevista Martín Makawi abunda:

Creo que la enfermedad más grande que puede haber en el mundo es el miedo. Eso te va a enfermar y matar. Les diría que no tengan miedo, busquemos la for-

²⁸ Entrevista telefónica anónima, 25 de agosto 2020

ma de evitar el contagio, creo que es momento de que como pueblos originarios regresemos al camino de la medicina tradicional, son las que nos van a ayudar, sea por susto o sea por virus [Esquivel 2020].

Estos recuentos aquí citados son ejemplos de las formas culturalmente situadas para entender la enfermedad y las transformaciones comunitarias que impone; las lógicas comunitarias que representan un repertorio de prácticas se han hecho presentes dentro del contexto de la pandemia para dar sentido y certidumbre al amplio rango de ámbitos que han sufrido modificaciones. Al mismo tiempo, el no tener miedo, el estar alegre y con actitud positiva nos regresa al discurso sobre el COVID-19 aludido anteriormente, en donde parece florecer una ética de cuidado que da sentido a la vida.

6. REFLEXIONES

El presente artículo muestra las transformaciones, retos y oportunidades que tienen los pueblos y comunidades indígenas de la Sierra Tarahumara para defender su derecho a la libre determinación en el contexto de la pandemia por COVID-19. Uno de los puntos que marca la información recabada es que se pueden obtener aprendizajes de cómo los pueblos indígenas abordan la emergencia sanitaria. Dicho aprendizaje, tomado desde una óptica de derechos, nos posibilita como sociedad no indígena no sólo respetar formas culturalmente diversas de entender el riesgo, sino también visualizar cómo las prácticas culturales pueden ser colectivas y no individualizantes atendiendo a las lógicas comunitarias de los pueblos indígenas. Con ello se podría coadyuvar al diseño de políticas de atención y prevención en ésta y otras futuras pandemias.

Considerar la diversidad de efectos no previstos por las medidas de prevención impuestas por las autoridades sanitarias implica necesariamente contar con una amplitud de visión para obtener pertinencia cultural, no limitándose al uso de la lengua indígena en campañas de difusión y prevención. Por ejemplo, los efectos respecto a uso del cubrebocas como un elemento que puede generar desconfianza y de manera más grave disuadir el acceso y atención a servicios de salud, o la poca relevancia para la cotidianidad de las comunidades indígenas el mantener la sana distancia de un metro y medio entre personas pueden ayudar a generar nuevos lineamientos y recomendaciones cultural y contextualmente específicos.

Otro aprendizaje sugerente y que merece mayor exploración es la identificación del discurso indígena *ralámuli* y *ódami* sobre la presencia del virus SARS-COV-2. Al respecto, se puede señalar la idea prominente de que la

realización de las fiestas como la Semana Santa, donde la gente se reúne en tono de celebración, son cruciales para la vida comunitaria y su importancia se hace evidente aún más en el contexto de la pandemia. En ellas se fortalece la convivencia, las redes de apoyo mutuo y la capacidad colectiva de organizarse para enfrentar situaciones que los afectan, tales como las de la misma pandemia. De hecho se puede argumentar que dicha capacidad colectiva de organizarse para enfrentar situaciones es justamente condición que posibilita el derecho de libre determinación. De acuerdo con lo mencionado por un entrevistado, la importancia de las fiestas como la Semana Santa es tal que “muchos habitantes de los pueblos *ralámuli* y *ódami* señalan que prefieren morir a no hacer la fiesta, a dejar la costumbre, a olvidar lo que les encargaron los de antes”.²⁹

Ante ello, nuestros interlocutores consultados para este artículo concluyeron que es imperante considerar y aprender de la experiencia de los pueblos indígenas para generar diálogo al interior de sus comunidades sobre todo en momentos actuales donde la situación amenaza con acentuar desigualdades estructurales. Laura nos recuerda al respecto:

La comunidad indígena trabaja en conjunto, los mestizos son muy individuales, las medidas de las autoridades de salud y el gobierno ante la pandemia no se centra en apoyarse los unos a los otros. En la Sierra, uno sabe con quién tiene que ir. Para pedir por la lluvia, van danzando todos, caminando todos. Lo que creo que se puede aprender es que se unieran más, no pensar en sólo su núcleo y su entorno inmediato.³⁰

Varios encuestados destacaron las fortalezas en las que las adaptaciones históricas de los pueblos *ralámuli* y *ódami* en Chihuahua como son la existencia en varios lugares de una estructura de gobierno indígena y la no concentración poblacional en la Sierra Tarahumara posibilitan respuestas locales a la pandemia de COVID-19 que eviten empeorar las inequidades en salud existentes. Éstas permitirían, además, ejercer la capacidad colectiva y comunitaria reivindicando el derecho a la libre determinación como sujetos de derecho, tal como se señala en la constitución política del estado de Chihuahua. No se puede dejar sin mencionar, que múltiples comunidades indígenas como, por ejemplo, Choréachi sufren de una histórica falta de reconocimiento de

²⁹ Entrevista telefónica anónima, realizada 10 de agosto de 2020.

³⁰ Entrevista telefónica con Laura Marta Laura Alma Ramírez, realizada el 25 de agosto de 2020.

su territorio,³¹ ya sea por parte de autoridades agrarias y por parte del Estado mexicano en su conjunto, pese a que nunca ha perdido la posesión ni el uso de éste. La falta del reconocimiento del territorio es tan sólo uno de los múltiples derechos indígenas que siguen estando pendientes de garantizarse y que paralelamente se vinculan con el derecho de libre determinación.

Décadas de clientelismo político, ausencia de los servicios públicos efectivos, años de cacicazgos y discriminación han debilitado la capacidad del Estado para mantener una red de protección social adecuada y mantener en funcionamiento los servicios de salud de primera línea. Estos factores han socavado la capacidad organizativa de los pueblos y comunidades indígenas en el ejercicio de sus derechos colectivos, dañando la capacidad del Estado para coordinar de manera conjunta una respuesta de manera efectiva. En la medida que los sistemas de salud de todo el mundo luchan por responder al COVID-19, los pueblos indígenas tienen la capacidad de generar iniciativas de autogestión colectiva dirigidos por las mismas comunidades y que a menudo los responsables políticos subestiman o ignoran. Como consecuencia es un descuido el no reconocer el papel crucial que podrían desempeñar los mismos pueblos a través de sus formas de organización social y política en la atención primaria y preventiva al COVID-19.

REFERENCIAS

Alianza Sierra Madre AC

2020 *Choréachi: la lucha por su tierra*. Alianza Sierra Madre AC. <<http://alianzasiamadre.org/es/servicio/comunicados-en-medios/148-choreachi-la-lucha-por-su-tierra>>. Consultado el 23 de septiembre de 2020.

Almanza Alcalde, Horacio

2013 *Land dispossession and judicial land disputes of indigenous peoples in northern Mexico: a structural domination approach*, tesis de doctorado. University of East Anglia. Norwich. Inglaterra.

Arana, Susana, Mirna Lucía Robles y Jesús Palomares

2020 Etnias de Sonora toman medidas contra coronavirus. *El Imparcial*, 3 de mayo. <<https://www.elimparcial.com/sonora/sonora/Etnias-de-Sonora-toman-medidas-contra-coronavirus-20200503-0003.html>>. Consultado el 25 de septiembre de 2020.

³¹ *Choréachi: la lucha por su tierra*. Alianza Sierra Madre AC. <<http://alianzasiamadre.org/es/servicio/comunicados-en-medios/148-choreachi-la-lucha-por-su-tierra>>. Consultado el 23 de septiembre de 2020.

Cardenal, Francisco

1991 Rarámuri y neo colonialismo, en *El noroeste de México. Sus culturas étnicas*, Donaciano Gutierrez y Josefina Gutiérrez Tripp (comp.). Museo Nacional de Antropología. México.

El Heraldo de Chihuahua

2021 Autoridades rarámuri interponen una denuncia popular en la PROFEPA. *El Heraldo de Chihuahua*, 9 de agosto. <<https://www.elheraldodechihuahua.com.mx/local/autoridades-raramuri-interponen-una-denuncia-popular-en-profepa-5062840.html>>.

Esquivel, Adriana

2020 Juntos combatiremos al “*mo’koólami kókoli*”, la canción en *ralámuli* para dar fuerza ante el COVID-19. *Raichali*, 24 de julio. <<https://raichali.com/2020/07/24/6232/>>. Consultado el 23 de septiembre de 2020.

Fraser, Nancy

1990 Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy, en *Social Text* 25/26. Duke University Press. Durham: 56-80.

Gobierno del Estado de Chihuahua

2019 *Manual Ralámuli Escrito para Todas y Todos*. Gobierno del Estado de Chihuahua. Chihuahua, México.

Gómez Mena, Carolina

2020 Estrategia contra COVID-19 ha funcionado en comunidades indígenas: INPI. *La Jornada*, 27 agosto. <<https://www.jornada.com.mx/ultimas/sociedad/2020/08/27/estrategia-contra-covid-19-ha-funcionado-en-comunidades-indigenas-inpi-6610.html>>. Consultado el 25 de septiembre de 2020.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía

2015 *Conteo Poblacional 2015*. INEGI. Chihuahua

Instituto Nacional de los Pueblos indígenas

2020 El INPI emite guía para la atención de pueblos indígenas y afromexicano ante la pandemia del COVID-19. *INPI Gobierno de México*, 9 de mayo. <<https://www.gob.mx/inpi/articulos/el-inpi-emite-guia-para-la-atencion-de-pueblos-indigenas-y-afromexicano-ante-la-pandemia-del-covid-19?idiom=es>>. Consultado el 24 de septiembre de 2020.

Levi, Jerome

2002 A new dawn or a cycle restored? Regional dynamics and cultural politics in indigenous Mexico, 1978-2001, en *The politics of ethnicity: indigenous peoples in Latin American States*, David Maybury Lewis (coord.). The David Rockefeller Center Series on Latin American Studies, Harvard University. Cambridge, Mass. Cambridge.

Loera Gonzalez, Juan

- 2008 *Inequalities between Indigenous and Non-Indigenous People in Northern Mexico*. University of Sussex. Reino Unido.
- 2013 *Conflicting paths to wellbeing: rarámuri and mestizo inter-ethnic relations in Northern Mexico*, tesis doctoral. University of Sussex. Brighton.
- 2016 Authorized voices in the construction of wellbeing discourses: reflective ethnographic experience in Northern Mexico, en *Cultures of wellbeing method, place, policy*, Sarah White y Chloe Blackmore (eds.). Palgrave Macmillan. London.

Martínez, Víctor; Horacio Almanza y Augusto Urteaga

- 2006 Diagnóstico sociocultural de diez municipios de la Sierra Tarahumara. <http://alianzasierramadre.org/images/en/downloads/diagnostico_sociocultural.pdf>. Consultado el 26 de septiembre de 2020.

McMeeking, Sacha, Helen Leahy y Catherine Savage

- 2020 An Indigenous self-determination social movement response to COVID-19. *Alternative: An International Journal of Indigenous Peoples*, 16 (4): 395-398. <<https://doi.org/10.1177/1177180120967730>>.

Partida, Juan Carlos G.

- 2020 Letalidad por COVID-19, casi del doble en municipios en miseria. *La Jornada*, 29 de junio. <<https://www.jornada.com.mx/ultimas/estados/2020/06/29/letalidad-por-covid-19-casi-del-doble-en-municipios-en-miseria-664.html>>.

Pintado Cortina, Ana Paula María

- 2012 *Los hijos de Riosi y Riablo: fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*. INAH. México.

Ramírez-Espinoza, Naayeli y Daniel Cerqueira

- 2020 *Experiencia y regulación de la libre determinación de los pueblos indígenas en México*, Fundación para el Debido Proceso, Fundar, OXFAM México. Oaxaca, México.

Sariego, Juan Luis

- 2002 *El indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*. SEDESOL, INI, CONACULTA, INAH. México.

Villalobos, Diana, Patricia Martínez y Hugo Carrillo

- 2018 *Diagnóstico y propuestas sobre la violencia en la Sierra Tarahumara para la sociedad civil, comunidades, autoridades estatales y federales 2006-2017*. CONTEC FICOSEC. Chihuahua, México.

Y el reloj se detuvo. La (re)definición de los museos ante la COVID-19

Blanca María Cárdenas Carrión*
Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *De acuerdo con la historia de los museos como instituciones occidentales ligadas a procesos económicos y políticos particulares, en este artículo me concentraré en discutir la situación de estos espacios en el mundo contemporáneo y abrir la reflexión en torno de su definición y una necesaria redefinición coherente con nuevas demandas poscolonialistas. Específicamente, atenderé el contexto de la pandemia ocasionada por la enfermedad COVID-19 que, durante todo el 2020, ha marcado una coyuntura para los museos y su articulación futura; abordaré a la pandemia como un momento liminal, identificando la crisis como contexto de cuestionamientos, el clímax como un escenario repleto de opciones y respuestas posibles, y la resolución como periodo de transformación. El reloj se detuvo para todos, incluidos los museos que, de pronto, tuvieron que permanecer cerrados alrededor de un año. Sin embargo, el tiempo sigue y vale la pena preguntarnos cómo y, sobre todo, para qué volver a abrir las puertas de nuestras exposiciones.*

PALABRAS CLAVE: *museos, museología, zonas de contacto, poscolonialismo, COVID-19.*

And the clock stopped. The (re) definition of museums in light of COVID-19

ABSTRACT: *In accordance with the history of museums as Western institutions linked to particular economic and political processes, in this article I concentrate on discussing the situation of these venues in the contemporary world, thus opening up a reflection on their definition, and a necessary redefinition, consistent with new post-Colonialist demands. Specifically, I address the context of the pandemic caused by the COVID-19 disease which, throughout 2020, has marked a*

* etno23@hotmail.com

Fecha de recepción: 11 de mayo de 2021 • Fecha de aprobación: 17 de julio de 2021

junction for museums and their future articulation; I discuss the pandemic as a liminal moment, identifying the crisis in a context of questions, the climax as a scenario full of alternatives and possible answers, and the resolution as a period of transformation. The clock stopped for everyone, including museums which, suddenly, had to be closed for around a year. However, time goes on, and I feel it is now worth asking ourselves how, and, above all, why we should reopen the doors of our exhibitions.

KEYWORDS: *Museums, museology, ethnography, post-colonialism, COVID-19*

PRESENTACIÓN

El Museo Nacional de Antropología está en ruinas. Del gran edificio proyectado por el arquitecto Pedro Ramírez Vázquez en 1963, solamente quedan trizas; sobreviven fragmentos de la celosía diseñada por Manuel Felguérez y un ventanal de cristal. Entre los escombros del museo más importante de México, se distinguen tepalcates y pedazos de lo que alguna vez fue la gran Piedra del Sol.

Con esta descripción me refiero a la obra de Eduardo Abaroa en 2012, titulada “Destrucción total del Museo de Antropología”.¹ Con una pretensión futurista que resalta el movimiento y vibración de todas las cosas [Boccioni *et al.* 1910] y una perspectiva crítica hacia las instituciones sociales, Abaroa presentó esta instalación con el objetivo de abrir la reflexión sobre la pertinencia de los museos —no sólo el de Antropología en la ciudad de México— y la permanencia de discursos colonialistas en el mundo contemporáneo.

Quedan tres columnas con las cuales se decidirá reconstruir el museo, establecer un memorial, un antimonumento o levantar un moderno complejo residencial. No lo sabemos. Sin embargo, rebasando las metáforas, la demolición (ficticia) del Museo Nacional de Antropología (MNA) no es sólo física, pues más allá de las colecciones y obras plásticas que alberga, se trata de un “no lugar” [Augé 2007a: 41] dispuesto para el tránsito fugaz y multitudinario y de un lugar que sintetiza diferentes discursos y emociones alrededor de la historia de nuestro país. Este museo, del que todos los mexicanos se sentirían orgullosos según los deseos del presidente Adolfo López Mateos [Ramírez 2008: 21] es, desde su concepción, un alimento para la identidad mexicana, una fuente de soberanía para el Estado y un símbolo del nacionalismo y de sus contradicciones [Bartra 2004].

¹ “Eduardo Abaroa en la Galería”. *Kurimanzutto* 3 al 31 de marzo de 2021, <<https://www.kurimanzutto.com/es/exposiciones/eduardo-abaroa>>. Consultado el 1 de mayo de 2021.

La demolición de cualquier museo no es un acto insignificante. La obra de Abaroa es audaz e incómoda porque el arte de hoy es inquietante y transforma “[...] los objetos usuales y familiares en objetos de reflexión y, al mismo tiempo, lejos de sublimar lo real, lo subvierte.” [Augé 2014: 125]. Como resultado, Abaroa destruye al MNA y, con ello, sugiere reflexiones valiosas y útiles en el ámbito museístico: ¿qué es un museo en el siglo XXI?, ¿para qué sirve?, ¿cuál es su finalidad? En una búsqueda cabal por colocar a los museos en la escena política y como espacios atentos de las expresiones racistas y de opresión social, en el 2018 los curadores La Tanya S. Autry y Mike Murawski fundaron el movimiento “Los museos no son neutrales” (*Museums are not neutral*).² No obstante este esfuerzo, remitiéndonos a su origen en el mundo occidental, debemos tener claro que los museos nunca han sido neutrales: instituciones de origen colonialista e instrumentos del colonialismo, espacios patrimoniales destinados a la conservación y difusión de otros patrimonios.

Con esto en mente, en las siguientes líneas abriré la Caja de Pandora para reflexionar sobre la definición de los museos y su necesaria redefinición en el mundo actual. Específicamente, me concentraré en el contexto de la pandemia ocasionada por el virus SARS-COV-2 que, desde finales de 2019, ha marcado una coyuntura para los museos y su articulación futura. De este modo, el presente artículo se divide en tres secciones: la crisis como un ambiente complicado e incierto —la pandemia— que desvela problemas de larga trayectoria e insta a su consideración; el clímax como el momento donde los museos han dado respuestas de muy diversa índole, desde aplicaciones móviles y el uso de redes sociodigitales hasta la subasta de obras para conseguir recursos económicos;³ y la resolución o la esperanza de cambio.

La obra de Abaroa revela que el entorno crítico de los museos no es nuevo, como tampoco las discusiones alrededor del poscolonialismo [Brulon 2020] y las aplicaciones de la etnografía en la teoría museológica. La pandemia de la COVID-19, empero, volvió reales todos nuestros miedos y exigió el uso de nuestra creatividad y la puesta en práctica de todas las propuestas posibles. Los museos han salido de sus muros y hoy están entre nosotros.

² *Los museos no son neutrales*. <<https://www.museumsarenotneutral.com/>>. Consultado el 1 de mayo de 2021.

³ Analiza el MET subastar obras de arte para pagar gastos y sueldos. *Tiempo. La noticia digital*. <http://tiempo.com.mx/noticia/analiza_el_met_subastar_obras_de_arte_para_pagar_gastos_y_sueldos/>. Consultado el 4 de mayo de 2021.



Figura 1. “Destrucción total del Museo de Antropología”. Eduardo Abaroa. 2012. Fuente: Galería Kurimanzutto.

CRISIS

4:05, un virus verde detiene el avance del minuterio en un reloj de pared. 9:20, las manecillas del reloj están pegadas con cinta adhesiva. 12:20, ningún virus ni cintas. El reloj avanza pero sin importar la hora, siempre es “pandemia”.⁴ En términos generales, la sensación colectiva respecto al contexto ocasionado por la dispersión global del virus SARS-COV-2 es que el reloj se detuvo. El tiempo sigue, pero el reloj que marcaba nuestros horarios y flujos cotidianos tuvo un súbito estancamiento, ocasionando modificaciones profundas en las relaciones sociales, el funcionamiento de las instituciones, la interacción doméstica y nuestra salud mental.

⁴ @santigraph, 24 de agosto de 2020; @gabbois, 12 de enero de 2021 y @amaliaandrade_, 7 de marzo de 2021, tres obras exhibidas en el *Covid Art Museum*. *Instagram*. <<https://www.instagram.com/covidartmuseum/?hl=es-la>>. Consultado el 2 de mayo de 2021.



Figura 2. Siempre es pandemia. Obra de @amaliaandrade, exhibida el 7 de marzo de 2021 en el Covid Art Museum. *instagram*.

El reloj se detuvo también para los museos que vivían ya, desde hace más de una década, en una autodeclarada crisis [Navarro *et al.* 2010: 52]. Durante todo el 2019, los museos alrededor del mundo se sometieron a la dolorosa tarea de evaluar sus acciones y reconocer sus límites en el marco de la sociedad actual; esto con la finalidad de construir una nueva definición de museo cuya naturaleza operativa no hizo menos compleja la tarea ni limitó la participación de los especialistas con más de 250 definiciones alternativas. En septiembre de 2019, se celebró la 34^o Asamblea General del Consejo Internacional de Museos (ICOM) en Kioto, Japón, con un único punto en el orden del día: votar por una nueva definición de museo. Tras largas horas de discusión entre los comités nacionales e internacionales, el 70.41% de los asistentes votó en favor de posponer el proceso.⁵

⁵ La Conferencia General Extraordinaria pospone el voto sobre una nueva definición de museo. ICOM. <<https://icom.museum/es/news/la-conferencia-general-extraordinaria-pospone-el-voto-sobre-una-nueva-definicion-de-museo/>>. Consultado el 2 de mayo de 2021.

La desazón implícita en los resultados de dicha Asamblea encontró consuelo cuando, unos meses más tarde, inició la pandemia y las discusiones vigentes sobre la reconceptualización de los museos tomaron, por fuerza, un nuevo rumbo. Todos los museos alrededor del mundo cerraron sus puertas y enfrentaron el desafío de continuar sus actividades a la distancia, en medio de una crisis social inédita y con importantes recortes presupuestales para las instituciones culturales en el ámbito mundial: despidos masivos, falta de financiamiento para seguridad y mantenimiento de las instalaciones, reducción del consumo cultural [Lésper 2020]. La encuesta de ICOM respecto a la condición de los museos en la pandemia exhibe cómo el 12.8% de los museos en el mundo se encuentra en riesgo de cierre definitivo, el 80% tuvo recortes en sus programas y casi un tercio se vio obligado a reducir su personal.⁶

Muchos museos en México desaparecieron del horizonte. De ser espacios para el aprendizaje, el entretenimiento y el ocio, de un día para otro, dejaron de figurar en la oferta cultural.⁷ Esta pasividad por parte de muchos museos no es atribuible sólo a la desorganización interna o al factor sorpresa de la emergencia sanitaria, sino a que, de acuerdo con la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), México es uno de los países con mayor reducción de presupuesto para recintos museísticos.⁸ Sin los ingresos de taquilla de visitantes nacionales ni turismo extranjero y con un apoyo gubernamental endeble, los museos y zonas arqueológicas de la Secretaría de Cultura se han concentrado, apenas, en sostener las condiciones mínimas que garanticen la conservación del patrimonio.

Frente a estas desoladoras cifras, los debates sobre las aportaciones de los museos al bienestar planetario⁹ pasaron a segundo plano y hoy, más

⁶ Encuesta: museos, profesionales de los museos y COVID-19. ICOM. <<https://icom.museum/es/covid-19/encuestas-y-datos/survey-museums-and-museum-professionals/>>. Consultado el 2 de mayo, de 2021.

⁷ El Museo Universitario de Ciencias y Arte en la colonia Roma (MUCA-Roma) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) es un caso, cuyo cierre no se ha vinculado con la pandemia en términos económicos, pero sí como una consecuencia de cambios institucionales. *La Jornada*. <<https://www.jornada.com.mx/notas/2021/07/02/cultura/anuncian-el-cierre-del-muca-roma/>>. Consultado el 19 de julio de 2021.

⁸ México es de los países con más reducción de presupuesto para museos. *El Economista*. <<https://www.economista.com.mx/arteseideas/Mexico-es-de-los-paises-con-mas-reduccion-de-presupuesto-para-museos-20210413-0109.html>>. Consultado el 2 de mayo de 2021.

⁹ En referencia a la definición alternativa discutida por los miembros de ICOM en el 2019. "El ICOM anuncia la definición alternativa del museo que se someterá a votación". ICOM.

que nunca, cabe preguntarnos sobre su sentido y relevancia social. ¿Los necesitamos?, ¿para qué sirve un museo? En un aire de esperanza, a finales de 2020 muchos recintos museísticos se preguntaban cómo regresarían a la “normalidad” y planeaban su reapertura con todas las medidas sanitarias requeridas por la Organización Mundial de la Salud (OMS). Pero más que preguntarse cómo reactivar el reloj y cómo recibir a los visitantes en el contexto de una nueva normalidad, se aparece urgente preguntar antes ¿por qué regresar?, ¿qué es un museo y para qué lo queremos? [Espinoza 2020: 17]. Recientemente, la célebre ex directora del Museo Etnográfico de Frankfurt en Alemania declaró que el museo es “[...] como un cuerpo complejo con un metabolismo severamente enfermo, órganos afectados y canales de circulación bloqueados. Para transformar esa condición se requiere de una cuidadosa alimentación, pero también de operaciones radicales” [Deliss 2020: 18]. ¿Cuáles?

El uso de plataformas web y redes sociodigitales ha sido el salvavidas de muchos museos que han aprovechado esta temporada para inaugurar exposiciones virtuales y una inmensa cantidad de talleres, seminarios y actividades lúdicas y educativas [García Aguinaco 2021: 310-311]. Otros museos han desplegado su creatividad para llamar la atención de la prensa como el Museo de Arte Nelson-Atkins en Kansas City, Estados Unidos, que, seguido de otros museos en el mismo país y en México, recibió la visita de tres pingüinos Humboldt (*Spheniscus Humboldt*) en sus exhibiciones durante el 2020.¹⁰ El Museo Nacional de las Intervenciones en el Ex Convento de Churubusco en la Ciudad de México, por su parte, reivindicó el papel de los habitantes y custodios permanentes del museo y abrió la cuenta de *Instagram* “Fray Michi de Cervantes”¹¹ con fotografías de los gatos encargados del Departamento de Control de Plagas del histórico inmueble.

Las normas de higiene contra la COVID-19 permiten la apertura y funcionamiento de tiendas departamentales, pero no de los museos que enfrentan la peor crisis de su historia. Si en 2019 era evidente, hoy es claro que los museos son instituciones frágiles, incoherentes con las demandas sociales, sin identidad y víctimas de una vehemente presión económica [MacLeod 1998: 316]. Tristram Hunt, director del Museo de Victoria y Alberto

<<https://icom.museum/es/news/el-icom-anuncia-la-definicion-alternativa-del-museo-que-se-sometera-a-votacion/>>. Consultado el 4 de mayo de 2021.

¹⁰ Pingüinos Humboldt visitan el Museo Nelson-Atkins. *YouTube*. <<https://www.youtube.com/watch?v=C6buz-qjsNQ>>. Consultado el 2 de mayo de 2021.

¹¹ @fraymichi. *Instagram*. <<https://www.instagram.com/fraymichi/>>. Consultado el 4 de mayo de 2021.

en el Reino Unido¹² se pregunta a qué tipo de museos y espacios culturales queremos regresar y para qué. Con *Google Arts & Culture* y la digitalización de muchas colecciones en alta resolución, hoy tenemos, al alcance de un *click*, un acceso mayúsculo al patrimonio cultural. ¿Cuál es el sentido de visitar un museo?

Al respecto, resuenan las afirmaciones que durante años se han discutido en el marco de la Museología Crítica.¹³ En primer lugar, vale la pena recordar que los museos nacieron, se difundieron y existen hasta hoy en un ambiente de crisis. ¡Los museos son instituciones críticas! [Bolaños 2010: 20]. Los pronósticos sobre la muerte de los museos y su desvanecimiento en la vorágine de ofertas culturales más atractivas no son estériles, pero sus probabilidades tienen un alcance limitado. Los museos son un logro de la modernidad y se consolidaron como espacios de ruptura y renovación —frágiles desde sus inicios— frente a órdenes sociales previos a la Ilustración en el siglo XIX. Ser modernos es vivir en los límites de la desintegración, entre la duda y la confianza, entre la incertidumbre y la permanencia; los museos son el mejor ejemplo de ello. La crisis actual de los museos es, por tanto, la continuación de un largo camino que converge con una aguda crisis global, de un “planeta infinitamente pequeño en un universo infinitamente grande” [Augé 2014: 91], que:

[...] cuestiona no sólo las formas de producción y reproducción económicas, sino también la convivencia social y las manifestaciones culturales, sin excluir la salud física de los seres humanos, constantemente amenazada por la manera despiadada de satisfacer las necesidades materiales, explotando todos los recursos de la naturaleza, así como la naturaleza del mismo ser humano [Kurnitzky 2012: 9].

Los museos son espacios “constitutivamente críticos” [Bolaños 2010: 18] que han impugnado sus cimientos casi de forma permanente. En respuesta a la Nueva Museología de las academias francófonas, en el mundo

¹² Basta de nostalgia imperial y de políticas de identidad. Dejemos que los museos vivan. <<https://www.theguardian.com/commentisfree/2021/apr/25/enough-with-the-imperial-nostalgia-and-identity-politics-let-museums-live>>. *The Guardian*. Consultado el 2 de mayo de 2021.

¹³ En contraste con la museología tradicional donde predomina la atención hacia los edificios monumentales y los objetos, la Museología Crítica es una perspectiva teórica que cuestiona el propio concepto de museo, se concentra en las necesidades sociales y en la pluralidad de voces, y opta por exposiciones interdisciplinarias, controversiales, de finales abiertos y sobre temas contemporáneos.

anglosajón se han desarrollado argumentos agrupados bajo el nombre de Museología Crítica, los cuales pretenden entablar una crítica institucional, reflexionar sobre las condiciones históricas que favorecieron el auge de los museos en Occidente, atender el marco político y económico de los museos [Shelton 2013] y difundir la definición de los museos como espacios abiertos, democráticos y plurales [García Canclini 2013: 20].

Lo que hace insólita a la actual crisis de los museos es la “sobre-modernidad” [Augé 2007b] que nos envuelve y, como nunca, el entorno de la pandemia que ha removido las raíces de la mayoría de nuestras instituciones sociales e iluminado su condición incierta. El virus avanzó y el reloj se detuvo para todos. Los museos suspendieron actividades, pospusieron inauguraciones y cancelaron exposiciones para atender la contingencia sanitaria, por supuesto, pero también para reflexionar, descansar y, tal vez, resurgir como laboratorios que, sin definiciones absolutas, se aventuren por nuevos senderos, pongan a prueba sus conceptos y cuestionen sus resultados [Shelton 2013: 20].¹⁴ Anthony Shelton, director del Museo de Antropología de la Universidad de Columbia Británica en Canadá y uno de los exponentes de la Museología Crítica, no dudó en asegurar, desde los inicios de la pandemia, que una vez superadas las respuestas iniciales, los museos deberán experimentar alternativas, conscientes de que todo intento será manipulado políticamente y cuestionado por la sociedad; deberemos recurrir entonces a voces críticas, abandonar marcas y barreras disciplinares, tejer redes, convertirnos en activistas sociales y abrazar la oportunidad de encausar un nuevo comienzo “menos abigarrado” [Shelton 2020: 2]. Dicen que nada dura para siempre y la crisis va de la mano de las soluciones:

En tiempos de crisis, la crítica abre ventanas a nuevas percepciones, interpretaciones y métodos para liberar a la humanidad del desastre. Eso significa la palabra *crisis*: disputa y distinción; toma de conciencia de los conflictos y abandono de los caminos que conducen a las relaciones destructivas. La crítica, el análisis radical de la fe o las ideologías equivocadas, es una condición del conocimiento y de la posible reorganización de la vida social. *Crisis* y *crítica* no solamente tienen raíces comunes, ambas son indispensables para cualquier cambio social

¹⁴ El Museo Universitario del Chopo de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) ha planteado diferentes actividades a distancia con la perspectiva del laboratorio y de la experimentación. Destacan “Correspondencia vocal” para recuperar relatos de vida en la colonia Santa María la Ribera y “Malinche Malinches 2020-2021”, cuyo objetivo es recrear al personaje de la Malinche a partir de testimonios de mujeres mexicanas.

e individual. La historia y el psicoanálisis no dejan espacio a la duda: cuando la crisis abre caminos, la crítica obliga a tomar decisiones. [Kurnitzky 2012: 11].

CLÍMAX

Después de la crisis, no viene la calma; viene la renovación o una fase de acciones reparadoras. La pandemia bien podría entenderse como un drama social con una estructura temporal o procesal similar a la estudiada por Victor Turner en comunidades de Zambia [1988]. Para el caso de los museos, la pandemia inició con una brecha abierta por el incumplimiento de las normas o una falla en el sistema que, más adelante, condujo a una crisis con amenazas imposibles de ignorar. Estamos en el clímax y será necesario diseñar mecanismos de ajuste y una toma de consciencia sobre el proceso que permitirá, más adelante, la reintegración o reconciliación de las partes [Turner 2008: 49-53].

En suma, la pandemia es un tiempo liminal que abrirá la puerta a nuevas propuestas. Este periodo es comparable con la primera mitad del siglo xx, cuando el caos ocasionado por la Primera y Segunda Guerra Mundial permitió el despliegue de algunas disciplinas científicas y el surgimiento de expresiones artísticas como la danza moderna rediseñada como una forma de emancipación. En este sentido, podríamos suponer que los museos danzarán con libertad y tomarán, eventualmente, un lugar en la ola de innovaciones que está por venir.

Durante el 2020 y 2021, ICOM y sus diferentes comités han organizado incontables eventos relacionados con la definición de museo. Los consensos se han hecho esperar, pero el diálogo se mantiene enérgico. En particular, destacan los webinarios y conferencias a distancia del Museo Pitt Rivers¹⁵ en la Universidad de Oxford en el Reino Unido sobre el futuro de los museos en tiempos de precariedad planetaria, y del Comité Internacional para la Museología (ICOFOM)¹⁶ donde se ha abordado la importancia de las perspectivas latinoamericanas y caribeñas para la discusión sobre la nueva definición de museo, así como los enfoques decoloniales en la teoría museológica.

¹⁵ Museo Pitt Rivers. *Facebook*. <<https://www.facebook.com/pittriversmuseum>>. Consultado el 2 de mayo de 2021.

¹⁶ Comité Internacional para la Museología. *Facebook*. <<https://www.facebook.com/icoform>>. Consultado el 2 de mayo de 2021.

En México, el Seminario Universitario de Museos y Espacios Museográficos de la Universidad Nacional Autónoma de México (SUMYEM-UNAM)¹⁷ ha funcionado también como una palestra para la exposición de las experiencias de diferentes museos universitarios, a la par de ICOM-México¹⁸ que ha continuado con arduas actividades —cuestionarios, mesas de diálogo, seminarios— para alcanzar contribuciones concretas a la redefinición de los museos desde el marco de nuestras necesidades locales. El título del Día Internacional de los Museos en 2021 sugerido por ICOM internacional es evocador: “El futuro de los museos: recuperar y reimaginar”; sobre esto, en México se han planeado actividades centradas en los retos sociales, económicos y medioambientales de los museos en el mundo actual.

Con lo anterior no pretendo presentar un panorama completo de las respuestas de los museos, sus profesionales e investigadores frente a la COVID-19 y sus catastróficas consecuencias. Es indudable que muchos museos y comités o colegios de estudiosos han presentado sus dudas e hipótesis en eventos gratuitos por Internet o a través de publicaciones diversas. Lo relevante aquí es que existe una intensa respuesta colectiva que, por medio del diálogo y de prácticas de experimentación expositiva digital, pretende arribar a alguna solución frente a la crisis que nos aqueja.

Ahora bien, las expresiones museísticas de la pandemia son heterogéneas y producen sentimientos encontrados. El *Covid Art Museum* (@covidartmuseum / Museo de Arte Covid-CAM)¹⁹ surgió como una iniciativa museográfica digital durante el mes de marzo de 2020. En un paralelismo con el “museo imaginario” de André Malraux, este museo ha franqueado barreras geográficas y disciplinarias, agrupando más de 800 obras de artistas provenientes de alrededor de 100 países. Alojado en la red social *Instagram*, el CAM cuenta con más de 160 mil seguidores que disfrutan de las obras y sus contenidos sobre la pandemia. Es probable que la idea original no tuviera este objetivo, pero el CAM es hoy un espacio de activismo digital que valida experiencias individuales en torno a problemas sociales de amplio espectro y posibilita críticas al sistema del norte global.

Mientras que el CAM está en nuestros dispositivos móviles, en Egipto se aprovecharon las calles desiertas para celebrar un evento sin prece-

¹⁷ Seminario Universitario de Museos y Espacios Museográficos. *Facebook*. <<https://www.facebook.com/sumyem.unam>>. consultado el 2 de mayo de 2021.

¹⁸ Comité mexicano de ICOM. *Facebook*. <<https://www.facebook.com/mexicoicom>>. Consultado el 2 de mayo de 2021.

¹⁹ Fundado por los publicistas españoles Emma Calvo, Irene Llorca y José Guerrero. <<https://www.instagram.com/covidartmuseum/>> y <www.covidartmuseum.com>. consultado el 23 de abril de 2021.

dentés: “El Desfile Dorado de los Faraones”.²⁰ A inicio del mes de abril de 2021, 22 momias fueron trasladadas del Museo de El Cairo al nuevo Museo Nacional de la Civilización Egipcia. El desfile tuvo una longitud de aproximadamente cinco kilómetros —en calles recién repavimentadas— y las momias se trasladaron en embalajes de nitrógeno y en vehículos diseñados con amortiguadores especiales y decorados como carros de guerra.²¹ El trayecto contó con la participación de cientos de actores que, ataviados con vestimentas de distintas épocas, custodiaron el viaje de los reyes y reinas.

Llama la atención que en medio de una pandemia, el gobierno de Egipto se presente ante la prensa internacional con un evento de esta magnitud; en cuestión de minutos, las fotografías y videos del desfile dieron la vuelta al mundo. A pesar de que las posturas positivistas de la ciencia defienden, aún hoy, la objetividad del conocimiento, ejemplos como este desfile, organizado por el mismo presidente egipcio Abdelfatah El-Sisi,²² demuestran que la arqueología es una disciplina fuertemente relacionada con fines patrióticos, procesos de construcción nacional y políticas regionales. Los objetos arqueológicos no son simples curiosidades provenientes de algún lugar remoto, sino poderosos instrumentos de conocimiento que modelan nuestras vidas actuales y se ligan con el poder, los Estados, el nacionalismo y la identidad, “El pasado no es un tema neutral [y] siempre será polémico” [Gamble 2002: 198-222].

El resplandor de la cultura egipcia en este evento contrasta con casos latinoamericanos situados en ámbitos de innegable violencia y precariedad. Por ejemplo, la temporada de lluvias en la ciudad de México dejó secuelas con el desplome de la cubierta que protege a la zona arqueológica de Templo Mayor.²³ Las afectaciones al patrimonio son mínimas, pero la zona y el museo de sitio permanecerán cerrados durante varios meses mientras se dispone del capital económico y humano para reparar los daños. Asi-

²⁰ Desfile de los faraones: el extraordinario traslado de las momias y reyes de Egipto por las calles de El Cairo. *BBC*. <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-56628645>>. Consultado el 5 de mayo de 2021.

²¹ Héroes detrás de escena ... el misterio de los carros que llevaban las momias de los faraones. *Agndaa*. <https://www.agndaa.com/2021/04/blog-post_20.html?m=1&fbclid=IwAR0BcwpRgaVm_5kQOcXlvJzYedpTcBi0Rr6fX8-laHAwauAYTmThLQkDx-bo>. Consultado el 5 de mayo de 2021.

²² Comunicación personal con Ali Mahfouz, director del *Mansoura Storage Museum* en Egipto, abril 2021.

²³ Una tormenta destruye la cubierta de un edificio del Templo Mayor de los aztecas. *El País*. <<https://elpais.com/mexico/2021-04-29/una-tormenta-destruye-la-cubierta-de-un-edificio-del-templo-mayor-de-los-aztecas.html>>. Consultado el 5 de mayo de 2021.

mismo, a finales de 2020, la arqueóloga peruana Ruth Shady y otros funcionarios encargados de la Zona Arqueológica de Caral, al norte de Lima, recibieron amenazas de muerte como resultado de una prolongada lucha por la tierra.²⁴ Aunque la arqueología tenga fija su mirada en el pasado, no podemos decir que sea ésta una ciencia del pasado; la práctica arqueológica tiene vínculos con la sociedad que la convierten en una disciplina de la modernidad al grado que muchos de sus especialistas tienen álgidas disputas con diferentes comunidades. Casos como el de Ruth Shady, en las sombras de la pandemia, revelan una realidad atroz para el patrimonio y sus custodios.

Es mi propósito poner sobre la mesa de discusión la situación de los museos en los últimos meses e intentar predecir si hay un horizonte que perseguir. El 2020 significó para los museos, entre muchos otros ámbitos, una ruptura que desveló lo que muchos sabíamos, pero pocos reconocían. Las grandes galerías de monolitos o los templos destinados a la custodia del patrimonio y otros tesoros se probaron como una suerte de absurdo o humor surrealista frente al confinamiento y otros mandatos de distancia social impuestos en el mundo occidental. Ahora, los museos sin visitantes tuvieron la oportunidad de desplegar su creatividad en el entorno virtual y generar, en el mejor de los casos, ofertas digitales amplias que les ayudaran a mantenerse cerca de sus comunidades.

La inmensa labor de los museos en el campo de la comunicación pública suscita nuevas preguntas respecto a las características de los visitantes como usuarios de las redes sociales y sitios web. El asunto no se reduce a establecer una competencia entre las exposiciones virtuales y la visita física al museo, pues todos reconocemos la magia de la visita presencial, así como los beneficios del acceso a la distancia. Es fundamental preguntarnos, entonces, por qué visitamos los museos. Ha pasado mucho tiempo, pero recordemos a los cientos de estudiantes (y sus familias) copiando las cédulas para cumplir la solicitud de su profesora quien les pidió una investigación sobre los Olmecas o evoquemos aquellas citas románticas que tenían por escenario a algún museo de arte. El MNA recibe millones de visitantes cada año, pero el número no es suficiente para comprender la complejidad de los museos como polos de atracción, como tampoco es la cantidad de reproducciones y “me gusta” de una publicación en *Facebook*. Los estudios de visitantes enfrentan una tarea imponente que debe atender aspectos como

²⁴ Ruth Shady: la denuncia de amenazas de muerte de la arqueóloga peruana, la guardiana de la ciudad más antigua de América. *BBC*. <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-55554507>>. Consultado el 5 de mayo de 2021.

el disfrute, la calidad de las experiencias, los mensajes que se comunican y el deseo de la sociedad de volver a pisar una sala de exhibición.

RESOLUCIÓN

Hablemos ahora de un reloj de arena. Detengamos su avance y busquemos la manera de extraer “La arena fuera del reloj”.²⁵ Usemos esta arena para reconstruir los rostros de las víctimas de la pandemia. Reflexionemos juntos frente a un altar colectivo.

Lejos de escribir una apología de los museos, pero sin caer en la provocación de claudicar en la batalla, busquemos vías de acción para estos espacios. De acuerdo con Boaventura de Sousa Santos [2020], el virus, de las maneras más crueles, nos ha dejado enseñanzas; resalta la “Lección 2. Las pandemias no matan tan indiscriminadamente como se cree” [De Sousa 2020: 24]. Esto sugiere que si las diferencias sociales, arraigadas en preceptos colonialistas pasados, se muestran y fortalecen en tiempos de crisis, es nuestra responsabilidad cuestionarlas y superarlas mediante nuevas articulaciones al interior de la sociedad y con todo el planeta Tierra. En el caso contrario, “el futuro de esta cuarentena será un breve intervalo previo a las cuarentenas futuras” [De Sousa 2020: 31].

²⁵ Referencia a la exposición virtual “La arena fuera del reloj. Memorial a las víctimas de COVID-19” en el Museo Universitario Arte Contemporáneo (MUAC-UNAM) a partir del 7 de noviembre de 2020, <<https://muac.unam.mx/exposicion/rafael-lozano-hemmer>>. Consultado el 5 de mayo de 2021.

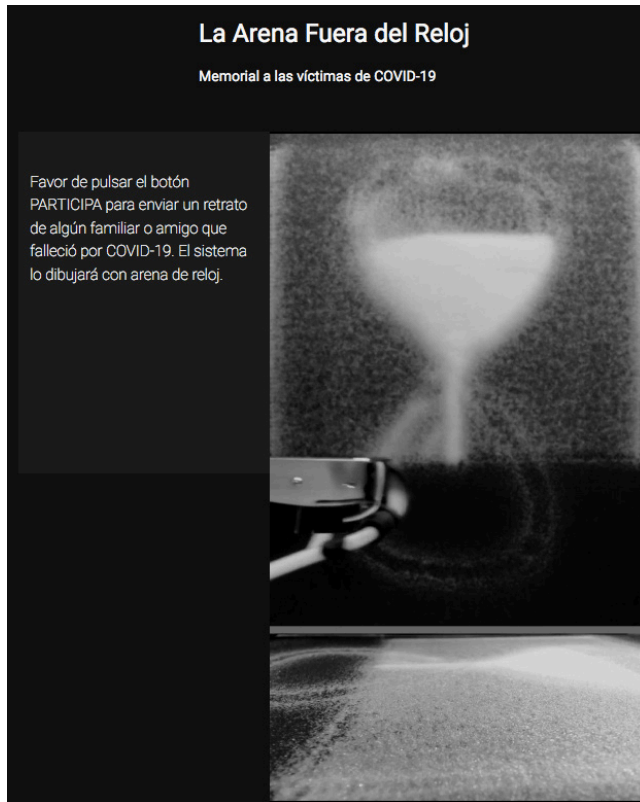


Figura 3. La arena fuera del reloj. Memorial a las víctimas de COVID-19. Exposición de Rafael Lozano-Hemmer en el Museo Universitario Arte Contemporáneo (MUAC-UNAM).

Esta pandemia ha dejado nuestra sensibilidad a flor de piel porque el frágil equilibrio de nuestro planeta se vio trastocado y la delgada línea entre la vida y la muerte, prácticamente, se extinguió. Para muchos, no sólo se detuvo el reloj; el tiempo se terminó. En esta trágica atmósfera enfrentamos la imperiosa necesidad de redefinir a los museos con un carácter solidario y con contenidos o propuestas empáticas con la sociedad que los visitará en busca de respuestas.

Desde el punto de vista de la Museología Crítica, el poscolonialismo es uno de los enfoques con respuestas aplicables a la reformulación de los museos como espacios viables. Se cuestionan dicotomías decimonónicas como civilizado/salvaje, dominante/dominado, europeo/el resto del mundo, y

se resaltan otras ontologías y estructuras epistémicas tan válidas y reales como aquellas que regulan el mundo occidental. Para los museos, el poscolonialismo constituye una puerta de acceso para repensar su historia, ligada a formaciones imperiales y los fundamentos de su acción, organizados con base en lógicas positivistas y en la herencia de los gabinetes de maravillas y el coleccionismo anticuario.

La controversial apertura del Foro Humboldt en Berlín²⁶ —un museo crítico destinado al encuentro de voces— ha motivado divergencias en el gremio de los museos. Como proyecto, el Foro Humboldt pretendía demostrar que era posible renunciar a su origen moderno e ilustrado, y desarrollar una idea descolonizada de museo, con nexos interdisciplinarios y reflexiones sobre el mundo actual. Como espacio expositivo, sin embargo, el Foro Humboldt ha sido ampliamente cuestionado y caracterizado, junto con todos los museos del mundo consagrados a la diversidad cultural, como un museo “etno-ilógico”.²⁷

En cierta forma, parece que la aplicación del poscolonialismo a la práctica museística es una empresa intrincada. Políticas de repatriación de colecciones y de retorno del patrimonio a las comunidades originarias son cada día más frecuentes, así como los programas de participación comunitaria, colaboración con grupos indígenas, y atención a una amplia gama de problemas. Y aún así, los debates sobre la descolonización de los museos continúan su marcha sin llegar, todavía, a buen puerto. En palabras de Bruno Brulon, presidente de ICOM internacional:

Algo desborda los museos y distiende la experiencia museística en su dimensión social en el presente. En cierto modo, el museo que conocemos y que hemos heredado de la modernidad europea ya no es el mismo, ni representa a los mismos sujetos. Desde las últimas dos décadas, cuando en el siglo XXI se han reformulado los regímenes patrimoniales según las reivindicaciones sociales de los grupos subalternos, la experiencia museística ya no se define exclusivamente en los términos de los expertos ni en el discurso hegemónico de los estados nación. Hoy, fruto de negociaciones que involucran los usos políticos del patrimonio cultural, los grupos sociales se apropian del dispositivo museístico disputando la representación utópica de sus identidades en este potente escenario en el que los legados del pasado se reconfiguran en el presente [Brulon 2020: 30].

²⁶ *Humboldt Forum*. <<https://www.humboldtforum.org/>>. Consultado el 5 de mayo de 2021.

²⁷ Priya Basil. 2021. Locked In and Out. *Humboldt Forum*. <<https://www.humboldtforum.org/en/programm/angebot/digital-en/locked-in-and-out-19199/>>. Consultado el 5 de mayo de 2021.

La idea del museo como dispositivo tiene verificativo en muchos museos comunitarios, ecomuseos, centros de interpretación y en museos enlazados con movimientos migratorios, perspectivas de género²⁸ y respuestas a expresiones racistas y etnocentristas como #blacklivesmatter [ICME 2020: 4]. No obstante, el reconocimiento de los fundamentos eurocéntricos de los museos supone mucho más que el diseño de exposiciones con temas de corte social contemporáneo. Las raíces políticas de la museología son históricamente colonialistas y reproducen, hasta nuestros días, estructuras de poder instauradas en el siglo XIX [Brulon y Leshchenko 2018: 76]. La división entre arte y ciencia o etnografía y arqueología, evidente en muchos museos de la actualidad, revelan el dominio de una concepción lineal del tiempo (pasado-presente) y de una epistemología con barreras disciplinares que hoy son insostenibles.

En consonancia con las propuestas poscolonialistas, encontramos también las sugerencias de convertir a los museos en espacios de diálogo o “zonas de contacto”. Sobre esto cabe hacer una aclaración. El concepto de “zona de contacto” fue originalmente propuesto por la profesora Mary Louise Pratt [1992] quien, a partir de la revisión de literatura de viajes, lo define como el territorio físico donde se reúnen trayectorias de sujetos separados temporal y espacialmente. Este concepto fue recuperado por el antropólogo James Clifford [1999: 270] para encaminar a los museos como espacios donde personas de diversos orígenes se relacionan, interactúan y establecen lazos de reciprocidad e intercambio. Los museos entendidos como “zonas de contacto” contribuirían a generar sociedades mucho más plurales y respetuosas, tal como lo sugiere el Museo del Quai Branly²⁹ en París que se autodescribe como el lugar “donde dialogan las culturas”.

En otro registro, el concepto de “zona de contacto” es empleado por Donna Haraway [2008: 216-217], quien pretende superar los discursos colonialistas y enfatizar que una “zona de contacto” es el ambiente donde ocurre el encuentro entre agentes humanos y no humanos. Se trata de un concepto que cuestiona la distinción clásica para la teoría antropológica, entre naturaleza y cultura, admitiendo un pluralismo ontológico [Descola 2013: 70]. Con esta acepción podríamos, quizá, invitar a los museos a renacer como artefactos, métodos o dispositivos que, a través de sus exposiciones,

²⁸ Charlotte Jarvis en el Museo Universitario Arte Contemporáneo (MUAC-UNAM) del 19 de abril al 18 de julio de 2021. <<https://muac.unam.mx/exposicion/sala10-charlotte-jarvis>>. Consultado el 5 de mayo de 2021.

²⁹ Musé du Quai Branly Jacques Chirac. <<https://www.quaibrantly.fr/es/>>. Consultado el 5 de mayo de 2021.

colecciones y actividades, den luz sobre problemas teóricos y nos auxilien en la comprensión de los agentes, flujos y ensamblajes³⁰ que sostienen a las diferencias culturales imperantes en el mundo.

Museos de arte, ciencia, antropología, historia o economía, en realidad esa distinción no reina en beneficio de los museos. La curadora Kavita Singh lo anunció como un presagio: “el futuro de los museos es etnográfico”,³¹ refiriéndose a que la descolonización de los museos —una desnaturalización, tal vez—³² demanda la atención de las necesidades sociales y de las incontables maneras de vivir en el mundo; esto es, una concepción posthumana. El arte de hoy es comparable con ejercicios etnográficos cuya preocupación es definir a lo “humano” y reconocer la diversidad de experiencias manifiestas en expresiones plásticas, corpóreas o musicales.

A lo largo de la pandemia, el Museo Universitario Arte Contemporáneo (MUAC) ha inaugurado exposiciones virtuales sobre duelo, violencia, nostalgia y destrucción. En particular, la exposición de Julieta Aranda sugiere una línea de trabajo próxima a la referida líneas arriba, pues explora condiciones existenciales y discute el impacto de los avances científicos y tecnológicos. La artista sostiene que:

El presente es la suma total de todas las violencias políticas de la historia: los procesos coloniales del pasado, y la terraformación que vino con ellos. Es por esto que el intento de predecir el futuro puede entenderse como una mezcla de impotencia y deseos de poder. [...] Cuando hablas de “vida”, ¿de verdad estás hablando de la vida o te refieres a la vida humana?³³

Los debates sobre la empatía con la otredad y la recreación de los museos como “zonas de contacto” ha generado nuevas posibilidades para el trabajo con colecciones. La documentación museística se reveló esencial,

³⁰ Aunque existen numerosas acepciones, para los fines de este artículo entenderé “ensamblaje” en el sentido del *entanglement* o la dependencia entre humanos y humanos, entre humanos y cosas, entre cosas y cosas, y entre cosas y humanos. Estas dependencias hacen que este concepto se distinga de otras nociones como red, sistema, estructura, cultura o sociedad [Hodder 2012: 88 y 112].

³¹ Kavita Singh. 2013. The future of the museum is ethnographic. *Soundcloud*. <<https://soundcloud.com/pittriversound-1/kavita-singh>>. Consultado el 5 de mayo de 2021.

³² Pensando en las diferentes ontologías que existen en el mundo, más allá del naturalismo como una estructura que divide a la realidad entre naturaleza y cultura. Comunicación personal con Johannes Neurath, marzo, 2021.

³³ Julieta Aranda en el Museo Universitario Arte Contemporáneo (MUAC-UNAM) del 23 de marzo al 20 de junio de 2021, <https://muac.unam.mx/exposicion/sala10-julieta-aranda> (última consulta: 5 de mayo, 2021).

pues los museos con catálogos digitalizados tuvieron mejores rendimientos al inicio de la contingencia sanitaria. Pero más allá del manejo de un inventario, la presentación de la musealia en las exposiciones virtuales ha permitido la concepción de discursos novedosos. Nuestros objetos no hablaban, al menos no con sus propias voces [Latour en Kirksey *et al.* 2010: 555; MacLeod 1998: 308]. El intento ahora es escucharlos y colocarlos en la posición de privilegio que, por mucho tiempo, fue monopolizada por curadores e investigadores de museos.

En este sentido, “*Kixpatla*, cambiar de vista, cambiar de rostro. Arte y Cosmopolítica”³⁴ es un proyecto que, también durante la pandemia, inició con un seminario a distancia donde se discuten temas relacionados con el arte ritual, el multinaturalismo, la tecnología ceremonial y los discursos chamánicos. Además, *Kixpatla* sintetiza las aportaciones de sus colaboradores en una exposición digital con recorrido de 360° sobre arte contemporáneo amerindio. Lejos de presentar objetos agonizantes o inertes —como se ha determinado para la museología tradicional— esta exposición abre un diálogo y reconoce la agencia primaria de los objetos exhibidos como ámbitos de confluencia para discutir aspectos de la modernidad, la alteridad, los ensamblajes y las distintas concepciones del territorio. “Debido a su carácter complejo, lleno de paradojas y tensiones productivas, afirmamos que el arte ritual amerindio es moderno. En lugar de deleitarnos por la autenticidad histórica de las fiestas y rituales que documentamos en la actualidad, las conceptualizamos como fenómenos relacionales y cosmopolíticos” [Neurath 2020: 19].

La labor con los objetos —“cosas” en palabras de Tim Ingold [2010] para destacar los flujos ajenos a la vida humana— implica nuevas formas de trabajo para los museos y sus exposiciones, pues más que un repositorio o espacio de difusión, el museo se define como un artefacto para comprender la realidad y como un espacio con responsabilidad social hacia la diversidad de formas de vida en el planeta. Nicholas Thomas, director del Museo de Antropología de Cambridge en el Reino Unido, refiere, en esta misma dirección, al museo como un “método” de trabajo para la construcción de conocimiento. Thomas sugiere que las colecciones son mucho más que la suma de sus partes; son un complejo constituido por asociaciones, conexiones y representaciones [Thomas 2016: 74]. Si el museo es un artefacto, entonces las colecciones son tecnología que permiten la creación de

³⁴ Inaugurada en marzo de 2021 en la página web del Antiguo Colegio de San Ildefonso, <<http://www.sanildefonso.org.mx/expos/kixpatla/>>. Consultado el 6 de mayo de 2021.

nuevas ideas. Por tanto, la activación de las colecciones es la activación del corazón del museo mismo [Thomas 2016: 113].

Finalmente, con la expectativa de mantenerse activos, algunos museos en la pandemia han funcionado como espejos de la realidad y han integrado a su labor bosques de exposiciones y actividades asociadas con el virus y la enfermedad. Colecciones de cubrebocas con diseños locales han sido el eje de muchos proyectos expositivos y de colaboración con los públicos. El Museo del Objeto del Objeto (MODO)³⁵ en la Ciudad de México, el Museo Etnográfico de Castilla y León³⁶ en España y el Museo de Victoria y Alberto³⁷ en el Reino Unido, por mencionar sólo algunos, han innovado con exposiciones sobre objetos pandémicos o del confinamiento y testimonios de una pandemia desde la mirada de una Antropología del presente.³⁸ Museos como éstos han acogido con humildad la crisis global y a su propia crisis como instituciones, respetando el contexto actual. Desde sus trincheras virtuales y a la distancia, el cambio de perspectiva entre muchos museos es grato y reafirma aquella definición enunciada en el 5º Congreso Mundial de Centros y Museos de Ciencia en 2008, la cual describe a los museos como “espacios seguros para conversaciones peligrosas” [en Cárdenas 2016: 187].

DESENLACE

La metodología aplicada en este artículo consiste en una labor etnográfica basada en la visita —presencial y virtual— a una cantidad importante de museos en el mundo entre marzo de 2020 y mayo de 2021. La reflexión y el análisis crítico de la información sobre la acción de estos museos y su presencia en el panorama actual es el resultado de más de un año de revisión bibliográfica, diálogo con colegas y especialistas, y registro de experiencias propias en la labor museística. Es, sin duda, un trabajo etnográfico atípico como el momento que hoy vivimos, el cual demanda la renuncia a nuestros atavismos y a todos los conceptos que hasta hace poco considerábamos estables.

³⁵ MODO. <<https://www.elmodo.mx/>>. Consultado el 6 de mayo de 2021.

³⁶ Museo Etnográfico de Castilla y León. <<https://museo-etnografico.com/>>. Consultado el 6 de mayo de 2021.

³⁷ Victoria and Albert Museum. <<https://www.vam.ac.uk/blog/pandemic-objects>>. Consultado el 6 de mayo de 2021.

³⁸ Testimonios de una pandemia. Antropología del presente. *YouTube*. <<https://www.youtube.com/watch?v=pDRGwWB2u9A>>. Consultado el 6 de mayo de 2021.

Uno de esos conceptos es el de “museo” y en este trabajo preguntamos ¿qué es un museo?, ¿a qué tipo de museo queremos volver?, ¿para qué? Las interrogantes sobre el futuro de los museos se mantienen y, como vimos, giran alrededor de concepciones críticas, etnográficas, poscolonialistas y plurales. La reflexión sobre estos temas, si bien no se ancla en soluciones precisas, funciona como una forma de activismo museal que, tarde o temprano, confluirá en respuestas concretas por y para la sociedad contemporánea.

Abogemos por una Museología Crítica que no tema a las controversias; una mirada transdisciplinaria y transnacional, híbrida y posthumana, abierta a la práctica y al error. Sin demoler al MNA o a ningún otro espacio museográfico, la pandemia —pese a sus condiciones trágicas— nos dio la oportunidad de redefinir a nuestros museos y abandonar las concepciones heroicas y oficiales aún presentes en muchos museos imperiales y nacionales. Los museos no son sólo instituciones dedicadas a la conservación y difusión del patrimonio cultural y natural para fines de educación y deleite. Tampoco son sólo espacios democratizadores, inclusivos y polifónicos. Hago una invitación a pensar los museos como artefactos, como zonas de encuentro y como espacios que tejen redes, donde se abordan las ausencias y se da voz a quienes nunca la han tenido.

REFERENCIAS

Augé, Marc

2007a *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Editorial Gedisa. Buenos Aires.

2007b *Por una antropología de la movilidad*. Editorial Gedisa. Barcelona

2014 *El antropólogo y el mundo global. Siglo XXI*, Buenos Aires.

Bartra, Roger

2004 Sonara etnográfica en no bemol, en *Museo Nacional de Antropología, México. Libro conmemorativo del cuarenta aniversario*. CONACULTA, INAH México.

Boccioni, Umberto et al.

1910 *Manifiesto Técnico de la Pintura Futurista*. <<https://www.wdl.org/es/item/20026/>>. Consultado el 6 de mayo de 2021.

Bolaños, María

2010 La belleza de las crisis. *Museos.es*, 5-6: 18-27.

Brunon, Bruno

2020 Introducción, en *Descolonizando a la Museología*. ICOFOM, ICOM. París: 30-50.

Brulon, Bruno y Anna Leshchenko

2018 Museology in Colonial Contexts: A call for Decolonisation of Museum Theory, en *ICOFOM Studies*, 46: 61-79.

Cárdenas, Blanca

2016 *Museos etnográficos. Contribuciones para una definición contemporánea*, tesis de maestría en Filosofía de la Ciencia. UNAM. México.

Clifford, James

1999 *Itinerarios transculturales*. Editorial Gedisa. Barcelona.

Deliss, Clémentine

2020 *The Metabolic Museum*. Hatje Cantz. República Checa.

De Sousa, Boaventura

2020 *La cruel pedagogía del virus*. Akal. Madrid.

Descolaa, Philippe

2013 *The Ecology of others*. Prickly Paradigm Press Chicago. Estados Unidos.

Espinoza, Oscar

2020 La pregunta no es ¿cómo? sino ¿por qué regresar a los museos?, en *Los museos y la pandemia*. Universidad de Guanajuato. México: 17-19.

Gamble, Clive

2002 *Arqueología básica*. Editorial Ariel. España.

García Aguinaco, Alejandro

2021 Detrás de escena. Conversaciones en torno a la museografía en la era COVID-19: cambiando la narrativa. *Intervención*, 23: 306-316.

García Canclini, Néstor

2013 La expansión de la cultura: incomodidad para las ciudades y el arte, en *La creatividad redistribuida*, Néstor García Canclini y Juan Villoro (coords.). Siglo XXI Editores y Centro Cultural España. México: 13-20.

Haraway, Donna

2008 *When Species Meet*. University of Minnesota Press. Minneapolis.

Hodder, Ian

2012 *Entangled. An Archaeology of the Relationships between humans and things*. Wiley-Blackwell. Reino Unido.

Ingold, Tim

2010 Llevando las cosas a la vida: enredos creativos en un mundo de materiales. *Realities Working Papers*, 15.

International Committee for Museums and Collections of Ethnography (ICME)

2020 Black Lives Matter y Museos Etnográficos. Una declaración del ICME. *ICME News*, 90: 4.

Kirksey, Eben y Stefan Helmreich

2010 The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, 25 (4): 545-576.

Kurnitzky, Horst

2012 *Museos en la sociedad del olvido*. CONACULTA. México.

Lésper, Avelina

2020 Apaga la luz: todo lo que este gobierno les quita a los museos. *Milenio*, 12 de junio. <<https://www.milenio.com/cultura/laberinto/todo-lo-que-el-gobierno-lo-recorto-a-los-museos-por-avelina-lesper>>. Consultado el 6 de mayo de 2021.

MacLeod, Roy

1998 Colonialism and Museum Knowledge: revisiting the museums of the Pacific. *Pacific Science* 52 (4): 308-318.

Navarro, Óscar y Christina Tsagaraki

2010 Museos en la crisis: una visión desde la museología crítica. *Museos.es*, 5-6: 49-57.

Neurath, Johannes

2020 *Someter a los dioses, dudar de las imágenes. Enfoques relacionales en el estudio del arte ritual amerindio*. Sb Editorial. Buenos Aires.

Pratt, Mary Louise

1992 *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Routledge. Nueva York.

Ramírez Vázquez, Pedro

2008 *Museo Nacional de Antropología. Gestación, proyecto y construcción*. INAH. México.

Shelton, Anthony

2013 Critical Museology. A Manifiesto. *Museum Worlds Advances in Research*, 1 (1): 7-23.

2020 ¿Ruptura ocasionada por el COVID? *Más Museos Revista Digital*, 2 (2): 1-2.

Thomas, Nicholas

2016 *The return of curiosity. What museums are good for in the 21st Century*. Reaktion Books. Londres.

Turner, Victor

1988 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus. España.

2008 Dramas sociales y metáforas rituales, en *Antropología del ritual*. Victor Turner, Ingrid Geist (coord.). ENAH. México: 35-70.

*DIVERSAS TEMÁTICAS DESDE
LAS CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS*

El mundo simbólico de los jades Liangzhu en China

Walburga María Wiesheu*

Escuela Nacional de Antropología e Historia
Tansis Darién García Rubio de Ycaza**
Universidad de Zhejiang, China.

RESUMEN: *Gracias a sus extraordinarias cualidades materiales y espirituales, en la China antigua los jades eran valorados como una materia sagrada (shenwu). En las últimas décadas se han descubierto gran cantidad de objetos de jade en una serie de culturas neolíticas tardías y terminales, las cuales ahora se consideran como parte de una era distintiva conocida como Edad del Jade; ello pese a que los sofisticados artefactos lapidarios corresponden principalmente a las categorías de jades suntuarios y rituales, usados en entierros lujosos de la élite como marcadores del rango social y parafernalia ceremonial en rituales chamánicos. En este trabajo resaltamos el patrón de consumo mágico-religioso de los jades en la cultura Liangzhu del sur de China y su importancia respecto del origen del tradicional sistema ritual como base del ethos de la civilización china y de la formación de una entidad sociopolítica compleja temprana con marcados tintes teocráticos que colapsó a finales de la Edad del Jade.*

PALABRAS CLAVE: *Edad de Jade, cultura Liangzhu, economía ritual, chamanismo, estado arcaico.*

The symbolic world of Liangzhu jades in China

ABSTRACT: *Due to its extraordinary material and spiritual qualities, jades in Ancient China were venerated as a sacred material (shenwu). In the last decades an important quantity of jade objects have been discovered in a series of Late or Terminal Neolithic cultures, which are now considered as part of a separate era known as the Jade Age, although many of these finely carved lapidary artifacts belong to the category of sumptuary and ritual jades, used in luxury elite burials primarily as markers of the social rank and as ceremonial paraphernalia in shamanistic rituals. In this paper we outline the pattern of a magical-religious consumption of jades in the Liangzhu Culture of South*

* walburga_enah@yahoo.com

** tansisy@yahoo.com

China and emphasize its importance in the emergence of the traditional ritual system as the basis of the ethos of Chinese civilization and the formation of an early complex polity with a predominant theocratic nature which collapsed at the end of the Jade Age.

KEYWORDS: *Jade Age, Liangzhu Culture, ritual economy, shamanism, archaic state.*

El marco intensificado y encuadrado
 en el proceso ritual puede dar cuenta del predominio
 de depósitos ceremoniales en el registro arqueológico,
 que varían desde depósitos ordenados
 de ofrendas hasta rasgos de paisajes
 astronómicamente alineados.
 Edward Swenson. *The Archaeology of Ritual*. 2015: 335.

Ahora los arqueólogos deben desarrollar métodos
 para identificar cómo conceptos cosmológicos
 o religiosos son puestos en acción
 o comunicados a través del ritual [...]
 La investigación en este sentido pregunta
 quién controla o se beneficia de la producción,
 la exhibición, y el *performance* del simbolismo ritual.
 Lars Fogelin. *The Archaeology of Religious Ritual*. 2007: 65-66.

EL DEBATE SOBRE EL CONCEPTO DE LA EDAD DEL JADE EN LA PREHISTORIA DE CHINA

El jade ha estado íntimamente ligado a la cultura china desde los tiempos más remotos, no solamente como parte fundamental en la conformación del sistema ritual distintivo que caracterizó el inicio de esta civilización milenaria, sino a través de todo su largo desarrollo histórico en el cual ha encarnado algunos de sus rasgos y valores más intrínsecos. Estimada más valiosa que el oro y la plata en Occidente, desde tiempos muy antiguos esta piedra semipreciosa ha ocupado un lugar muy especial en esta cultura asiática oriental y ha sido sumamente apreciada por sus extraordinarias cualidades físicas, como son su dureza y resistencia, la bella gama de sus tonalidades, el delicado lustre, su sonoridad y la suave sensación táctil que transmite al ser tocada. En el contexto de una muy larga tradición lapidaria del jade, esta gema ha sido la piedra preferida para elaborar adornos, objetos rituales y funerarios, amuletos, así como muy diversas piezas decorativas.

La palabra para denominar al jade en el idioma chino (*yu*) significa “piedra preciosa” y tiene la connotación de riqueza o tesoro, pero al igual que en otras culturas del mundo, esta palabra es usada como un término genérico que en realidad abarca una variedad de piedras semejantes al jade, aunque sólo la jadeíta y la nefrita son considerados como jades auténticos, en tanto que otras piedras con aspectos físicos semejantes como la serpentina o la bowenita, junto con minerales de cuarzo, albita, calcita, lizardita o diasporita, entre otros más, son clasificados como semijades y pseudojades [Wen *et al.* 1992], de modo que al igual que para los jades y otras piedras verdes en las antiguas sociedades mesoamericanas, aplicaría aquí el término general de jades sociales o culturales, denotando así una valoración cultural relacionada con materiales con usos y simbolismos análogos y sin considerar su composición mineralógica específica.

En la China antigua, el mineral de “jade verdadero” (*zhenyu*) o “jade suave” (*ruanyu*) fue la nefrita, que en esencia ha sido considerada como un material sagrado (*shenwu*), al grado que incluso se podría hablar de toda una admiración reverencial o “culto del jade” [Teng 1997]. De hecho, su selección para confeccionar diversos tipos de objetos para fines ceremoniales y de un profundo significado cosmológico y metafísico incluso le ha valido la denominación de “Piedra del Cielo” [Wiesheu 2012c]. Anteriormente se afirmaba que los objetos más antiguos tallados en nefrita, los cuales consisten en sencillos adornos y amuletos, pertenecían a la cultura Xinglongwa del noreste de China y se remontaban a por lo menos unos ocho mil años. Actualmente, gracias a los descubrimientos realizados en el sitio de Rao He Xiao Nanshan, localizado al este de la provincia de Heilongjiang y votado como uno de los 10 descubrimientos arqueológicos más importantes de China del año 2019, sabemos que el jade ya se había empezado a trabajar en forma de anillos *jue*, cuentas *zhu*, aros *huan*, cuentas tubulares *guan* y pequeños discos *bi* para fechas tan tempranas como del 7200 a 6600 a. C.

Hasta hace unas pocas décadas se pensaba igualmente que el máximo desarrollo de la industria lapidaria del jade en la China antigua se había dado en las dinastías Zhou (1046 a 221 a. C.) y Han (207 a. C. a 220 d. C.). Pero fue precisamente a partir del descubrimiento de destacadas culturas prehistóricas del jade que se ha redundado en cambiar de manera fundamental esta apreciación, pudiéndose ubicar ahora un primer gran momento crítico en el desarrollo de la talla de objetos de jade en la última etapa predinástica a finales del Neolítico.

Al respecto, desde las décadas de 1970 y 1980 del siglo pasado se han identificado una serie de culturas regionales del Neolítico Terminal (3000

a 2000 a. C.) donde se ha recuperado una considerable cantidad de objetos de jade, desenterrados éstos en su mayoría en contextos funerarios y elaborados además con una notable sofisticación técnica y artística. Ello ha suscitado un enorme interés en dar cuenta de una forma sistemática de la historia del jade en China, al tiempo que se ha generado un intenso debate en torno a la sugerente propuesta sostenida ante todo por jadeólogos chinos en el sentido de que para esta civilización oriental se podría hablar de la existencia de una Edad del Jade como antecedente a la del Bronce, última que inició alrededor del 2000 a. C. En su acalorada defensa de esta noción postulada desde los años ochenta y defendida con gran ahínco desde la década de los noventa del siglo pasado, varios investigadores, como Mou Yongkang y Wu Ruzuo [1999] y Guo Dashun [2004] han resucitado una vieja idea ya sugerida en las propias fuentes históricas de China de hace unos dos mil años, el caso del Registro Perdido del Estado de Yue (*Yuejueshu*) que data del año de 56 a. C., cuando se registró una conversación sobre las supuestas cualidades espirituales de las espadas de hierro y donde el uso de armas e instrumentos de jade se asocia a *Huangdi* —el legendario Emperador Amarillo—, mientras que el Bronce es vinculado con *Yu*, El Grande, el aún semilegendario fundador de la primera dinastía de China de nombre Xia, quien habría introducido la fundición de los nueve trípodes de bronce para de esta manera simbolizar la autoridad real [Teng 1997; Demattè 2006].

Desde el año de 1986, el arqueólogo de origen taiwanés K. C. Chang ya había propuesto el término de Edad del Cong de Jade (*Yucongshidai*) como representación de un periodo cuando este tipo de jades encarnó el poder poseído por los chamanes. En 1988 esta noción fue nuevamente sugerida para dar cuenta de los vestigios arqueológicos de la cultura Liangzhu en el sur de China. Pero según afirman Mou Yongkang y Wu Ruzuo [1999] fueron ellos quienes resucitaron de manera explícita esta vieja noción de una Edad del Jade referida ya en las propias fuentes antiguas, cuando en noviembre de 1990 publicaron en el Semanario Cultural de China (*Zhongguo Wenwubao*) un breve artículo intitulado “Sondeando la discusión sobre la Edad del Jade-Origen de la Civilización China”. A partir de esta publicación se ha generado un intenso debate en torno a esta cuestión, mismo que a su vez ha redundado en promover de manera notoria la investigación sobre la historia del jade y su destacado papel en la cultura milenaria de dicho país del Este de Asia. El auge de los estudios del jade permitió el establecimiento de un Centro de Estudios del Jade en la prestigiosa Universidad de Pekín (*Beijing Daxue*), así como diversos programas o proyectos específicos enfocados a estudiar los jades de una manera sistemática. Cabe señalar que en cuanto

a las culturas de finales del Neolítico chino correspondientes al tercer milenio antes de Cristo, el prehistoriador Yan Wenming de la mencionada Universidad de Pekín las había clasificado bajo el término de Calcolítico, sin embargo esta noción ha sido rechazada debido a que en realidad se han recuperado muy pocos objetos de cobre en sitios de este último periodo prehistórico, por lo cual no es posible justificar el uso de dicho concepto para la secuencia china [Wang 2018].

Es en este contexto en que se propone la existencia de un sistema de Cuatro Edades diferente al sistema clasificatorio europeo de Tres Edades de la prehistoria mundial, aun a pesar de que los artefactos de la hipotética Edad del Jade en la China temprana muestran un uso predominante del tipo suntuario y ritual. En este marco han sido sobre todo algunos investigadores occidentales como Jessica Rawson [1995], especialista en arte chino y curadora del Museo Británico, y Robert Thorp [2005], quienes han rechazado el concepto de una Edad de Jade para la última etapa predinástica de China al considerarlo inútil bajo el argumento de que los artefactos de jade no impactaron de manera significativa la producción y la guerra, incluso la consideran una noción ingenua dados sus marcados tintes ideológicos postulados en el seno de un discurso mítico-nacionalista. Por otro lado, otros investigadores como Paola Demattè [2006], Elizabeth Childs-Johnson y Gu Fang [2009] han apoyado esta noción, poniendo el sugerente título de *The Jade Age* a un catálogo de objetos de jade chinos en museos americanos.

Por su parte, un importante número de arqueólogos chinos están de acuerdo con la concepción de una Edad del Jade para la secuencia prehistórica de China, ello incluso considerando que la mayoría de los artefactos de jade estaban destinados principalmente a un consumo conspicuo, lo cual como cabe señalar también fue el caso de los artefactos de metal de la Edad del Bronce en el periodo de las primeras tres dinastías (Sandai) de China. Es más, estos investigadores ven en las destacadas culturas del jade de finales del Neolítico el alba de su civilización milenaria, haciendo referencia además a un conjunto de logros en varios otros aspectos culturales, los cuales han aportado elementos cruciales para sostener la hipótesis de un origen multifocal de la civilización china, en el que culturas previamente consideradas periféricas jugaron un papel central. Incluso se puede afirmar que la noción de una Edad del Jade constituye un concepto que está estrechamente relacionado con la tradición académica china, caracterizada por el uso ecléctico de documentos escritos antiguos y de la información arqueológica, y cuyo fin es el enfatizar las características propiamente chinas del desarrollo de su civilización con respecto a otras culturas

antiguas [García Rubio 2019], que además ha permitido a los académicos chinos reclamar una antigüedad igual a la de otras civilizaciones del Viejo Mundo con unos cinco mil años de historia.

Más recientemente, sinólogos como Major y Cook [2017], en su libro sobre historia antigua de China, incluso han trazado una distinción explícita entre el período del Neolítico y la Edad del Jade, a la que Elizabeth Childs-Johnson y Gu Fang [2009] a su vez han asignado el lapso de tiempo entre el 3500 y el 2000 a. C., que para nosotros justamente coincide con el desarrollo de sociedades complejas del tipo de jefaturas teocráticas y su consolidación durante el tercer milenio antes de Cristo, aunque consideramos que varias culturas de la Edad del Jade, como es el caso de Taosi, Shimao o precisamente la de Liangzhu, ya pudieran haber transitado a las más tempranas organizaciones estatales arcaicas de China. Al mismo tiempo autoras como Demattè [2006] han recalcado que tales desarrollos alcanzados en la Edad de Jade implicaron un énfasis en el surgimiento de sistemas simbólicos asociados a nuevos valores y una ideología distintiva en que se trazó una unidad entre los jades, los chamanes y los dioses, de manera que los jades no solamente se pueden considerar como objetos de prestigio sino como elementos relacionados con un mundo espiritual cuyo conocimiento fue monopolizado por muy pocos miembros de la sociedad.

Cabe aquí también apuntar que las culturas de jade más importantes de los inicios de la Edad del Jade a finales del cuarto milenio antes de Cristo florecieron primero a lo largo de la costa oriental de China [Middleton *et al.* 1995; Liu 2003], como es el caso de las culturas de Hongshan en su etapa tardía (entre 3500 y 3200/2900 a. C.), de Dawenkou Tardío (3000 a 2600 a. C.) y su sucesora de Longshan (2600 a 2000 a. C.) en la Región Costera (*Haidai*) del curso inferior del Río Amarillo, así como la de Lingjiatan (*ca.* 3500 a 3300 a. C.) y de Liangzhu (aproximadamente 3300 a 2200 a. C.) en el delta del Río Changjiang o Yangzi (*Yangtze*). En dichas culturas se elaboraron una gran cantidad y variedad de objetos de jades distintivos y solamente en fechas posteriores surgieron otra serie de culturas del jade en regiones interiores del territorio chino, mismas que produjeron jades en menores cantidades y formas. Aun así, cada cultura regional del jade se destacó por sus estilos de arte particulares, incluso cuando al mismo tiempo se difundieron formas interregionales de jades por medio de redes de alianzas y de intercambio a larga distancia de objetos suntuarios y ceremoniales, como los característicos discos (*bi*), los objetos tubulares (*cong*) y los objetos simbólicos en forma de animales (pájaros y tortugas) [Liu 2003; Wiesheu 2012b], dando lugar de esta manera al desarrollo de entidades políticas complejas que se caracterizaron por sus estrategias del liderazgo político-

económicas de redes excluyentes [*sensu* Blanton *et al.* 1996]¹ en combinación con patrones de especialización artesanal predominantes de una economía ritual, tal como detallaremos más adelante en el marco del presente trabajo.

EL DESCUBRIMIENTO DE LA CULTURA LIANGZHU Y SUS CEMENTERIOS DE ÉLITE

La cultura Liangzhu ha sido considerada como uno de los descubrimientos más importantes de la arqueología china en el siglo pasado [Kaogu 2002]. Este complejo cultural que se desarrolló en la región Delta del Río Yangtze fue la más brillante de todas las culturas prehistóricas de Neolítico Terminal en China. Sus más de 130 sitios se concentran en el área del Lago Tai (*Taihu*), en el triángulo formado por las ciudades de Nanjing, Hangzhou y Shanghai, y se extienden de este modo principalmente en las provincias de Jiangsu, Zhejiang y el área municipal de Shanghai [Liu 2009; Qin 2013] (figura 1).

¹ En el marco de su teoría dual-procesual y con base en culturas mesoamericanas, Blanton y sus colegas han distinguido entre dos tipos de estrategias del comportamiento político-económico: la estrategia corporativa y la estrategia excluyente de redes. En estos términos, hemos sugerido que para las culturas regionales de la Edad del Jade en China, podemos inferir la existencia de jefaturas con rasgos más seculares y con un liderazgo corporativo para la mayoría de las entidades culturales del periodo Longshan en la Cuenca del Río Amarillo (y que transitaron a las primeras dinastías de China), mientras que las más destacadas culturas del jade de las regiones costeras, incluyendo la de Liangzhu en el sur de China, junto con quizá la de Taosi en el curso medio del Río Amarillo conformaron jefaturas más complejas, con gobiernos teocráticos y un predominio de estrategias de red centradas en el individuo y un extenso intercambio a larga distancia de objetos suntuosos como los jade y, de hecho, entidades políticas como Taosi o Liangzhu ya pudieron haber experimentado la transición a las más tempranas organizaciones estatales de China del tipo de los estados regionales o arcaicos, en que existe una amplia interrelación entre aspectos políticos y religiosos [Wiesheu 2014]. Véase también a Zhou Qingwu [2004] para la tesis de la existencia de una formación estatal arcaica (*guguo*) y de una civilización china de una antigüedad de cinco mil años para la cultura Liangzhu; al respecto existen evidencias arqueológicas como estructuras palaciegas, murallas ciudadanas, sacrificios humanos, obras hidráulicas a gran escala, una supuesta protoescritura y un alto grado de estratificación social; ello por lo menos a partir del periodo de Liangzhu, medio en que se dio justo el auge de la producción y el consumo de jades para fines suntuarios y ceremoniales [Childs-Johnson *et al.* 2009; Qing 2013; Liu, Bin 2013].

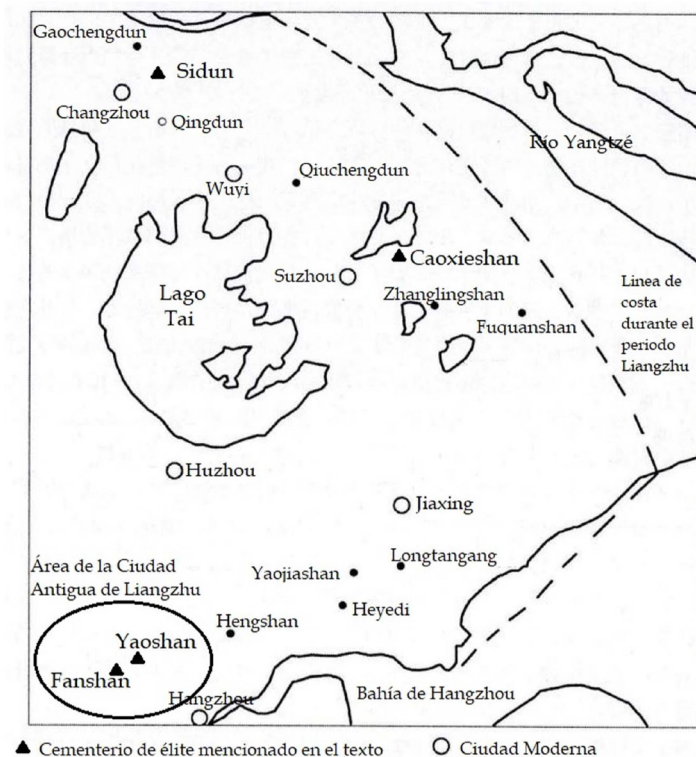


Figura 1. Mapa del área de desarrollo de la cultura Liangzhu.

La cultura Liangzhu fue descubierta en 1936 por el arqueólogo local Shi Xingeng, sin embargo estos vestigios fueron considerados como parte de la cultura neolítica de Longshan en la Cuenca del Río Amarillo gracias a su cerámica negra superfinísima hecha con torno. Posteriormente, y con base en los trabajos arqueológicos que le siguieron, se pudo identificar a la cultura Liangzhu como una cultura independiente de la de Longshan en el norte de China, que si bien está vinculada a esta última a través de la llamada esfera de interacción protochina, se caracteriza en particular por sus formas específicas de artefactos de jade asociados a un alto grado de especialización en el trabajo lapidario, así como al desarrollo de una marcada jerarquía social atestiguada sobre todo en las extravagantes costumbres funerarias de sus incipientes grupos de élite.

Tal como refiere Qin Ling [2013], con el descubrimiento del cementerio de Caoxieshan en 1973 se pudieron vincular definitivamente las formas de jade tales como los discos *bi* y los objetos *cong* —los cuales anteriormente

habían sido clasificados como jades del período de las dinastías Zhou y Han en las colecciones de piezas de jade de la dinastía Qing— con la cerámica negra y los estratos del Neolítico. Asimismo, este importante hallazgo proporcionó una pista para la ubicación de más cementerios Liangzhu sobre colinas o montañas bajas. Y efectivamente, después del descubrimiento de Caoxieshan se encontraron entierros similares sobre colinas naturales y plataformas artificiales que fueron denominadas “pirámides hechas de tierra” (*tuzhu jinzita*) por el influyente arqueólogo chino Su Bingqi, quien además fuera el autor de la teoría de los orígenes múltiples de la civilización china con base en diferentes culturas regionales del Neolítico.

En 1986, justamente en el 50 aniversario del descubrimiento de la Cultura Liangzhu, arqueólogos de la provincia de Zhejiang hallaron en la colina artificial de Fanshan el más importante cementerio de élite de la cultura Liangzhu excavado hasta la fecha. En los años siguientes se localizaron y excavaron los cementerios de élite de Yaoshan (1987) y Fuquanshan (1982 y 1987), el primero en la provincia de Zhejiang y el segundo en el área municipal de Shanghai, entre muchos otros. De esta manera la cantidad de material disponible para el estudio de esta cultura aumentó substancialmente. Actualmente Fanshan y Yaoshan se consideran parte del complejo del asentamiento de Liangzhu con una extensión de unos 50 km² que integra sitios anteriormente vistos como independientes en una sola comunidad sociopolítica centrada alrededor de la plataforma central o palaciega de Mojiaoshan de unas 30 ha en tamaño y una elevación de 8 m por encima de los arrozales colindantes. Gracias a la detección de murallas levantadas sobre cimientos de piedra descubiertas en el año de 2007, este asentamiento ahora es considerado como un centro urbano de carácter regional bautizado como la “Ciudad Antigua de Liangzhu” [Instituto de Investigación de Bienes Culturales y Arqueología de la Provincia de Zhejiang 2008; Qin 2013]. Las murallas exteriores se extienden entre 1 500 y 1 700 m de este a oeste, y unos 1 800 a 1 900 m de norte a sur, delimitando un área de unas 290 ha; estas murallas, conservadas en secciones de hasta cuatro metros de alto, probablemente datan de Liangzhu Tardío y fueron usadas hasta el colapso de este centro urbano a finales del tercer milenio a. C. [Instituto de Investigación de Bienes Culturales y Arqueología de la Provincia de Zhejiang 2008]

La cultura Liangzhu fue designada con esta denominación en 1959 por Xia Nai, entonces director de la Academia de Ciencias Sociales de China (CASS) y en 2000 la misma fue subdividida por Shuo Zhi en tres fases distintivas. Esta periodización de la cultura Liangzhu ha sido ampliamente aceptada, aunque sus fechas de duración varían según diferentes autores. En

cuanto a estos tres subperiodos, el máximo desarrollo de esta sobresaliente cultura corresponde a Liangzhu Medio, aproximadamente entre el 3000 a 2800 a. C. y el 2600 a 2400 a. C. Este periodo destaca por el desarrollo de nuevas formas especializadas en los objetos de jade y la experimentación por parte de los artesanos con técnicas sofisticadas para plasmar sobre estos objetos intrincados diseños con motivos de máscara estandarizadas, considerados ahora característicos de los jades Liangzhu recuperados en contextos arqueológicos funerarios de élite. Resulta interesante puntualizar que los cementerios de élite, localizados sobre colinas naturales o sobre plataformas artificiales hechas de tierra comprimida y en ocasiones también con altares rituales tipifican a grupos sociales más bien pequeños de miembros posiblemente de un solo linaje o clan [Childs-Johnson *et al.* 2009; Qin 2013]. Las tumbas en sí consistían en fosas individuales en las cuales se colocaban ataúdes de madera, a la vez que los cuerpos de los individuos ostentaban gran cantidad y variedad de objetos elaborados casi exclusivamente en jade, el cual al parecer provenía de yacimientos cercanos.

Entre los cementerios del rango social más alto que conforman el área central de la Ciudad Antigua de Liangzhu, el cementerio de Fanshan se encuentra sobre una colina artificial, mientras que el de Yaoshan —ubicado en el límite noreste de la ciudad antigua— consiste en una plataforma de tierra construida en la cima de una colina con siete niveles constructivos de capas de diferentes colores de tierra (rojo, gris y amarillo) y escalones de piedra como parte de un altar, sobre el cual intruyen sus 12 entierros dispuestos en dos hileras, y que de acuerdo con el tipo de objetos encontrados contenían tanto individuos masculinos (con artefactos ceremoniales del tipo *bi*, *cong* y *yue*) como femeninos (con placas decorativas del tipo *yuanpai* y adornos en forma de arco conocidos como *huang*) pero cuyos esqueletos se conservaron muy pobremente.

En cuanto al alto número de jades en entierros de élite de Liangzhu, es de destacar que de los 12 entierros del cementerio de élite de Yaoshan y de los 11 entierros del “cementerio real” de Fanshan, se han recuperado unos 5 000 objetos de jade, y que hasta el año de 2018 un total de 9 318 objetos de jade habían sido desenterrados en sitios de la cultura Liangzhu [Wang 2018]. De acuerdo con el análisis de uno de los autores del presente trabajo [García 2019], de un total de 721 tumbas contabilizadas, únicamente dos entierros, el de M7 de Yaoshan y el M12 de Fanshan² arrojaron más de 600 objetos de los cuales más del 98% consistían en materiales de jade. En cuanto a los entierros

² La designación de tumbas con la letra “M” se refiere al término chino de *muzang* para entierro o tumba.

de los individuos del rango social más alto (aproximadamente el 10% de la población), el 82.22% de sus bienes funerarios consistían también en jades. Finalmente, entre los objetos de las 12 tumbas del mayor rango social, hasta el 94.48% fueron confeccionados con esta valiosa piedra (figura 2).

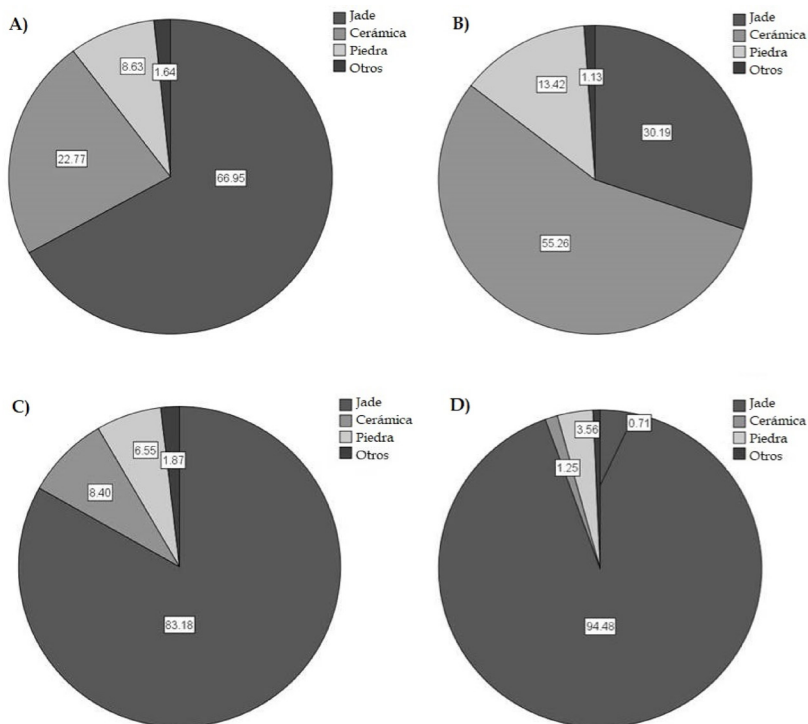


Figura 2. Gráficas de los porcentajes de jades en los bienes funerarios de entierros:

A) Porcentajes de materiales encontrados dentro de las tumbas Liangzhu. B) Porcentajes de materiales encontrados dentro de las tumbas Liangzhu (sin contar el 10% de tumbas más ricas). C) Porcentajes de materiales encontrados dentro del 10% de tumbas más ricas Liangzhu. D) Porcentajes de materiales encontrados dentro de las 12 tumbas más ricas Liangzhu. Fuente: adaptado de Tansis Darién García Rubio de Ycaza [2019].

Todo esto en conjunto da un importante sustento empírico a la noción de una Edad de Jade para la cultura Liangzhu, demarcada principalmente por la presencia de una alta cantidad de artefactos de jades y en la cual se gestó asimismo un sistema simbólico característico mediante el cual se “materializaron” [sensu DeMarrais *et al.* 1996] creencias y prácticas de naturaleza chamánica,

asociadas a la cristalización de una alta cultura de élite en los términos propuestos por Baines y Yoffee [1998, 2018] para los estados arcaicos en cuyo marco se producen artefactos y actos performativos que implican determinados conocimientos y altos costos para mantener tradiciones culturales elitistas.

ESQUEMAS DE ECONOMÍA RITUAL EN LA LAPIDARIA ESPECIALIZADA DE JADES

Otros hallazgos importantes de la cultura Liangzhu consisten en talleres de jade como aquellos detectados en Dingshadi, Shui Deqing, Zhongchuming, Deqing o el de Tangshan, este último excavado en 2010 y ubicado cerca de las montañas en las que probablemente estaban localizadas las fuentes de nefrita y de una muralla artificial que se levantó posiblemente como protección contra inundaciones. Llama la atención que dicho taller sólo funcionó para la ejecución del corte final y el pulido de las piezas, pero no parece estar relacionado directamente con los productos de jade destinados a los individuos del estatus más alto encontrados en entierros como Fanshan y Yaoshan [Qin 2013], los cuales seguramente formaron parte de una industria lapidaria especializada y controlada por los líderes que además normaron las categorías de jades de acuerdo con el estatus social y el tipo de ceremonias, dando lugar así a una versión preliminar de lo que después sería el tradicional sistema ritual chino (*li*), tal como se le conoce por libros clásicos confucianos de períodos posteriores como el *Libro de los Ritos (Li Ji)* y los *Ritos de Zhou (Zhouli)*.

A su vez, la interrelación entre aspectos políticos, económicos y religiosos en tales tempranas teocracias del jade nos podría revelar esquemas de una economía ritual en la que la demanda por productos no siempre respondió a motivaciones estrictamente económicas o a necesidades materiales. Si bien el término de economía ritual se podría referir también a un tipo de sociedad específica, se considera principalmente como una categoría analítica útil para examinar los aspectos económicos del ritual, así como la estructuración ritual de la economía.³ La misma también se vislumbra como parte de investigaciones enfocadas en la arqueología del ritual. Tal como apuntó Fogelin [2007: 56], existe una amplia comprensión

³ El enfoque de la economía ritual se basa en la premisa de que muchas elecciones y actividades especiales son marcados de modo diacrítico a través de la práctica ritual. Para más detalles con respecto a dicha perspectiva teórica y determinados esquemas de una economía ritual, formulados originalmente con base en sociedades complejas tempranas de Mesoamérica como la Olmeca y la Maya, véase a Christian E. Wells [2006] y Walburga Wiesheu [2014, 2019].

arqueológica de que el ritual es una forma de acción humana que deja huellas materiales y que la religión es un sistema simbólico más abstracto que consiste en creencias, mitos y doctrinas. Según Wallace [1996 en Fogelin 2007], el ritual subyace a las ideas religiosas y es religión en acción, donde los rituales sirven para representar o promover significados simbólicos que pueden ser fácilmente comprendidos por un público más amplio. Pero desde una perspectiva de la teoría de la práctica, los rituales también pueden modificar las creencias religiosas y por lo tanto son constantemente recontextualizados. Si bien es cierto que los rituales siguen códigos estrictos de reglas y muchas veces emplean para ello un simbolismo sagrado junto con un despliegue o *performance* público de tales acciones rituales, la ritualización promueve el desarrollo de relaciones de poder [Bell 1992, 1997] o escenifica un orden cosmológico ancestral [Fogelin 2007], reafirmando o reforzando con ello un orden sociopolítico dominante a través del cual se materializan concepciones ideológicas prevalecientes a través de objetos o ceremonias [DeMarrais *et al.* 1996; Robb 1998; Inomata *et al.* 2006]. De hecho, los procesos de producción, por ejemplo la fundición de metales o la talla de formas simbólicas de artefactos de jade podrían haber constituido actos rituales imbuidos en ideas religiosas predominantes sostenidas por individuos en sus aspiraciones por obtener y mantener posiciones político-religiosas en las emergentes sociedades jerárquicas y desigualitarias. Como afirma Fogelin [2007], los arqueólogos incluso pueden identificar símbolos clave que sirven como elementos centrales en prácticas rituales antiguas; la articulación de bienes materiales en depósitos arqueológicos permite aquí también una reevaluación de teorías del ritual relacionadas con aspectos de la agencia y el poder [Swenson 2015].⁴

En el ámbito de las economías rituales tempranas de las sociedades teocráticas de la Edad del Jade en China [Wiesheu 2014, 2019], diversas culturas prehistóricas progresaron hacia una verdadera industria especializada en la talla de jades, la cual es más difícil, compleja e intensiva en trabajo que la lapidaria convencional. La cristalización de una lapidaria especializada coincide justamente con la conformación de sociedades jerarquizadas y de grupos de élite con un uso prevaleciente de objetos suntuosos como

⁴ Como tal, el ritual ha sido concebido generalmente como una actividad repetida y con una intención —en— acción, que es específica de un grupo de personas, por lo que debe ser investigado en sus propios contextos sociales y materiales [Kyriakidis 2007: 11]. También puede entenderse, según lo señalado por el antropólogo Stanley Tambiah [1985: 128, *apud* Murphey 2016: 3], como un sistema de comunicación simbólica construido culturalmente. Véase para diferentes aproximaciones al estudio arqueológico del ritual a Lars Fogelin [2007] y al volumen editado por Evangelos Kyriakidis [2007].

marcadores del prestigio social además de parafernalia ritual para la celebración de importantes ceremonias religiosas y mortuorias. En opinión de Mou Yongkang y Wu Ruzuo [1999], tales objetos de jade en efecto representaron un parteaguas en la historia de la tecnología en aquellas sociedades que destacaron por su trabajo lapidario puesto que la talla de este material tan duro y de estructura compacta requiere del desarrollo de métodos más avanzados para darle forma como son el cortar las piedras con cuerdas junto con el empleo de diversos materiales abrasivos para producir su desgaste y efectuar el pulimento que le confiere su lustre tan delicado. De este modo, la talla del jade de entrada requiere de técnicas más laboriosas y complicadas que la manufactura de instrumentos líticos ordinarios.

La mera cantidad, junto con la alta calidad y la gran maestría con la que se manufacturaron los artefactos de jade puestos al descubierto en culturas regionales como las de Hongshan, Lingjiatan o Liangzhu, sin duda indican no solamente la existencia de organizaciones sociales complejas sino también de la configuración de determinados patrones de especialización artesanal. Al respecto Jiang [*apud.* Demattè 2006] y Liu Li [2003] han propuesto que las propias élites pueden haber estado involucradas directamente en la producción de bienes suntuosos como los jades —o al menos en lo que respecta a la etapa final de su cadena de producción— y han puesto de relieve la estrecha conexión que en estas sociedades teocráticas debe haber existido entre el conocimiento cosmológico o ideológico, el jade y otros materiales ceremoniales, así como el *performance* ritual. Al estar esta artesanía en alto grado vinculada al liderazgo ritual y en particular a personas con funciones chamánicas, Wang Mingda [1992 *apud* Teng 1997; Demattè 2006] asimismo ha sugerido que los jades eran tallados por los propios chamanes y usados para realizar diversas prácticas religiosas de comunicación con las entidades sobrenaturales. Es de este modo que estos “maestros de las ceremonias religiosas” podrían haber sustentado un monopolio sobre el proceso productivo de los artefactos de jade y al mismo tiempo haberlos empleado como objetos rituales para de esta manera imponer un monopolio sobre los ritos de comunicación con el mundo espiritual [Wang 1997; Rawson 1998; Liu 2013].

Todo esto parece estar sustentado por el registro arqueológico puesto que en algunas enterradas lujosas de individuos con eminentes funciones religiosas y que a la vez ocupaban los escalones más altos de la jerarquía social en la cultura Liangzhu, se han localizado —incluso en grandes cantidades— piezas no terminadas o no pulidas que mostraban marcas de corte, serrado, abrasión y perforación, lo cual podría indicar que la

producción de algunas formas del jade llegó a ser altamente especializada y estandarizada entre los artesanos de élite [Liu 2003; Childs-Johnson *et al.* 2009]. Resulta en este contexto también interesante la observación de que los diseños frecuentes de la máscara ejecutados sobre diversas piezas de jade, como las de la tumba M12 del cementerio de élite en Fanshan muestran un estilo idéntico, de lo cual se infiere que tales diseños podrían haber sido realizados por un mismo individuo, quizás el propio dueño de la tumba, quien habría: "... dominado los niveles más altos de las habilidades en la artesanía de jades y quien así tuvo una capacidad única para comunicarse con seres sobrenaturales" [Jiang 1999: 184, *apud* Liu Li 2003: 12].

Como consecuencia, las personas que integraban la élite teocrática durante la Edad del Jade pudieron haber estado involucradas de un modo directo en el trabajo artesanal de los bienes suntuarios y de la parafernalia religiosa o al menos en lo que concierne a las etapas finales de la producción, como también lo fueron individuos de élite de sociedades complejas tempranas en otras partes del mundo, en las que el conocimiento ritual y su actuación eran primordiales para lograr y mantener el elevado estatus social [Spielmann 1998]. Tal como en este sentido subraya Liu Li [2003: 14]: "... pueden haber sido los mismos grupos de élite los que poseían el conocimiento cosmológico y tenían el acceso a la materia prima, y que controlaron la producción y la distribución de los productos terminados. De este modo, individuos de élite podrían haber construido redes de poder al monopolizar diferentes etapas de la producción de bienes de prestigio...", lo cual permitió a los emergentes grupos de élite tejer una extensa red interregional de la circulación de tales bienes ostentosos como un importante recurso para afianzar estrategias políticas excluyentes, que creemos podrían haber caracterizado en particular las eminentes culturas del jade desarrolladas en Liangzhu del Delta del Yangzi, así como las de Taosi, incluso de Shimao en el interior de China. Todas estas entidades políticas altamente teocráticas, sin embargo, declinaron y experimentaron un colapso estrepitoso con el paso a la Edad del Bronce debido quizá a que el exagerado ritualismo desplegado por sus líderes religiosos resultó ineficaz ante las severas afectaciones causadas por desastres naturales a finales del tercer milenio a. C., o a que las costosas y sagradas materias primas para la elaboración de estos objetos mágicos tan deseados se sobreexplotaron y finalmente se agotaron [Liu 2003; Wiesheu 2011, 2014].

Para transportar la materia prima y mover los productos terminados a través de grandes distancias geográficas a lo largo de las rutas de intercambio interregional, además de las vías terrestres, habría que tomar en cuenta las facilidades que brindaba el transporte por medio de las vías

fluviales en las áreas costeras de China, así como el extenso sistema de canales que recientemente se han estado documentando en conexión con el centro urbano de Liangzhu, el cual pudo haber tenido una población de hasta 30 000 personas [Major y Cook 2017].

Vale la pena agregar en cuanto a la tecnología asociada al trabajo del jade, que los artesanos Liangzhu incluso podrían ya haber empleado una rueda de esmeril de torno lento para lograr el desgaste de este material [Wang 1997; Yang 2004; Liu 2013], así como cuerdas de tripas en mecanismos flexibles de perforadores de arco [Sax *et al.* 2004]. En estudios experimentales realizados por J. J. Lu y colaboradores [2004] se ha sugerido incluso que en la talla de objetos de jade sofisticados y de formas estandarizadas, a partir del periodo de Liangzhu Medio se pudieron haber usado materiales más duros que los cuarzos abrasivos, tales como el corindón y el polvo de diamante.⁵

En el periodo comprendido entre alrededor de 2800 y 2400 a. C., la industria del jade prosperó a tal grado que se generó una producción masiva de una notable variedad de objetos muy sofisticados, que fueron tallados por los lapidarios con una gran destreza técnica y artística al recurrir a complicadas técnicas decorativas, mismas que incluyen desde incisiones con líneas, espirales y triángulos, hasta intrincados trabajos hechos mediante perforaciones, relieves y calados, donde las finas líneas de sus motivos esgrafiados, algunas veces inferiores en ancho a un octavo de milímetro, podrían haber sido realizadas con dientes de tiburón, microlitos y punzones de pedernal, y donde a su vez se aplicaron piedras duras naturales para lograr la abrasión y el pulimento de las piezas [Liu 2003; Liu 2013].

En el seno del arte ritual de la cultura Liangzhu se forjó un amplio repertorio de más de 30 formas especializadas de artefactos de jade, muchas de las cuales frecuentemente exhiben los misteriosos diseños del motivo de la máscara, el cual precisamente ha sido relacionado con prácticas mágico-religiosas del tipo chamánico [Chang 1986, 1989, 1994; James 2005; Wiesheu 2010b], por lo cual se considera que las refinadas piezas de jade deben haber servido en gran medida como parafernalia para vitales ceremonias religiosas.

Entre los entierros con sobresalientes rasgos chamánicos de la cultura Liangzhu destaca el de la Tumba M3 del cementerio de Sidun, al norte del Lago Taihu en la provincia de Jiangu. La excavación de esta suntuosa

⁵ Véase para una discusión más amplia de las técnicas lapidarias usadas por los artesanos Liangzhu a Walburga Wiesheu [2012b].

tumba, localizada en un montículo de unos 20 m de alto, puso al descubierto los restos de un adulto masculino joven quien actualmente se considera como los restos de un chamán. Entre el gran número de objetos de jade de su rico ajuar funerario, dicha tumba reveló 49 adornos, 24 discos, 33 objetos tubulares del tipo *cong*, incisos con el recurrente motivo de la máscara, además de tres hachas (*yue*) sin huellas de uso, así como un objeto en forma de punzón (*zhuixingqi*) que al parecer tenía fines ornamentales o era utilizado como instrumento de perforación. Aparte del simbolismo posiblemente muy significativo reflejado en la colocación específica de las piezas sobre y alrededor del esqueleto, conformando acaso una especie de círculo mágico, resalta que 21 discos *bi* y cinco piezas tubulares *cong* estaban rotos en pedazos y muchos objetos (incluso el esqueleto) mostraban huellas de haber sido quemados, por lo cual los objetos de jade habían adoptado un color blanquecino. Este contexto arqueológico indica que la ceremonia luctuosa podría haber integrado alguna ceremonia de fuego [Huang 1992a, 1992b; Wang 2018] (figura 3). El informe arqueológico sobre estos hallazgos sugerentes de la Tumba M3 de Sidun lo describe de esta manera:

El cuerpo estaba enterrado bajo la tierra. Su cabeza tenía una orientación de 196 grados (sur-este) y estaba en posición extendida. Sólo el cráneo, los fragmentos de las piernas y del tobillo estaban conservados; los fémures estaban quemados... y eran de un adulto masculino de unos veinte años. Los objetos asociados incluyeron cerámica, instrumentos de jade y piedra, adornos de jade y objetos de jades rituales, ascendiendo en total a más de cien artículos. Había 24 *bi* de jade y 33 *cong* de jade. La mayoría de los *cong* estaban colocados alrededor de los cuatro lados del cuerpo. 21 *bi* estaban rotos y 13 estaban quemados... de los *cong*, ocho habían sido quemados... Estas condiciones indican que se había realizado un ritual mortuario: más de una docena de *bi* de jade se pusieron cerca de la cabeza, una cantidad similar cerca de los pies, y entonces se encendió el fuego; antes de que el fuego se extinguiera completamente, el cuerpo fue colocado en su lugar y los jades *cong* fueron dispuestos alrededor del cuerpo. Otros objetos de cerámica, piedra y jade fueron colocados cerca de la cabeza y los pies. Finalmente, dos de las más exquisitas piezas de jades *bi* fueron puestos sobre su pecho y el abdomen antes de que el cuerpo fuera cubierto con tierra. [Chang 1989: 73].

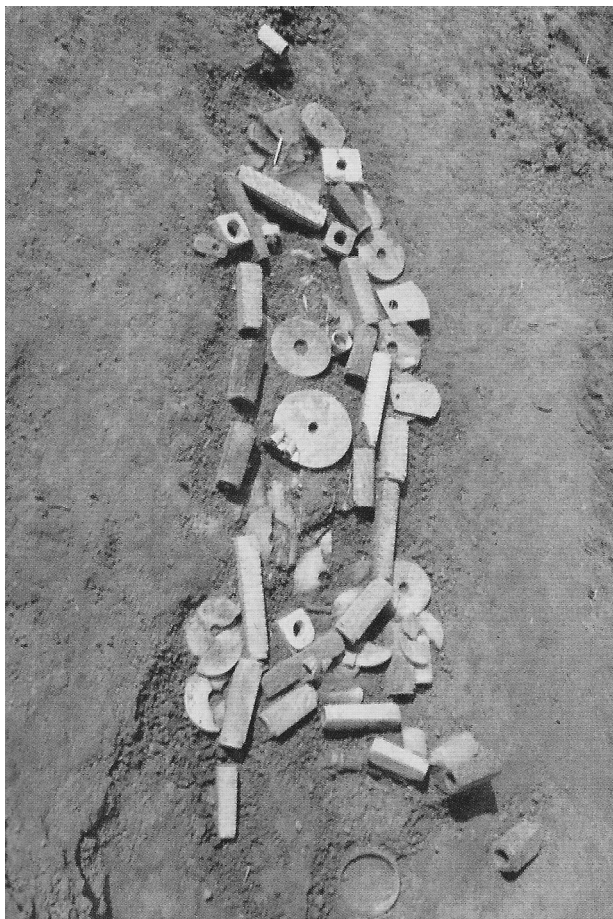


Figura 3. Entierro M3 del cementerio de Sidun, Cultura Liangzhu. Fuente: *Kaogu* [2002: 114], Museo de Nanjing (1984).

En este contexto también es de hacer notar que la mayoría de los objetos de jade característicos de la cultura Liangzhu han conservado sus colores originales de tonos verdes con matices grises o cafés, aunque un número importante de los objetos muestran un color blanquecino lustroso y en algunos casos también su textura moteada [Xuanpei 2005]. Con respecto a la evidencia de una alteración de superficie de los jades existe un relevante debate en el sentido de que el “blanqueamiento” de las piezas (conocido en la literatura china también como de “hueso de pollo”) quizás fue realizado a propósito para facilitar el trabajo sobre las superficies de los bloques de

un material tan duro, logrando tal alteración mediante su exposición a altas temperaturas [Wen *et al.* 1992; Middleton *et al.* 1995], aunque autores como Jiang Weidong, director del Museo de Liangzhu, afirman que por el contrario que el color blanquecino de muchos jades Liangzhu corresponde más bien al proceso natural de intemperización al permanecer depositados debajo de la tierra por tantos miles de años [Jiang 2013]. También cabe agregar que en algunos cementerios de esta cultura del jade se han reportado prácticas de sacrificio de animales y en ocasiones también de seres humanos, los cuales seguramente fueron parte de los rituales mortuorios relacionados con los individuos de élite en los que se utilizaron una notable cantidad de piezas de jade [Childs-Johnson *et al.* 2009; Liu 2013]. Y según observa el autor de otro informe arqueológico, en este caso del cementerio de Caoxieshan excavado en el año del 1972 [Chang 1989: 73], las personas que poseyeron tales objetos rituales en sus entierros deben haber poseído poderes especiales.

LAS FORMAS DE LOS OBJETOS DE JADE LIANGZHU Y SU IMAGINERÍA CHAMANÍSTICA

El chamanismo, concebido por el historiador de religiones Mircea Eliade como una técnica arcaica del éxtasis y por el arqueólogo K. C. Chang como una religión basada en la idea de un universo estratificado en el que poderosos chamanes se trasladan de un nivel cósmico a otro mediante la ayuda de animales en prácticas de transformación mágico-religiosas, en las que a su vez destaca el uso de diversos símbolos rituales que constituyen la parafernalia ceremonial, subyace a la noción china del liderazgo en la cual se combinaron el poder político y el poder ritual; sus manifestaciones en el registro arqueológico se remontan al arte decorativo de culturas neolíticas como la de Yangshao desde el quinto milenio a. C., hasta que se instituyeron en un poder monopólico en las primeras dinastías de China, en las cuales los reyes habrían actuado como los chamanes principales, lo cual asimismo identifica definitivamente al chamanismo con la identidad social de la élite [Chang 1986, 1989, 1994].⁶

⁶ Las evidencias arqueológicas de supuestas manifestaciones chamánicas que se remontan al período de la cultura Yangshao (5000 a 3000 a. C.) consisten en representaciones de motivos de la máscara y de danzas chamánicas en la cerámica pintada y en diseños del tipo rayos-x en pinturas de paredes y pisos, así como de figuras del tigre y dragón confeccionadas en conchas en tanto ayudantes animales de un individuo en un entierro del sitio Xishuipo [Chang 1994; Wiesheu 2005].

Son precisamente los diseños recurrentes del motivo de la máscara que sobresalen en el repertorio decorativo plasmado sobre jades ceremoniales, rituales y ornamentales, los que apuntan hacia el predominio de creencias y prácticas chamánicas en la cultura Liangzhu. El motivo de la máscara que alude a la transformación mágico-religiosa de hombre en animal consiste en diseños conocidos como del hombre divino o sagrado y del rostro de animal o bestia (*shenren shoumian*), que en sus versiones de la imagen completa se refieren al retrato de un ser humanoide con dientes prominentes, ojos pequeños y un tocado de plumas, quien monta o agarra un monstruo fantástico con una especie de anteojeras y ojos grandes, nariz chata, boca ancha con colmillos y que generalmente no presenta la mandíbula inferior (figura 4).

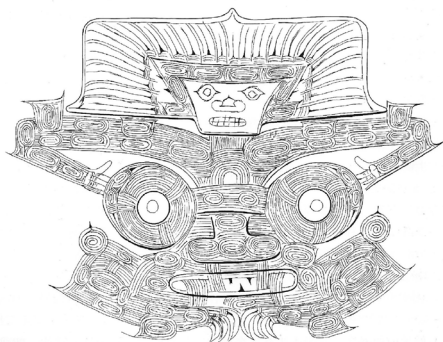


Figura 4. Representación completa del hombre divino y la bestia mítica del tubo *cong* de la Tumba M12:98 del cementerio de Fanshan. Fuente: *Wenwu* (1): 13, Instituto de Arqueología y Reliquias Culturales de Zhejiang y el Equipo Arqueológico de Fanshan [Instituto de Investigación de Bienes Culturales y Arqueología de la Provincia de Zhejiang 2008].

La versión compleja de este tipo de diseño, también llamado de “dioses y fantasmas” (*shengui*) por Liu Bin [2013] sólo se encuentra plasmada en el entierro M12 del cementerio de Fanshan el cual es considerada la tumba de un rey junto con su esposa en el entierro M22 [Wang 2018] y es posible que haya sido la creación de un artesano-chamán de una sola generación tal como ya mencionamos arriba. Este ícono (*shenhui*) aparece desde Liangzhu Medio y figura sobre jades ceremoniales, pero especialmente sobre los artefactos tubulares (*cong*) y diversas piezas ornamentales como las del tipo de los tridentes, del tipo de corona (también llamadas “cresta de gallo” por algunos autores), así como sobre una especie de punzones (*zhuixingqi*) y diferentes tipos de placas como las confeccionadas en forma de la letra “D” o media luna. Junto con los discos *bi*, todos estos objetos representan importantes formas innovadoras creadas por los artesanos Liangzhu, que jugaron un papel esencial en las funciones religiosas de los líderes o chamanes en dicha sociedad teocrática temprana. Es de notar que en la mayoría de las ocasiones el diseño emblemático de la máscara aparece en su forma simplificada sobre las superficies de estos objetos y en Liangzhu Tardío aparecen únicamente versiones sumamente estilizadas, de la bestia animal (*shoumian*) de dos ojos grandes, o un ser humanoide estilizado (*shenren*) de dos ojos pequeños y una boca esquemática, tal como quedó plasmado en los tubos *cong* excavados en el sitio de Fuquanshan en la actual Ciudad de Shanghai (figura 5), o en las esquinas de los prismas de los objetos tubulares de la Tumba M3 de Sidun, en la cual algunos de los tubos *cong* llegaron a tener hasta 19 paneles diferentes.



Figura 5. Tubo *cong* excavado en la Tumba M65 del sitio de Fuquanshan, ciudad de Shanghai. Fuente: Reporte de Excavaciones del Sitio Neolítico de Fuquanshan. placa xv. Comisión de Administración de Reliquias Culturales de Shanghai [2000].

De acuerdo con K. C. Chang [1994], el motivo del monstruo o la bestia representa a los ayudantes animales de los chamanes en las ceremonias de transformación mágica-religiosa y en sus rituales de comunicación con las entidades sobrenaturales, y siguiendo a Childs-Johnson y Gu Fang [2009], podemos plantear que tales imágenes no sólo están relacionadas al símbolo religioso de la transformación espiritual del hombre en animal, sino en un sentido más amplio a la transformación que dota a un ser humano con el poder sobre el reino animal. Estos artefactos de la cultura Liangzhu fueron tallados en su mayoría a partir de nefritas, las cuales, de acuerdo con análisis de arqueometría recientes, provenían de una sola fuente [Qin 2013], en tanto que otros artefactos fueron hechos de serpentina (*shewenshi*).

Cabe asimismo resaltar que el motivo de la máscara de Liangzhu a su vez pudo haber influido en las representaciones de seres sagrados o monstruos fantásticos en otras culturas regionales del jade contemporáneas, así como en el tan profuso diseño del *taotie* que sobresale en el arte decorativo de los bronce de la dinastía Shang, periodo en que se gestó un control monopólico por parte de los soberanos reales sobre las prácticas chamánicas en los que ellos intervenían personalmente en los actos de adivinación mediante los llamados “huesos oraculares”, ostentando a la vez otros conocimientos esotéricos como aquellos patentes en el manejo de la escritura.

Adoptando en este trabajo la clasificación que para fines analíticos fuera propuesta por Liu Li [2003] en cuanto a los usos de los jades en las culturas neolíticas de la China prehistórica, podemos distinguir cuatro categorías funcionales: 1. adornos personales como horquillas para el pelo, piezas para el tocado, pendientes, cuentas, collares etcétera; 2. instrumentos y armas como hachas, punzones, cinceles, cuchillos, y malacates, pero que como cabe precisar no siempre muestran huellas de uso por lo cual pensamos que éstos no siempre tuvieron un carácter utilitario;⁷ 3. objetos usados como parafernalia ritual, como son los *bi* (discos), *cong* (tubos cilíndricos o piezas prismáticas) y *yazhang* (diversas hojas ceremoniales), y 4. jades funerarios (*zangyu*) en forma de discos, punzones, piezas que cubrían los ojos o las usadas como taponés para orificios del cuerpo y aquellas que los difuntos sostenían en sus manos, aunque es de señalar que esta categoría de objetos de jades funerarios experimentan su mayor desarrollo en las dinastías Zhou y Han [Wiesheu *et al.* 2008].

Las formas más características del sistema simbólico que se cristalizó en la cultura Liangzhu consisten en las hachas *yue*, los discos *bi* y los artefactos tubulares *cong*, además de diversas piezas ornamentales enlistadas arriba; se trata aquí en su mayoría de objetos ornamentales colocados sobre la cabeza, el cuerpo y la vestimenta de los individuos de élite, que junto con los artefactos ceremoniales o rituales servían de parafernalia religiosa en ceremonias de evidentes tintes chamánicos, pero que al mismo tiempo parecen atestiguar el surgimiento de los primeros elementos del tradicional sistema ritual chino (*li*), a través del cual se normaron las formas y cantidades de los objetos de acuerdo con la posición social de los individuos. Todos estos objetos distintivos del arte ritual Liangzhu fueron inventados y creados por los propios artesanos-chamanes de esta cultura sobresaliente de la Edad del Jade en China.

Entre los objetos utilitarios de la cultura Liangzhu figuran los malacates y tejamaniles usados en los telares de la a su vez altamente desarrollada industria textil del lino y la seda, pero dado que no se pueden observar huellas de uso sobre estos instrumentos, Mou Yongkang y Wu Ruzuo [1999] piensan que éstos deben haber tenido un significado simbólico en los entierros de élite femeninos. Lo mismo es el caso de las hachas (*yue*) de jade, que fueron empleadas como armas ceremoniales o simbólicas y como insignias del rango social de los individuos y quizá también del poder militar de los jefes (figura 6). Al respecto de tales hachas ceremoniales que se desarrollaron a partir de

⁷ Yongkang Mou y Wu Ruzuo [1999] piensan que incluso los malacates y tejamaniles usados en los telares, los cuales a su vez atestiguan una avanzada industria del textil del lino y de la seda, podrían haber tenido un significado simbólico.

sus prototipos utilitarios (*fu*), se destaca que en los cementerios del rango más alto de la élite Liangzhu, es decir los de Fanshan y Yaoshan, sólo se encontraron 14 hachas de jade finamente pulidas [Wang 2018]. A diferencia de los entierros comunes, en los cuales se han descubierto gran cantidad de hachas de piedras ordinarias, en el ajuar funerario de cada tumba de Fanshan y Yaoshan en que se recuperaron estos objetos sólo se encontró uno de tales artefactos. En la Tumba M12 de Fanshan, la del rango más alto entre los entierros de élite Liangzhu, se excavó el conjunto más completo del hacha de jade hallado hasta la fecha, con sus accesorios decorativos (*axe fittings*) de la charnela y el pomo, fijados en ambas puntas de un mazo o cetro de madera, además de que el hacha en sí estaba adornada con el emblemático ícono de la máscara del ser humanoide y el monstruo animal.

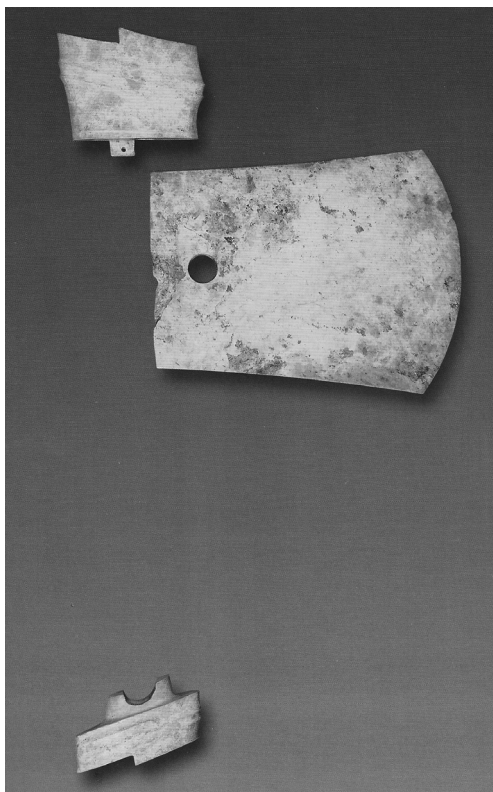


Figura 6. Hacha y decoraciones de la charnela y el pomo provenientes de la Tumba M7 de Yaoshan, Provincia de Zhejiang. Fuente: Reporte General de las Investigaciones en la Ciudad Antigua de Liangzhu [Instituto de Arqueología y Reliquias Culturales de la Provincia de Zhejiang 2019: 35].

Por su parte los discos *bi*, que forman parte de la categoría de los jades rituales, consisten en objetos planos y redondos con una gran perforación circular en su centro y fueron tallados por lo general de una materia prima diferente y de menor calidad, posiblemente seleccionada de acuerdo con la variabilidad de sus tonalidades, además de que generalmente no exhiben decoraciones en sus superficies más bien burdas. Estos objetos se presentan en diámetros con un promedio de unos 15 cm y sólo para el periodo Liangzhu Tardío muy ocasionalmente muestran diseños de pájaros en tanto símbolos cosmológicos o la forma circular de un emperador [Childs-Johnson *et al.* 2009]. Los primeros discos *bi* eran pequeños, pero en el periodo de Liangzhu Medio se convirtieron en bienes altamente valorados, indicando probablemente, junto con las hachas *yue*, el estatus social del difunto. Los entierros de M20 y M23 de Fanshan contenían 43 y 54 discos respectivamente, pero curiosamente este tipo de objetos no se encontraron en el cementerio de élite más temprano de Yaoshan, en tanto que en el de Fanshan se localizaron un total de 130, los cuales muestran una clara distinción entre la cantidad y calidad entre los entierros individuales, donde fueron colocados sobre el pecho o debajo de los brazos del difunto [Wang 2018].

Autores como Wang Mingda [1997] han sugerido que los discos *bi* funcionaban como símbolos de riqueza de los dueños de las tumbas, pero tal como piensa Wang Mi [2018], ello no explica el por qué la tumba “real” de M12 —el entierro del más alto rango político y con el objeto de *cong* más grande encontrado hasta ahora— sólo presentó dos discos; si los discos no representaron la riqueza, quizá es posible que los difuntos con más discos, como en la tumba M20 en la que se desenterraron más discos y hachas, pudieron haber tenido más fuerza de trabajo a su disposición (figura 7).



Figura 7. Entierro M20 del cementerio de Fanshan, provincia de Zhejiang. Fuente: Reporte General de las Investigaciones en la Ciudad Antigua de Liangzhu. [Instituto de Investigación de Bienes Culturales y Arqueología de la Provincia de Zhejiang 2019: 42].

La singularidad de los discos quizás radica en su potencial importancia ritual y en su posibilidad de cumplir múltiples funciones ceremoniales [Childs-Johnson *et al.* 2009] y en este sentido ya pudieron haber funcionado como jades funerarios. Pero la interpretación más socorrida respecto de la función de los discos *bi* está relacionada con la ancestral cosmovisión china, en el sentido de que este tipo de jades rituales de forma redonda representaban al Cielo, tal como quedó asentado en los documentos escritos posteriores como los *Ritos de Zhou* (*Zhouli*) y el clásico confuciano del *Libro de los Ritos* (*Li Ji*). Sin embargo, su probable asociación con diferentes colores mencionada en dichas fuentes clásicas resulta algo más difícil de verificar, aun cuando el uso de diferentes tonalidades plasmadas en los materiales empleados para los discos ya nos pudiera denotar la existencia de algún patrón de valores particulares o de normas sociales específicas en su uso.

Sin lugar a dudas el objeto más característico y más sofisticado del repertorio ritual Liangzhu consiste en los objetos tubulares llamados *cong*, los cuales según algunos autores se desarrollaron a partir de los brazaletes redondos *zhuo*, para luego convertirse en objetos de forma cilíndrica con un

hoyo interior hueco y redondo, y una forma cuadrada al exterior, mostrando además los tan intrigantes diseños de la máscara de “hombres sagrados” y “monstruos animales” (*shenren shoumian*), los cuales, tal como ya apuntamos arriba, en su forma más completa del diseño del “ícono sagrado” (*shenhui*) solamente han sido identificados en el entierro de M12 del cementerio de Fanshan, considerado la tumba de un rey, la cual no sólo aportó el hacha con sus accesorios completos —y ahora denominada Hacha del Rey—, sino también como el *cong* más grande, conocido como el Rey del Cong, con un peso de 6.5 kg y un diámetro de 17.6 cm. Estos objetos rituales en forma de tubos cilíndricos, que con sus prismas exteriores asimismo pudieran aludir a los rumbos cardinales, en tiempos posteriores de Liangzhu fueron tallados de materias primas de menor calidad [Qin 2013; Liu 2013] pero llegaron a ser más altos, a veces divididos en dos partes o mostraron paneles decorativos de varios niveles, con cada unidad mostrando el mismo tema reduplicado del hombre sagrado de dos ojos pequeños y una boca ancha, y el animal fantástico de una especie de anteojeras con sus ojos grandes, tales como quedaron evidenciados en los numerosos *cong* recuperados en el cementerio de Sidun [Liu 2013; Wang 2018]. Según había afirmado un investigador japonés en relación con los *cong*:

[...] emergió una interpretación en que su forma interior redonda fue considerada un símbolo del cielo y su forma cuadrada exterior como un símbolo de la tierra. Finalmente, se estableció como un símbolo de la tierra, que llevó a la talla de los Cuatro Signos y los Ocho Trigramas del Libro de los Cambios (*Yi Jing*) en la parte exterior de los *cong* para reforzar este simbolismo [Chang 1989: 71].

En efecto, en la interpretación predominante en términos de la existencia de una naturaleza chamánica de la religión Liangzhu, los *cong* decorados con los diseños características de la máscara servían de instrumentos rituales. A partir de esta idea su forma interior redonda aludía al Cielo, mientras que su forma exterior cuadrada simbolizaba la veneración de la Tierra cuadrada, y sus diferentes capas podrían haber representado los niveles cósmicos trascendidos por los chamanes en sus vuelos extáticos. De acuerdo con el planteamiento de K. C. Chang [1986, 1989, 1994] los *bi* y los *cong* en combinación simbolizaban la unidad entre el Cielo y la Tierra y expresaban tanto el poder de sus dueños como la posesión de su monopolio sobre el arte ritual que significó el acceso exclusivo por líderes exitosos al mundo divino y su sabiduría; estos individuos usaban tales objetos rituales en su actuación religiosa junto con diversas prácticas extáticas,

que podrían haber incluido la meditación, la abstinencia, la música y la danza, ayudantes animales, además del consumo de bebidas alcohólicas y sustancias alucinógenas. Algunos investigadores chinos incluso especulan que cementerios como el de Sidun estaban diseñados en la forma de un *cong* (véase la figura 11 en Elizabeth Childs-Johnson y Gu Fang [2009: 316]) representando a su vez un modelo cósmico que simbolizaba el poder ritual de entidades políticas galácticas de hipotéticas ciudades-Estados.

Es también de resaltar que los tubos *cong* continuaron siendo un importante objeto ritual en las dinastías Shang y Zhou, además que se cree ahora que los motivos del “monstruo” de grandes ojos influyeron en el diseño tan socorrido del *taotie* que figura en los bronceos conspicuos de dichas dinastías. Por otro lado, tal como también anotan Elizabeth Childs-Johnson y Gu Fang [2009] aún no queda claro por qué en algunos entierros hay más discos *bi* (o incluso carecen de ellos), mientras que en otros se observa una mayor cantidad de objetos rituales *cong*.

Por otra parte, además de adornos de jade suntuarios como collares y pendientes en forma de arcos (*huang*), entre los objetos de adorno que decoraban la cabeza, el cuerpo y la vestimenta de miembros del sector de la élite de Liangzhu figuran diversas piezas ornamentales como las placas en forma de la letra “D” o “media luna”, así como los tridentes (*sanchaxingqi*) encontrados en entierros masculinos, además de las características piezas en forma de coronas confeccionadas con técnicas de un alto grado de sofisticación como es el calado, que han sido encontrados cerca de la cabeza de los difuntos por lo que parecen haber formado parte de los tocados de personajes de la élite [James 2005; Childs-Johnson *et al.* 2009; Wang 2013]. Por su parte, los objetos trapezoidales de la corona (*guan-zhuangshi*) eran de un ancho de unos 5 a 7 cm y un alto 3 a 5 cm; de sus dos a tres hoyos perforados se puede inferir que estas piezas se amarraban con pieles a los tocados, que también se les insertaba una peineta de marfil, tal como ha sido recientemente confirmado en una tumba de Zhoujiabang, además que se fijaban plumas en ellas [Childs-Johnson *et al.* 2009]. En cambio, algunas otras placas, como las de forma triangular provistas también con los motivos de máscara, podrían haber sido cosidas sobre la indumentaria de los brujos o chamanes, que probablemente portaban capas a la manera de los chamanes que todavía encontramos en Siberia [James 2005], lo cual también pudo haber sido el caso de figuras de pájaros y otros animales relevantes para el *performance* ritual en prácticas chamánicas. Por último, cabe reiterar que piezas ornamentales como algunas placas circulares (*yuanpai*) y los pendientes en forma de arco (*huan*), ensartados juntos para conformar un juego colocado sobre el pecho de los difuntos, parecen

estar más relacionados con el género femenino, en tanto que las hachas *yue* y las placas de tridentes han sido asociadas a individuos masculinos como insignias del poder y rango social. El estado de conservación de los esqueletos de los entierros de élite de la cultura Liangzhu por lo general es muy malo, por lo que lamentablemente ha sido complicado comprobar definitivamente la relación entre género y tipos de jade [James 2005; Wang 2013].⁸

En el seno del marcado ceremonialismo de la entidad política teocrática de Liangzhu, los discos y objetos tubulares, junto con los diversos objetos ornamentales con su elaborada imaginería decorativa, funcionaban como símbolos materiales y espirituales tanto del poder político como ritual en ceremonias con matices chamánicos, en las que los especialistas religiosos fungieron como los interlocutores principales entre los seres humanos y las entidades sobrenaturales, y como actores críticos en ceremonias de comunicación mágica entre los diferentes niveles cósmicos [Chang 1986; Wiesheu 2010b; Liu 2013]. En este sentido podríamos subrayar que las creencias y prácticas chamánicas materializadas en los jades de Liangzhu representaban la principal base del poder en dicha entidad socio-política compleja temprana, así como también en otras culturas regionales de la Edad del Jade prehistórica de China, en la cual el arte mágico-religioso fue compartido a través de formas de jades rituales como los *bi* y los *cong*, que habían sido inventados por los artesanos-chamanes de la cultura Liangzhu en el sur de China, y que junto con su intrincada imaginería se encuentran en el origen del sistema simbólico de su cosmovisión ancestral, conformando de esta manera también la base de la emergente civilización china. Los jades Liangzhu, que en la etapa prehistórica representaron la cima del desarrollo tecnológico de la lapidaria del jade, fungieron así como símbolos materiales de las creencias y prácticas religiosas predominantes de la época al materializar de manera idónea importantes concepciones ideológicas e espirituales que revolucionaron las culturas de finales de la era prehistórica, en la cual se desarrollaron varias organizaciones políticas del tipo de las jefaturas teocráticas e incluso ya de estados arcaicos.

⁸ Cabe mencionar que en su texto incluido en el catálogo de jades chinos en museos americanos, con el título de *The Jade Age*, Elizabeth Childs-Johnson y Gu Fang [2009] incluyeron listas de los entierros Liangzhu de los cementerios, detallando el contenido de objetos de su ajuar funerario y agregando dibujos de los diferentes objetos de jade que facilitan tipos diversos de análisis, tales como también de aspectos de género.

CONCLUSIONES

Los numerosos trabajos arqueológicos realizados en las últimas décadas en China han aumentado enormemente el conocimiento sobre las culturas neolíticas distribuidas a lo largo y ancho de su extenso territorio. De manera significativa también han llevado a postular la existencia de una Edad de Jade para su última etapa prehistórica, identificada ahora como una era crucial en el surgimiento de su civilización milenaria a partir de una interacción multifocal y la cristalización de su sistema ritual distintivo evidenciado en el hallazgo de una gran cantidad y calidad de objetos de jade destinados principalmente a usos suntuarios y ceremoniales.

Los finamente tallados objetos de jade de la cultura Liangzhu del Delta del Río Yangtze —la más destacada entre el conjunto de las culturas del jade a finales de la etapa prehistórica de China— han sido reconocidos como símbolos materiales y espirituales que se produjeron en el contexto de patrones predominantes de una economía ritual en que se genera un alto grado de interrelación entre aspectos políticos, religiosos y económicos, y fueron consumidos principalmente en ceremonias de carácter mágico-religioso controladas por las élites, tal como queda ampliamente atestiguado en los entierros de cementerios de este sector privilegiado, ubicados éstos sobre colinas, plataformas rituales y en ocasiones también sobre altares. En conjunto, los artefactos de Liangzhu reflejan la existencia de una alta cultura de élite configurada en el seno de sociedades complejas de jefaturas y estados arcaicos en el sur de China, los cuales incluso podrían haber sido más tempranos que aquellos desarrollados en la Cuenca del Río Amarillo en el norte de China, que tradicionalmente había sido considerada como la cuna de la civilización china.

Este contexto también ha llevado a postular una existencia de cinco mil años de historia de la civilización china, en el marco de un discurso nacionalista, encaminado a proclamar una antigüedad igual que otras civilizaciones antiguas en el mundo pero con sus características propias, según las cuales el chamanismo y su sistema ritual distintivo subyacen a la noción del liderazgo político en la China temprana, en donde la orientación religiosa predominante justamente residía en creencias y prácticas chamánicas ampliamente sostenidas entre las diversas culturas regionales de la esfera de interacción protochina a través del consumo de jades ceremoniales o rituales. Entre los instrumentos rituales representativos destacaron los discos *bi* y los tubos *cong*, los cuales fueron inventados por los artesanos Liangzhu del sur de China y empleados como parafernalia en la actuación ritual de sus jefes o chamanes, los cuales estaban interconectados con otras

entidades políticas a través de alianzas y el intercambio a larga distancia, recurriendo para ello a estrategias de liderazgo excluyentes del tipo de red, en la que quizás se compartió un mismo sistema de comunicación simbólica.

De esta manera, a lo largo de los 1 500 años de duración de la Edad del Jade, este material, considerado en esencia sagrado, simbolizó el poder político y religioso, y representó uno de los logros culturales más avanzados de su época, en la cual se conformaron las primeras sociedades complejas de China con un marcado carácter teocrático, sobre todo a lo largo de sus costas orientales, área donde se explotó y usó esta “piedra preciosa” para confeccionar finos objetos que sirvieron principalmente como marcadores del rango social y como parafernalia mágico-religiosa en el *performance* ritual de importantes ceremonias, que asimismo redundó en un importante capital cultural y simbólico manipulado por sus líderes emergentes. Pero también sobresalieron algunos otros desarrollos sociopolíticos en zonas interiores del territorio chino, en sitios como Taosi y Shimaos, que actualmente también están recibiendo gran atención por los arqueólogos. Hasta la fecha no tenemos evidencia de que ninguna haya superado a la cultura Liangzhu en cuanto a la cantidad, calidad y variedad de objetos de jade, así como en su intrincada imaginería de los objetos altamente especializados y estandarizados colocados como parte de los ajuares funerarios en sus entierros de élite y posiblemente como parte de rituales chamánicos.

Justo a medio siglo del inicio de trabajos significativos de excavación en cementerios de la cultura Liangzhu, en junio del 2019, su centro rector conocido ahora como la Ciudad Antigua de Liangzhu fue declarado Patrimonio Cultural de la Humanidad, con lo cual es de prever que este sitio y la cultura regional que representa va a experimentar un nuevo impulso en las investigaciones arqueológicas y la divulgación de sus hallazgos en el ámbito internacional, lo cual ya se expresa en una mayor cantidad de publicaciones, junto con la creación de un parque arqueológico y la construcción de museos que se han volcado a ostentar sus íconos más emblemáticos como son los objetos de los jades rituales *bi* y *cong*, así como su elaborada imaginería dominada por seres sagrados y monstruos fantásticos.

REFERENCIAS

Baines, Joseph y Norman Yoffee

- 1998 Order, legitimacy and wealth in ancient Egypt and Mesopotamia, en *Archaic states*, Garry Feinman y Joyce Marcus (eds.). School of American Research. Santa Fe: 199-260.
- 2018 Analyzing order, legitimacy and wealth in ancient Egypt and Mesopotamia, en *Shijie Lishi Pinglun (World Historical Review)*. En prensa. Shanghai.

Bell, Catherine

- 1992 *Ritual theory, ritual practice*. Oxford University Press. Oxford.
- 1997 *Ritual perspectives and ritual dimensions*. Oxford University Press. Oxford.

Blanton, Richard et al.

- 1996 A dual-processual theory for the evolution of Mesoamerican civilization. *Current Anthropology*, 37 (19): 1-14.

Chang, K.C.

- 1986 *Art, myth and ritual: the path to political authority in China*. Cambridge University Press. Cambridge.
- 1989 An essay on *Cong*. *Orientalia*, 20 (6): 7-43.
- 1994 Ritual and power, en *Cradles of civilization: China, ancient culture, modern land*, Robert E. Murowchick (ed.) University of Oklahoma Press. Norman: 61-69.

Childs-Johnson, Elizabeth

- 2005 [1988] Dragons, masks, axes and blades from four newly-documented jade-working cultures of ancient China. *Chinese jade. Selected articles from Orientations 1983-2003*. *Orientalia*. Hongkong: 50-61.

Childs-Johnson, Elizabeth y Gu Fang

- 2009 The art of working Jade and the rise of civilization in China, en *Yuqi Shidai. The Jade Age. Early Chinese jades in American Museums*. Sciencepress. Beijing: 291-425.

Comisión de Administración de Reliquias Culturales de Shanghai

- 2000 *Fuquanshan-Xinshiqi Shidai Yizhi Fajue Baogao (Reporte de Excavaciones del Sitio Neolítico de Fuquanshan)*, Huang Yi Pei (ed). Wenwu Chubanshe. Beijing.

DeMarrais, Elizabeth, Luis Jaime Castillo y Timothy Earle

- 1996 Ideology, materialization and power strategies. *Current Anthropology* (7): 15-31.

Demattè, Paola

- 2006 The Chinese Jade Age: between antiquarianism and archaeology. *Journal of Social Archaeology* (6): 202-226.

Fogelin, Lars

2007 The archaeology of religious ritual. *Annual Review of Anthropology* (36): 36-55.

García Rubio de Ycaza, Tansis Darién

2019 *A preliminary evaluation of the term 'Jade Age' from an archaeological evidence: based on the Late Neolithic archaeological remains in the Yangtze river region*, tesis de maestría (en chino). Universidad de Zhejiang. Hangzhou, China.

Guo, Dashun

2004 Jade age existed in China 5 000 years ago. <<http://www.china.org.cn/english/culture/88478.htm>>. Consultada el 30 de noviembre de 2010.

Huang Tsui-Mei

1992a Liangzhu —a Late Neolithic jade— yielding culture in southeastern coastal China. *Antiquity* (66): 75-83.

1992b *The role of jade in the Late Neolithic culture of Ancient China: The case of Liangzhu*, tesis de doctorado. Universidad de Pittsburgh. Pittsburgh.

Huang Xuanpei

2005 [1991] Liangzhu jades in the Shanghai Museum. *Chinese jade. Selected articles from Orientations 1983-2003*. Orientations. Hongkong: 90-94.

Inomata, Takeshi y L.S. Cohen (eds.)

2006 *Archaeology of performance: theaters of power, community, and politics*. Walnut Creek. Altamira.

Instituto de Investigación de Bienes Culturales y Arqueología de la Provincia de Anhui

2009 New discoveries in the fifth excavation of the Liangjiatan site in Hanshan county, Anhui. *Chinese Archaeology* (9): 63-73.

Instituto de Investigación de Bienes Culturales y Arqueología de la Provincia de Zhejiang

2008 Yuhangshichu Hangqu Liangzhu gucheng yizhi 2006-2007 nian de fajue (Excavaciones de los años 2006-2007 en la antigua ciudad de Liangzhu en el municipio de Yuhang del municipio de Hangzhou). *Kaogu* (7): 3-10.

2019 *Liangzhu Gucheng Zonghe Yanjiu Baogao (Reporte General de las Investigaciones en la Ciudad Antigua de Liangzhu)*. Wenwu Chubanshe. Beijing

James, Jean M.

2005 [1991] Images of power: masks of the Liangzhu culture. *Chinese jade. Selected articles from Orientations 1983-2003*. Orientations. Hongkong: 101-110.

Jiang, Weidong

2013 *Yuqi de gushi (Historia de jades)*. Editorial de Hangzhou. Hangzhou.

Kaogu

2002 *Ershiqi Zhongguo Baijian Kaogu Faxian (100 major archaeological discoveries in the 20th century in China)*. Publicaciones de la Revista de Arqueología Kaogu, China Social Sciences Press. Beijing.

Kyriakidis, Evangelos (ed.)

2007 *The archaeology of ritual*. Cotsen Institute of Archaeology, University of California. Los Angeles.

Liu, Bin

2009 Discovery and preliminary study to the Liangzhu Culture. *Chinese Archaeology* (9): 19-22.

2013 *Shenwu shijie (Un mundo chamánico)*. Editorial de Hangzhou. Hangzhou.

Liu, Li

2003 The products of minds as well as of hands: production of prestige goods in the Neolithic and Early State Periods of China. *Asian Perspectives*, 42 (1): 1-19.

Lu, P. J. et al.

2005 The earliest use of corundum and diamond in Prehistoric China. *Archaeometry*, 47 (1): 1-12.

Major, John S. y Constance A. Cook

2017 *Ancient China. A History*. Routledge. Nueva York y Londres.

Middleton, Andrew e Ian Freestone

1995 The mineralogy and occurrence of Jade, en *Chinese jade from the Neolithic to the Qing*, Jessica Rawson (ed.). The British Museum Press. Londres: 413-423.

Mou, Yongkang

1997 An archaeological investigation into the function of jade *Bi* and *Cong*, en *Chinese jade*, Rosemary Scott (ed.). Percival David Foundation of Chinese Art. Londres: 63-75.

Mou Yongkang y Wu Ruzuo

1999 A discussion on the Jade Age, en *Exploring China's past. New discoveries and studies in archaeology and art*, Roderick Whitfield y Wang Tao (trad. y eds.). International Series in Chinese Art and Archaeology, 1, Saffron. Londres: 41-44.

Murphey, Joanne M.A.

2016 *Ritual and archaic state*. University of Florida Press, Florida.

Robb, John E.

1998 The archaeology of symbols. *Annual Review of Anthropology* (27): 329-346.

Qin, Ling

2013 The Liangzhu culture, en *A companion to Chinese archaeology*, Anne Underhill (ed.). Willey-Blackwell. Oxford: 574-596.

Rawson, Jessica

1995 *Chinese jade from the Neolithic to the Qing*. Museo Británico. Londres.

1998 Commanding the spirits: control through Bronze and Jade, en *Chinese Bronzes. Selected articles from Orientation 1983-2000*. Orientations. Hongkong: 288-300.

Sax, Margaret, Niguel D. Meeks y Andrew P. Middleton

2004 The identification of carving techniques on chinese jades. *Journal of Archaeological Science* (31): 1413-1428.

Spielmann, Katherine

- 1998 Ritual craft specialists in middle range societies, en *Craft and social identity*, Cathy L. Costin y Rita Wright (eds.). Archaeological Papers 8, American Archaeological Association. Washington: 153-159.

Swenson, Edward

- 2015 The archaeology of ritual. *Annual Review of Anthropology* (44): 329-345.

Teng, Shu-ping

- 1997 A theory of the three origins of Jade culture in ancient China, en *Chinese jade*, Rosemary Scott (ed.). Percival Foundation of Chinese Art. Londres: 9-24.

Thorp, Robert L.

- 2005 *China in the early Bronze Age. Shang civilization*. University of Pennsylvania Press. Philadelphia.

Wang, Mi

- 2018 *Resource and social identity: jade usage in the Neolithic Liangzhu culture, China, and the modern display and uses of Liangzhu jade artifacts*, tesis de maestría, Graduate School of Arts and Sciences, Universidad de Boston.

Wang, Mingda

- 1997 A study of jades of the Liangzhu culture, en *Chinese Jade*, Rosemary Scott (ed.). Percival Foundation of Chinese Art. Londres: 9-24.

Wells, Christian E.

- 2006 Recent trends in theorizing prehispanic mesoamerican economies. *Journal of Archaeological Research* (14): 265-312.

Wen, Guang y Zhichun Jing

- 1992 Chinese Neolithic Jades: A Preliminary Geoarchaeological Study. *Geoarchaeology* 7 (3): 251-275.

Wiesheu, Walburga

- 2005 Espíritus borrachos y alter-egos: el chamanismo en la religión temprana de China, en *Arqueología y Antropología de las Religiones*, Patricia Fournier y Walburga Wiesheu (coords.). ENAH. México: 249-272.
- 2010a Culturas tempranas del jade en China y Mesoamérica: Economía de una piedra 'preciosa' en las etapas formativas de su desarrollo, en *La Nueva Nao: de Formosa a América Latina*. Lucía Chen y Alberto Saladino García (coords.). Universidad de Tamkang. Taipei: 371-389.
- 2010b La orientación chamánica de la religión temprana en China, en *Antología de textos del Diplomado teoría e historia de las religiones II*, Carmen Valverde Valdés y Mauricio Ruiz Velasco (coords.). UNAM. México: 137-157.
- 2011 Cambios climáticos globales y trayectorias culturales en la transición del Neolítico a la Edad del Bronce en China, en *Perspectivas de la investigación*

- arqueológica*, IV, Walburga Wiesheu y Patricia Fournier (coords.). ENAH, CONACYT. México: 79-105.
- 2012a La reintroducción de una noción antigua: ¿existió una Edad del Jade en la trayectoria cultural del surgimiento de la civilización china?, en *Temas de Historia de China*, Romer Cormejo (ed.). El Colegio de México. México: 19-64.
- 2012b Culturas tempranas e industria lapidarias en el Neolítico Terminal en China, en *El jade y otras piedras verdes. Perspectivas interdisciplinarias e interculturales*, Walburga, Wiesheu y Gabriela Guzzy (coords.). INAH. México: 259-304.
- 2012c Tesoros antiguos del jade en China y Mesoamérica, en *Piedras del Cielo. Antiguas civilizaciones del jade*, catálogo de exposición. INAH. México: 7-13.
- 2014 Esquemas de economía ritual y estrategias de liderazgo en sociedades complejas tempranas, en *Perspectivas de la investigación arqueológica VI*, Patricia Fournier y Walburga Wiesheu (coords.). CONACULTA, INAH, ENAH. México: 41-68.
- 2019 Leadership strategies and ritual economy in early complex societies in China. *Oriens Antiquus* (1): 181-190.

Wiesheu, Walburga y Xingcan Chen

- 2008 El paso a la vida eterna. Usos del jade en las prácticas funerarias de las dinastías Zhou a Han en China, en *Ritos de paso. Arqueología y antropología de las religiones*, III, Patricia Fournier, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu (coords.). ENAH, PROMEP. México: 81-101.

Wu, Ruzuo y Xu Jijin

- 2009 *Liangzhu wenhua xingluoshi (The rise and fall of Liangzhu culture)*. Social Science Press. Beijing.

Yang, Boda

- 2004 Shilun xianyuqi gongyi ji yuqi gongyi zhi qubie yu tedian (Sobre los rasgos distintivos de las tecnologías del trabajo prejade y jade), *Kaogu* (10): 62-68.
- 2009 *Zhongguo yuqi quanji (Compendio de jades de China)*, 1. Arte de Hebei. Shijiazhuang.

Yu, Ming

- 2009 *Chinese jade. sacred, imperial and civil forms*. China Intercontinental Press. Beijing.

Zhou, Qingwu

- 2004 *Zhongguo 5 000 nian wenming diyi zheng. Liangzhu wenhua yu Liangzhu guguo (The first evidence of the 5 000 years of civilization of China)*, *Liangzhu culture and early state of Liangzhu*. Universidad de Zhejiang. Hangzhou.

Paleogenómica y bioarqueología en México

María A. Nieves-Colón*

Universidad de Minnesota
Universidad Estatal de Arizona

Kelly E. Blevins**

Universidad Estatal de Arizona
Miguel Ángel Contreras-Sieck***

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Miriam Bravo López****

Laboratorio Internacional de Investigación sobre el Genoma Humano (LIIGH). UNAM

RESUMEN: *El ADN antiguo se ha convertido en una herramienta importante de la investigación bioarqueológica. Los avances en métodos de laboratorio y secuenciación han hecho posible la recuperación de genomas completos a partir de restos humanos antiguos. La aplicación de los métodos paleogenómicos al estudio del abundante patrimonio cultural de México representa un gran potencial para investigar diversos escenarios de interés bioarqueológico, como lo son; el estudio de la diversidad poblacional humana antigua y la paleopatología, entre otros. Sin embargo, el estudio del ADN antiguo es inherentemente destructivo y tiene consecuencias irreversibles para el manejo sustentable de los recursos culturales. En este artículo presentamos un breve resumen de la historia de la investigación con ADN antiguo y sus aplicaciones a la bioarqueología mexicana. Discutimos algunas preocupaciones éticas del muestreo destructivo y proveemos recomendaciones para conducir investigación ética y sustentable con restos esqueléticos humanos de contextos mexicanos y latinoamericanos. Concluimos con una reflexión sobre el futuro del campo de la paleogenómica en México.*

* mnievesc@umn.edu

** blevinske1@gmail.com

*** miguel_contreras@inah.gob.mx

**** bravolomiriam@gmail.com

PALABRAS CLAVE: ADN antiguo, paleogenómica, restos esqueléticos, ética, sustentabilidad.

Paleogenomics and bioarcheology in Mexico

ABSTRACT: Ancient DNA has become an important tool for bioarchaeological research. Advances in laboratory and sequencing methods now make it possible to recover complete genomes from ancient human remains. The application of paleogenomics methods to the abundant cultural patrimony of Mexico holds great promise for addressing many questions of bioarcheological interest such as the study of ancient population diversity and paleopathology, among others. However, the study of ancient DNA is inherently destructive and has irreversible consequences for the sustainable management of cultural resources. In this paper we present a brief overview of the history of ancient DNA research and its application to Mexican bioarchaeology. We also discuss some of the ethical concerns surrounding destructive sampling and provide recommendations for conducting ethical and sustainable research with human skeletal remains in Mexican and Latin American contexts. We conclude with our thoughts regarding the future of the field of paleogenomics in Mexico.

KEYWORDS: Ancient DNA, paleogenomic, skeletal remains, ethical, sustainability.

INTRODUCCIÓN

El ADN antiguo (ADna) es el material genético que sobrevive en restos orgánicos recuperados de contextos arqueológicos, históricos o paleontológicos. A pesar de que el estudio del ADna comenzó hace más de 30 años [Hagberg *et al.* 2015], en la última década se ha visto un crecimiento explosivo del campo. Esto se debe en gran medida al desarrollo de las tecnologías de secuenciación masiva y avances en métodos para muestrear, aislar y capturar el ADN preservado en especímenes antiguos. Estos avances han dado pie al desarrollo de la paleogenómica, campo que se enfoca en reconstruir y analizar genomas completos y parciales de restos arqueológicos humanos y no humanos [Sarkissian *et al.* 2015].

Durante las tres últimas décadas se han llevado a cabo investigaciones antropológicas alrededor del mundo que han muestreado restos esqueléticos humanos utilizando, aproximaciones basadas en el análisis del ADna y recientemente de la paleogenómica, lo cual ha fomentado que dichas aproximaciones se conviertan en parte integral de las investigaciones interdisciplinarias que abordan preguntas de interés antropológico, histórico y bioarqueológico. Algunas aplicaciones de la paleogenómica en la bioarqueología incluyen el uso de los datos genómicos para trazar procesos migratorios antiguos [Barquera *et al.* 2020; Raghavan *et al.*, 2015], confirmar diagnós-

tics paleopatológicos [Schuenemann *et al.* 2018], estudiar la evolución de microbios patógenos o comensales [Bravo *et al.* 2020], reconstruir la dieta [Jensen *et al.* 2019], estudiar procesos de domesticación y coevolución [Vallebuena *et al.* 2016], y determinar el sexo o las relaciones de parentesco entre individuos en contextos mortuorios [Sánchez *et al.* 2019].

La aplicación de la paleogenómica al estudio del abundante patrimonio cultural de México representa una gran oportunidad para enriquecer los estudios arqueológicos y antropológicos en América Latina. El establecimiento de laboratorios nacionales especializados en paleogenómica, con la infraestructura requerida para la recuperación de ADN y la capacitación de recursos humanos locales en metodologías de laboratorio y análisis de datos, ha sentado los cimientos para el desarrollo de una paleogenómica local capaz de liderar estudios nuevos y colaborar de forma equitativa con centros de investigación en el extranjero. No obstante, la obtención de ADN es un proceso laborioso, costoso y destructivo, por lo tanto, tiene consecuencias irreversibles para la preservación de las colecciones esqueléticas y el manejo ético y sustentable del patrimonio cultural. Por esta razón es fundamental desarrollar colaboraciones interdisciplinarias entre los laboratorios de paleogenómica y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) que fomenten un balance entre la importancia de la investigación y la necesidad de proteger el patrimonio cultural de México. Debido a esto, las investigaciones interdisciplinarias que utilicen aproximaciones de ADN deben estar guiadas por tres principios básicos: 1) planteamiento de preguntas de investigación bien definidas; 2) estrategias de muestreo que respondan directamente a los objetivos del estudio, y 3) minimizar la destrucción de los restos óseos [Austin *et al.* 2019; Fox *et al.* 2019; Prendergast *et al.* 2018].

En las siguientes páginas presentamos un breve resumen de la historia del campo del ADN antiguo, desde sus comienzos hasta la era de la Paleogenómica. Hacemos énfasis en el uso del ADN en la antropología y destacamos ejemplos de estudios de ADN realizados en México, que han generado nueva información sobre las dinámicas poblacionales antiguas y la presencia de enfermedades infecciosas en el pasado. Finalmente, discutimos la necesidad de una cultura ética en la investigación paleogenómica, especialmente con relación a las prácticas de muestreo sustentable, la destrucción de los restos óseos, y las políticas de repatriación y devolución de muestras. Concluimos con una reflexión sobre el futuro de la paleogenómica en México.

HISTORIA BREVE DEL ADN ANTIGUO:
DESDE AMPLICONES HASTA GENOMAS COMPLETOS

Los primeros intentos de obtener ADN de restos orgánicos antiguos se llevaron a cabo hace más de 30 años. En 1981, Wang y compañía recuperaron ADN del cuerpo preservado de una mujer china de 2 000 años de antigüedad [Wang *et al.*, 1981]. Posteriormente, Higuchi y colaboradores [1984] obtuvieron ADN de los restos preservados de un *cuagga*, una cebra extinta [Higuchi *et al.* 1984]. Posteriormente se publicaron estudios de ADN humano aislado de una momia egipcia [Pääbo 1985] y de tejido cerebral humano de 8 000 años de antigüedad [Doran *et al.* 1986]. En 1989, Hagelberg y compañía demostraron que el ADN también se preserva en restos esqueléticos, aunque en muy pocas cantidades y en condiciones de extrema fragmentación [Hagelberg *et al.* 1989]. A pesar de las limitadas capacidades tecnológicas de la época, estos primeros estudios establecieron el gran potencial del ADN para las futuras investigaciones evolutivas y arqueológicas [Hagelberg *et al.* 2015; Pääbo 1989].

La invención de la reacción en cadena de la polimerasa (PCR), la cual permite amplificar millones de copias de fragmentos de ADN a partir de una sola molécula [Saiki *et al.* 1988], impulsó el rápido desarrollo del campo del ADN en la década de los noventa. Combinando la PCR con la secuenciación Sanger [Sanger *et al.* 1977] fue posible recuperar fragmentos cortos de ADN de entre 50 y 200 pares de bases (pb). Estos fragmentos se solapan para ensamblar secuencias de hasta miles de pb. Debido a la mala preservación del ADN, las investigaciones de esta época se enfocaron en recuperar fragmentos del genoma mitocondrial, el cual se hereda por la línea materna y se encuentra en mayores cantidades en los tejidos antiguos que el ADN nuclear [Giles *et al.* 1980]. Así se llevaron a cabo los primeros estudios de poblaciones humanas antiguas en contextos arqueológicos del continente americano [Stone *et al.* 1993] y el Pacífico [Hagelberg *et al.* 1993].

El estudio del ADN del Neandertal a finales de los noventa [Kriings *et al.* 1997] permitió establecer estándares para prevenir la contaminación y asegurar la autenticidad de los resultados de ADN [Cooper *et al.* 2000]. Los criterios de autenticidad de ADN actualmente establecidos son: 1) la separación física de áreas de trabajo para procedimientos preamplificación y postamplificación por PCR; 2) la inclusión de controles negativos en cada paso del procesamiento de muestras antiguas en el laboratorio; 3) la examinación de la conducta molecular apropiada del ADN recuperado: los tamaños de los fragmentos de ADN deben ser pequeños, entre 50-150 pb, debido a los procesos de degradación y deben tener marcas características de

daño (figura 1), 4) la cuantificación de la cantidad de ADN recuperado; 5) la estimación de posible contaminación, y 6) el requerimiento de reproducibilidad o replicación independiente de los resultados obtenidos [Cooper *et al.* 2000; Llamas *et al.* 2017; Orlando *et al.* 2021].

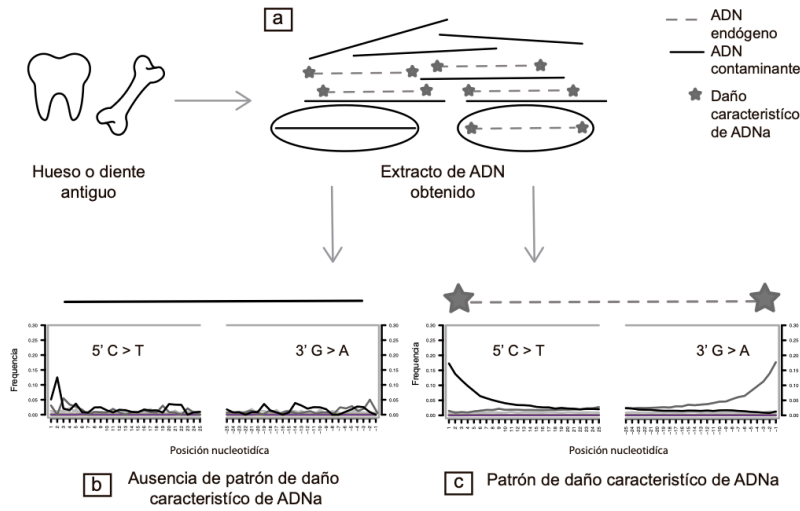


Figura 1. Perfil de daño característico de ADN. a) La estimación del patrón de daño del ADN a partir de la obtención de secuencias de DNA de un resto arqueológico por método de NGS. Estas secuencias pueden estar constituidas por ADN endógeno (en menor proporción) o ADN contaminante (mayor proporción). La estimación del patrón de daño se obtiene a través del alineamiento de estas secuencias con un genoma de referencia del organismo de interés. b) y c) El eje de "x" indica la posición nucleotídica de la secuencia, que va en dirección 5' a 3' (del lado derecho) y dirección 3' a 5' (lado izquierdo). El eje de "y" indica la frecuencia de las modificaciones en las bases de las secuencias de ADN: el cambio de la base nucleotídica citosina (c) por timina (t) (línea color negro) y los cambios de la base nucleotídica guanina (g) por adenina (a) (línea color gris). La estimación del patrón de daño de ADN se puede obtener a través de diversos programas bioinformáticos.

Fuente. Miriam Bravo López.

La llegada de las tecnologías de secuenciación masiva en el 2005, también conocidas como secuenciación de segunda generación o NGS, por sus siglas en inglés, revolucionó el campo del ADN e inauguró la era Paleogenómica [Sarkissian *et al.* 2015]. Mientras que los métodos basados en PCR sólo podían producir copias de un fragmento de ADN proveniente de una sola molécula a la vez, los secuenciadores de NGS son capaces de sintetizar las

secuencias de miles de moléculas simultáneamente. Esto incrementa la cantidad de secuencias que se pueden generar de una sola corrida, reduciendo el tiempo y costo total del proceso de secuenciación [Goodwin *et al.* 2016].

Utilizando los métodos de NGS, en el 2010 se publicó el primer genoma completo de un humano antiguo, recuperado del cabello de un hombre que vivió hace 4 000 años en Groenlandia [Rasmussen *et al.* 2010]. Este gran logro fue seguido de otros, como la secuenciación del genoma completo del Neandertal [Green *et al.*, 2010] y el descubrimiento de una nueva especie de homínidos —los denisovanos— identificados exclusivamente por medio del ADN [Krause *et al.* 2010; Reich *et al.* 2010]. Los métodos de NGS también permitieron una mejor caracterización de los patrones de daño inherentes al ADN y facilitaron la secuenciación de muestras demasiado fragmentadas para la amplificación exitosa por medio de PCR [Briggs *et al.* 2007].

Durante este periodo también hubo grandes avances en las metodologías de laboratorio. Se descubrió que el ADN se preserva mejor en elementos óseos densos como la porción petrosa del hueso temporal [Gamba *et al.* 2014; Pinhasi *et al.* 2015] y se mejoraron las técnicas de muestreo para dientes, cálculo dental y huesos largos [Damgaard *et al.* 2015; Llamas *et al.* 2017]. También se desarrollaron protocolos de extracción de ADN capaces de aislar fragmentos muy pequeños de ADN (hasta 25 pb) y de remover sustancias inhibitoras o contaminantes [Dabney *et al.* 2013; Glocke *et al.* 2017]. Por último, el uso de métodos para transformar los extractos de ADN en genotecas (también conocidas como librerías), combinado con el desarrollo de técnicas para enriquecimiento y captura, han permitido la recuperación de fragmentos de ADN endógeno o de agentes patogénicos en muestras mal preservadas o con altas proporciones de ADN moderno contaminante (figura 2) [Horn 2012; Orlando *et al.* 2021]. Todos estos avances han sido acompañados por mejoras en los procesos bioinformáticos para manejar la gran cantidad de datos generados por las plataformas de NGS y el desarrollo de métodos estadísticos para lidiar con la degradación y daño inherentes al ADN [Peltzer *et al.* 2016; Slatkin 2016].

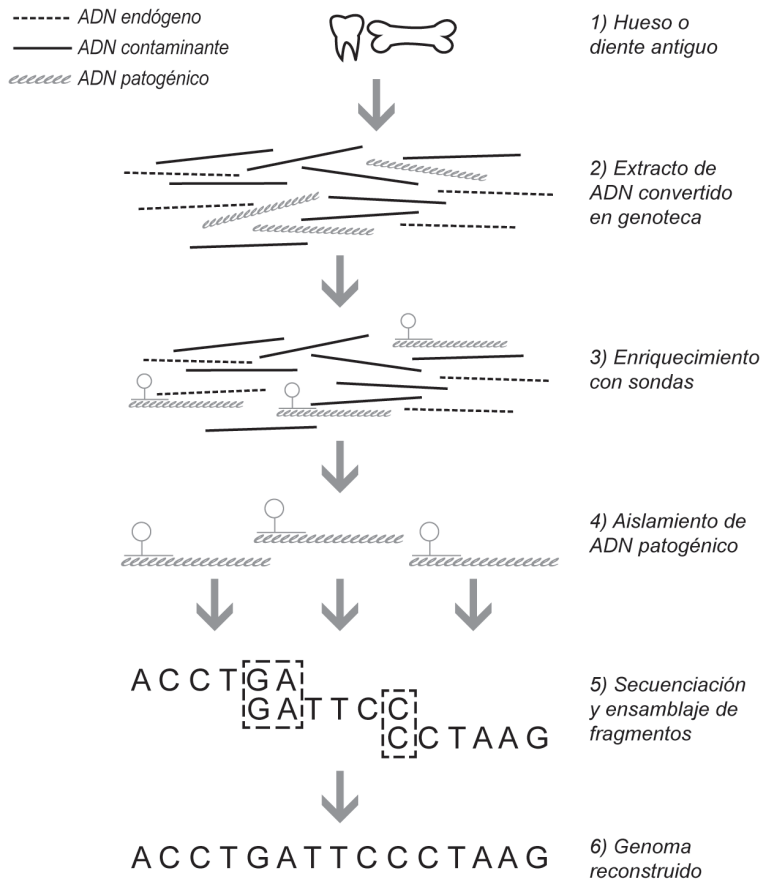


Figura 2. Proceso de enriquecimiento de ADN antiguo de agentes patogénicos mediante el uso de sondas. Las sondas se adhieren únicamente al ADN del patógeno de interés permitiendo la remoción de ADN contaminante o endógeno.

Fuente: Gilberto Martínez Vicentini y María Nieves-Colón.

Mediante la combinación de estas poderosas herramientas, se han secuenciado miles de genomas completos recuperados en contextos arqueológicos y paleontológicos de hasta un millón de años de antigüedad [Valk *et al.*, 2021] y de casi todas partes del mundo; aunque con una mayor preferencia por restos arqueológicos de Europa [Hofreiter *et al.* 2015]. Se han estudiado temas que se pensaban imposibles hace sólo una década, como, por ejemplo, la diversidad genética de homínidos del Pleistoceno [Meyer

et al. 2016], la evolución del microbioma humano [Warinner *et al.* 2015] o la caracterización de agentes patogénicos relacionados con epidemias antiguas como la peste negra y la tuberculosis prehispánica [Bos *et al.*, 2019]. A pesar de que se continúan utilizando los métodos de PCR y Sanger, la secuenciación por NGS y las técnicas de enriquecimiento se han convertido en estándar en el campo del ADN [Orlando *et al.* 2021]. La era de la paleogenómica llegó para quedarse.

APLICACIONES DEL ADN Y LA PALEOGENÓMICA A LA BIOARQUEOLOGÍA EN MÉXICO

Estudios de historia poblacional humana

En México el ADN se ha utilizado como herramienta para reconstruir diversos aspectos de las sociedades prehispánicas, incluyendo la estructura poblacional, la composición étnica y las costumbres funerarias. Entre los primeros estudios de ADN llevados a cabo en México se encuentran los trabajos pioneros de Vargas Sanders y colaboradores [1989, 1995, 1996], quienes demostraron la preservación de ácidos nucleicos en restos esqueléticos humanos de 650 a 750 años de antigüedad excavados en un sitio arqueológico de Iztapalapa, Ciudad de México. Estos primeros estudios (cuadro 1) fueron el precedente para otros que buscaban investigar la diversidad mitocondrial de poblaciones antiguas del norte de México [Morales *et al.* 2017], la cuenca de México y áreas limítrofes [Aguirre *et al.* 2017; Kemp *et al.* 2005; Mizuno *et al.* 2017; Morales *et al.*, 2019; Solórzano *et al.* 2011], la costa del Pacífico [Román *et al.* 2015] y la región Maya hacia el sur del país [González Oliver *et al.* 2001; Merriwether *et al.* 1997; Ochoa *et al.* 2016]. En su gran mayoría estas investigaciones buscaron reconstruir la historia poblacional de los antiguos centros urbanos de México (para una discusión detallada sobre los estudios de ADN en Mesoamérica véase [Roca-Rada *et al.* 2020]).

Cuadro 1. Estudios de ADN antiguo en sitios prehispánicos mesoamericanos

Sitio o atribución cultural	N	Frecuencia de haplogrupos mitocondriales				Fecha	¿Estimación de sexo?	Referencia
		A	B	C	D			
Tula	130	<i>No determinado</i>				700-1250 d. C.	Sí	Vargas Sanders <i>et al.</i> 1996
Copán	9	0	0	88	12	700-1300 d. C.	No	Merriwether <i>et al.</i> 1997
Xcaret	24	88	4	8	0	600-1521 d. C.	No	González Oliver <i>et al.</i> 2001
Tlatelolco	23	65	13	4	18	1325 d. C.	No	Kemp <i>et al.</i> 2005
Tlatelolco	14	57	21	7	14	1454-1457 d. C.	Sí	De La Cruz <i>et al.</i> 2008
Pre-Azteca	10	30	30	0	40	1240-1541 d. C.	No	Mata Míguez <i>et al.</i> 2012
Post-Azteca	15	60	20	6	13			
Hoyo Negro	1	0	0	0	1	~10,500 a. C.	No	Chatters <i>et al.</i> 2014
Teopancazco	29	55	21	17	7	200-550 d. C.	Sí	Álvarez Sandoval <i>et al.</i> 2015
Pericúes, Piedra Gorda	6	0	3	3	0	800-300 d. C.	Sí	Raghavan <i>et al.</i> 2015
Sierra Tarahumara	2	0	0	2	0	~1500 d. C.		

Xcambó	2	2	0	0	0	250-550 d. C.	No	Ochoa Lugo <i>et al.</i> 2016
Bonampak	5	5	0	0	0	580-800 d. C.		
Palenque	9	5	0	3	1	750-800 d. C.		
El Rey Quintana Roo	5	3	0	2	0	1200-1500 d. C.		
Comalcalco	8	4	0	3	1	700-900 d. C.		
Tenosique	5	3	0	2	0	700-900 d. C.		
Sueños de Oro (El Ciebo), Tenosique	2	0	0	1	1	700-900 d. C.		
Calicanto Jalapa	1	1	0	0	0	700-900 d. C.		
Peje Lagarto Huimanguillo	1	1	0	0	0	700-900 d. C.		
Teotihuacan	36	58	25	14	3	300-700 d. C.		
Jícara y La Cascabel	4	0	3	1	0	800-1250 d. C.	No	Morales Arce <i>et al.</i> 2017
Paquimé y Convento	5	0	2	3	0	1200-1450 d. C.		
Saki Tzul	2	0	0	0	2	~5300 a. C.	Sí	Posth <i>et al.</i> 2018
Mayahak Cab Pek	1	0	0	0	1	~7300 a. C.		
Tlatelolco	11	55	18	9	18	1350-1519 d. C.	Sí	Morales Arce <i>et al.</i> 2019
Cholula	12	42	42	16	0	240-1400 d. C.		
Cueva del Terror de Medianoche	41	14	2	1	0	1000BP-550 d. C.	Sí	Verdugo <i>et al.</i> , 2020

Fuente: Miguel Ángel Contreras-Sieck

Por ejemplo, en una serie de estudios asociados al proyecto “Teotihuacan: élite y gobierno”, Álvarez-Sandoval y colaboradores [2015] caracterizaron un fragmento de 149 pb del genoma mitocondrial de 29 individuos enterrados en Teopancazco, un conjunto residencial en la periferia de la ciudad de Teotihuacán [Álvarez *et al.* 2015]. Esta investigación encontró una alta diversidad de linajes mitocondriales en la población de Teopancazco que se mantiene constante a través del tiempo, desde la etapa más temprana de ocupación (Tlamilolpa: 150-350 d. C.) hasta la más tardía (Xalolpan: 350-550 d. C.). En este estudio también analizaron el ADN mitocondrial de individuos enterrados durante el periodo transicional, el cual se caracteriza por la aparición de nuevas costumbres funerarias como el enterramiento de individuos decapitados, en su mayoría adultos masculinos provenientes de zonas circundantes a Teotihuacán y la costa del golfo. Los linajes mitocondriales encontrados en este periodo se diferencian de aquellos observados en las otras dos etapas (Tlamilolpa y Xalolpan). Estos hallazgos son consistentes con la evidencia arqueológica, la cual sugiere que los conjuntos residenciales periféricos al centro urbano de Teotihuacan eran de carácter multiétnico y multicultural [Manzanilla 2015].

En el estudio de Álvarez-Sandoval y colaboradores también se utilizó el ADN para identificar el sexo de 16 infantes encontrados en el sitio de Teopancazco. Gracias a esta identificación se descubrió que, en una de las fosas con individuos decapitados, los infantes masculinos y femeninos estaban posicionados en lados opuestos de la tumba. Este hallazgo sugiere una posible relación entre el sexo del infante y el tipo de enterramiento [Álvarez *et al.* 2014, 2015].

El ADN también se ha utilizado para caracterizar las dinámicas poblacionales e investigar las costumbres funerarias de comunidades prehispánicas en otros centros urbanos como Xaltocan [Mata *et al.* 2012], Cholula y Tlatelolco [De la Cruz *et al.* 2008, Morales *et al.* 2019]. En el caso de Xaltocan, Mata-Míguez y colaboradores documentaron un cambio drástico en los linajes mitocondriales de individuos enterrados en conjuntos residenciales habitados antes y después de la conquista Azteca. Esto sugiere que el imperialismo Azteca propició grandes cambios demográficos y genéticos, tanto en la ciudad-estado de Xaltocan como en otras partes de la cuenca de México. En un estudio más reciente, Morales Arce y colaboradores [2019] caracterizaron la diversidad genética de las poblaciones prehispánicas de Cholula y Tlatelolco. Esta investigación encontró que, aunque la evidencia arqueológica indica similitudes entre la arquitectura y cultura material de Teotihuacan y Cholula durante el periodo clásico (250-600 d. C.) existe una gran diferenciación en la diversidad mitocondrial de las poblaciones prehispánicas de Cholula y Teopancazco.

Otra contribución notable de este estudio fue la determinación del sexo de 15 infantes encontrados en contextos de sacrificio ritual en Tlatelolco. Los análisis demostraron que el 83% de las víctimas eran niñas. Este hallazgo contrasta con un estudio previo de ADN el cual encontró que la gran mayoría de los individuos sacrificados en el templo R de Tlatelolco eran infantes masculinos [De la Cruz *et al.* 2008]. Morales Arce y colaboradores sugieren que esta discrepancia podría reflejar la variedad de costumbres funerarias de Tlatelolco, donde diferentes rituales podrían requerir distintos tipos de víctimas. De forma similar, la aplicación de la paleogenómica ha provisto nueva evidencia sobre el sexo de víctimas seleccionadas para el sacrificio ritual en otros contextos arqueológicos de Mesoamérica, como, por ejemplo, en la Cueva del Terror de Medianoche en Belice [Verdugo *et al.* 2020].

Por otra parte, el poblamiento de América también ha sido uno de los temas de interés antropológico donde las aproximaciones paleogenómicas han contribuido con nueva información. En México, varios estudios se han enfocado en los debates con respecto a la temporalidad, el número de migraciones, y la población ancestral según propuesta por el modelo paleoamericano. A partir del análisis de la morfología craneal, el modelo paleoamericano sugiere que el poblamiento del continente americano fue llevado a cabo por dos grupos genéticamente distintos: los primeros paleoamericanos, seguido por los ancestros de los grupos nativo americanos actuales [González José *et al.* 2003].

El primer aporte de la paleogenómica a este debate corresponde al análisis de los restos humanos de “Naia”, una mujer adolescente que vivió hace aproximadamente 12 000 años y cuyos restos fueron recuperados del cenote de Hoyo Negro en la Península de Yucatán. Los análisis de ADN permitieron identificar que “Naia” llevaba el haplogrupo mitocondrial D1 [Chatters *et al.* 2014]. Actualmente, este haplogrupo se encuentra con alta frecuencia en poblaciones indígenas de América del Sur, lo cual contrasta con la asignación de los restos de “Naia” al grupo paleoamericano a partir de su morfología craneofacial, y evidencia la complejidad de la dispersión y evolución de los primeros pobladores de América. Más aún, Raghavan y colaboradores [2015] exploraron la hipótesis del modelo paleoamericano mediante la obtención de datos genómicos antiguos a partir de restos humanos pertenecientes a dos poblaciones que se afirma son “relictos” de los paleoamericanos: seis individuos pericúes del período histórico de Piedra Gorda en Baja California con aproximadamente 800 a 300 años de antigüedad y 11 individuos fueguinos de la Patagonia datando del siglo XIX. Las comparaciones con poblaciones nativas americanas modernas y con ADN obtenido de dos momias prehispánicas de la Sierra Tarahumara revelaron

que los individuos paleoamericanos se agrupan dentro de la diversidad nativa americana. Específicamente los pericúes y las dos momias mostraron mayor afinidad genética con los tarahumaras (rarámuri) y huicholes del norte de México, y con los nahuas centrales contemporáneos. Estos resultados son consistentes con una única migración inicial de todos los nativos americanos y la posterior diversificación dentro del continente americano de una rama norte y sur hace aproximadamente 13 000 años [Raghavan *et al.* 2015].

Estudios de paleopatología

La historia de movimientos poblacionales prehispánicos en México, sus grandes y densamente poblados centros urbanos antiguos, así como las ricas colecciones arqueológicas que han sobrevivido hasta hoy, hacen de este país un lugar idóneo para estudiar las dinámicas evolutivas de los patógenos humanos. La detección de ADN de patógenos y la secuenciación de sus genomas permiten identificar agentes infecciosos, confirmar diagnósticos paleopatológicos, datar la antigüedad del patógeno, reconstruir cambios temporales en su diversidad y estudiar los orígenes zoonóticos de las enfermedades humanas [Bos *et al.* 2019]. Varios estudios recientes ilustran la utilidad de la paleogenómica para investigar la filogeografía y las dinámicas evolutivas de los patógenos antiguos en contextos arqueológicos de México [Barquera *et al.* 2020; Bravo *et al.* 2020; Guzmán *et al.* 2020; Vågene *et al.* 2018].

Los primeros acercamientos en la identificación del ADN de patógenos en México se basaron en el uso de la técnica de PCR para recuperar segmentos cortos del genoma exclusivos de ciertos patógenos. Varios estudios utilizaron esta técnica para analizar los restos esqueléticos de individuos con lesiones indicativas de tuberculosis y treponematosi excavados en contextos arqueológicos de Pajones, Zacatecas, y Tamtoc, San Luis Potosí. En el primer estudio, Martínez Mora y colaboradores [2014] amplificaron un marcador característico del complejo de *Mycobacterium tuberculosis*, el elemento de inserción IS6110, en un individuo de Pajones que presentaba lesiones indicativas de tuberculosis extrapulmonar. Por otra parte, Steffani Vallejo [2014] logró amplificar otro marcador de *M. tuberculosis* (IS1081) en un individuo de Tamtoc. Sin embargo, la autenticidad de los resultados obtenidos por estos estudios es cuestionable dado que estos dos elementos de inserción comparten identidad de secuencia con micobacterias ambientales [Garfias 2016; Müller *et al.* 2015].

La investigación paleogenómica en México también ha contribuido al estudio de las enfermedades treponémicas o treponematosi, que incluyen cuatro síndromes o presentaciones clínicas causadas por subespecies de *Treponema pallidum*: la sífilis venérea (*T.p. pallidum*), la frambesia (*T.p. pertenue*), el bejel o sífilis endémica (*T.p. endemicum*) y la pinta (*T.p. carateum*). Tres de las cuatro subespecies de treponemas (*T.p. pallidum*, *T.p. pertenue* y *T.p. endemicum*) causan lesiones óseas y son detectables en restos esqueléticos humanos. A pesar de que estas enfermedades se han estudiado por décadas, los orígenes y la distribución global antigua de estas tres subespecies continúan siendo debatidos. La similitud genética entre subespecies de treponemas y el solapamiento de sus presentaciones clínicas dificulta su estudio en contextos modernos y antiguos [Mulligan *et al.* 2008; Noordhoek *et al.* 1990].

La evidencia bioarqueológica de treponematosi hallada en contextos prehispánicos y coloniales de México ha sido extensamente documentada e investigada [Mansilla *et al.* 1995, 2005; Márquez *et al.* 2015; Molto 2005; Salas 1982]. Mansilla y Pijoan [2005] analizaron las colecciones esqueléticas de nueve sitios arqueológicos de varios estados de México datando del 900 a. C. hasta el 1520 d. C.. Este estudio demostró la presencia de treponematosi en el México prehispánico y encontró que las presentes enfermedades incrementaron en frecuencia a partir del 1000 d. C. Algunos de los ejemplos más notables de enfermedades treponémicas fueron encontrados en individuos excavados en la cueva de la Candelaria en Coahuila (1100-1300 d. C.) [Pineda *et al.* 2009]. En este sitio se recuperaron 116 cráneos, de los cuáles 60 presentaban lesiones líticas con formación de hueso reactivo en la bóveda craneal. Además, dos de los 60 cráneos también presentaban *caries sicca*, una lesión patognomónica de la infección treponémica [Pineda *et al.* 2009] (figura 3).

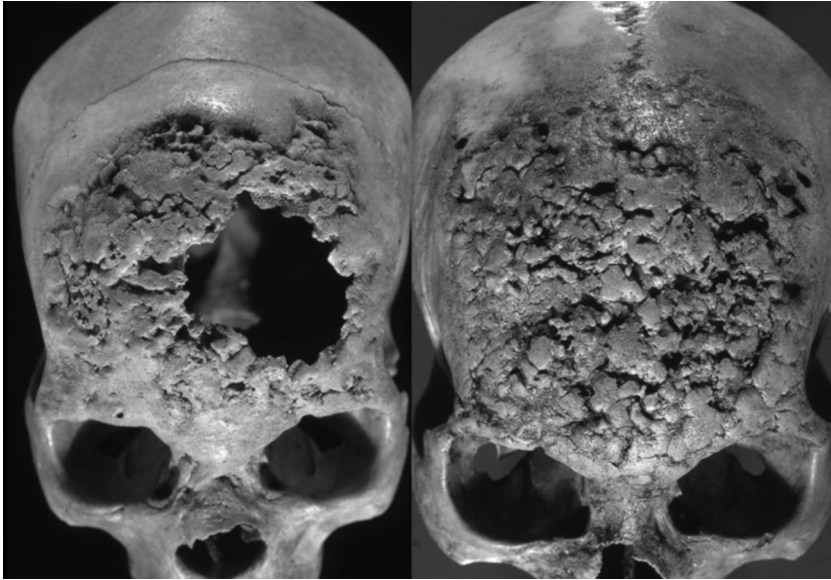


Figura 3. *Caries sicca* en dos cráneos humanos recuperados de la Cueva de la Candelaria.

Fuente: Pineda y colaboradores 2009 e INAH-DAF.

En el 2018, Schuenemann y colaboradores reconstruyeron los primeros genomas antiguos completos de *T. p. pallidum* y *T. p. pertenue* a partir de los restos óseos de tres infantes enterrados en el convento de Santa Isabel en la Ciudad de México entre los siglos XVII y XIX. Hasta este momento, se pensaba que era improbable recuperar genomas completos de *T. pallidum* antiguo en restos esqueléticos humanos, ya que estudios anteriores identificaron pocas espiroquetas en las lesiones óseas [Hunnus *et al.* 2007]. Schuenemann y colaboradores [2018] también reportaron evidencia de un posible caso de frambesia congénita, por tanto, una posible coocurrencia de la sífilis venérea y la frambesia en contextos históricos de la Ciudad de México. El diagnóstico diferencial de la sífilis venérea, la frambesia y el bejel, no es posible considerando sólo la evidencia esquelética [Hackett 1976]. Por lo tanto, este trabajo representa una gran contribución al estudio de las treponematosis antiguas, pues mediante la colaboración cercana entre bioarqueólogos y genetistas, la implementación del muestreo paleopatológico informado y los métodos de paleogenómica, se logró la identificación del patógeno y de la subespecie específica de *T. pallidum* presente en estos casos.

Recientemente, el estudio de Barquera y colaboradores [2020] reconstruyó otro genoma antiguo de *T. p. pertenuae* a partir de restos óseos de un individuo de ancestría africana enterrado en el hospital colonial San José de los Naturales de la Ciudad de México (1500-1700 d. C.). Este genoma está estrechamente relacionado con la cepa de *T. p. pertenuae* identificada previamente por Schuenemann y colaboradores [2018]. Ambos genomas se agrupan filogenéticamente con cepas de *T. p. pertenuae* que se encuentran actualmente en África occidental, lo que plantea más preguntas sobre el origen de este patógeno y la direccionalidad de la transmisión durante la era de la exploración.

Otro ejemplo de investigación interdisciplinaria, donde se combina la paleogenómica y la paleopatología es el estudio de Teposcolula Yucundaa, un sitio posclásico y colonial de la Mixteca Alta de Oaxaca [Spores *et al.* 2007].

En Teposcolula, la investigación bioarqueológica de fosas con enterramientos múltiples excavados en la gran plaza reveló una curva de mortalidad catastrófica con una tasa irregularmente alta de fallecimientos entre adolescentes y adultos jóvenes [Warinner *et al.*, 2012]. Dado que en el análisis paleopatológico no se encontró evidencia de trauma o infección crónica, Warinner y compañía concluyeron que estos individuos murieron súbitamente debido a una infección viral, posiblemente durante la epidemia de *cocoliztli* de 1544-1550 d. C.

Para investigar más a fondo la posible causa de la epidemia de *cocoliztli*, Vågene y colaboradores [2018] extrajeron ADN de la pulpa dental de 24 individuos excavados en la gran plaza de Teposcolula. Utilizando técnicas paleogenómicas de vanguardia, incluyendo la secuenciación masiva y el enriquecimiento, en este estudio encontraron que 10 de los 24 individuos resultaron positivos para *Salmonella enterica*. Con secuenciación a mayor profundidad, se logró reconstruir el genoma completo de *S. enterica* serovar *Paratyphi C*, una subespecie de salmonella que infecta sólo a los humanos y causa fiebre paratifoidea. A partir de este resultado, Vågene y colaboradores sugirieron que este patógeno pudo haber causado una o varias de las epidemias documentadas en el registro etnohistórico. Sin embargo, los síntomas de la fiebre paratifoidea no son consistentes con las descripciones históricas de *cocoliztli*, por lo que este estudio generó diversas controversias [Zhang 2018]. Este patógeno, *S. enterica* serovar *Paratyphi C*, también fue detectado en restos humanos antiguos que datan del periodo Neolítico hasta la época Medieval en Europa y Asia [Haller *et al.*, 2021; Key *et al.* 2020; Zhou *et al.* 2018]. Esto sugiere que la fiebre paratifoidea surgió en el hemisferio oriental y fue introducida al continente americano durante la época del

contacto europeo [Zhou *et al.* 2018]. De manera interesante, Bravo López [2021] identificó el mismo serovar en una osamenta colonial excavada en el centro de México, lo cual sugiere una amplia distribución geográfica para este patógeno durante la época de la Nueva España.

En su mayoría, los estudios paleogenómicos de patógenos se han enfocado al análisis de bacterias debido a que las infecciones bacterianas tienen mayor probabilidad de dejar lesiones en el esqueleto e indicar su presencia en el registro bioarqueológico. No obstante, como queda demostrado con el caso de *S. enterica*, los recientes avances en métodos paleogenómicos de laboratorio y análisis también permiten la identificación de patógenos que no dejan marcas esqueléticas [Bos *et al.* 2019]. Esto se logra primordialmente con la extracción del ADN preservado en la pulpa dentaria o en el cálculo dental; dichos adelantos han sentado las bases para la detección y el análisis de los virus antiguos. En México, Guzmán Solís y colaboradores [2020] utilizaron esta técnica para identificar dos casos de parvovirus en individuos de ancestría africana enterrados en el Hospital San José de los Naturales (el mismo hospital muestreado por Barquera y colaboradores [2020]). Los análisis filogenéticos de esta cepa de parvovirus indican una relación cercana con un linaje viral africano lo cual sugiere que esta infección fue introducida a México por medio del comercio transatlántico de esclavos.

Hasta el momento son muy escasos los estudios paleogenómicos de patógenos humanos realizados por grupos de investigación mexicanos [Bravo *et al.* 2020; Guzmán *et al.* 2020]. Sin embargo, estos estudios representan un precedente para que la investigación paleogenómica en México produzca más hallazgos novedosos e invaluable sobre la historia evolutiva de las enfermedades infecciosas que circulaban en poblaciones antiguas de México y que continúan contribuyendo a la carga global de enfermedades actualmente.

HACIA UNA PALEOGENÓMICA ÉTICA Y SUSTENTABLE: EL MANEJO DE RESTOS ESQUELETALES HUMANOS

Indudablemente, la aplicación de la paleogenómica a la bioarqueología está revolucionando nuestro entendimiento sobre el pasado de formas novedosas e inesperadas, sin embargo, estos avances en conocimiento requieren la destrucción parcial o completa de restos esqueléticos antiguos, un recurso no renovable y patrimonio cultural de enorme significado que además está legalmente bajo resguardo y preservación por parte del INAH. Más aún, cuando un resto arqueológico orgánico (hueso, diente, cálculo dental, coprolito) es consumido por el proceso de muestreo, se pierden oportu-

nidades de obtener más información sobre el mismo y la posibilidad de que futuras generaciones puedan llevar a cabo investigaciones aplicando futuros avances tecnológicos [Fox *et al.* 2019]. Por tanto, al igual que los arqueólogos consideran las consecuencias de la excavación destructiva sobre la preservación de los sitios antiguos [Harris 2006], los antropólogos y los paleogenetistas deben construir espacios de diálogo donde se considere de manera interdisciplinaria el impacto del muestreo paleogenómico de restos humanos para la preservación de las colecciones esqueléticas [Austin *et al.*, 2019; Fox *et al.* 2019]. Consideramos que la investigación paleogenómica con restos arqueológicos debe estar guiada por preguntas de investigación bien definidas y adherirse a tres principios básicos: 1) ética y respeto; 2) colaboración y consulta, y 3) sustentabilidad.

Ética y respeto:

Los restos humanos no son artefactos, son los vestigios de individuos o ancestros que podrían tener descendientes o hasta familiares que aún viven. En países como México, los restos forman parte del patrimonio cultural y nacional de todos los ciudadanos [González Sobrino *et al.* 2011]. Por tanto, la investigación con restos humanos debe llevarse a cabo con respeto y considerar las perspectivas de diversas partes interesadas [Bardill *et al.* 2018]. En América Latina estas partes pueden incluir el estado, las instituciones gubernamentales y museos que manejan el patrimonio cultural, las comunidades indígenas o descendientes, el gremio científico y el público en general, entre otros.

Antes de comenzar un estudio paleogenómico, es necesario entender las leyes y regulaciones que rodean los restos humanos en el país o comunidad en el que se está trabajando. Estas regulaciones pueden tener vigencia a distintos niveles de organización y jerarquía. En el caso de México, el INAH a través de la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas [1975] es el principal responsable de la custodia, preservación e investigación que involucre el análisis de restos humanos provenientes de sitios arqueológicos o contextos históricos. Por otra parte, en 2019 el INAH publicó los “Lineamientos generales para el manejo y resguardo de restos humanos” donde se estipulan las consideraciones para regular la protección, el traslado, destino, depósito, seguridad y gestión de los restos arqueológicos humanos en el territorio nacional. Estos lineamientos se encuentran en la normateca interna del sitio web del INAH y representan un primer paso para desarrollar protocolos éticos de investigaciones paleogenómicas con restos humanos antiguos, por ejemplo, uno de los requisitos

indispensables para realizar el muestreo de algún resto arqueológico es su inscripción ante el Sistema Único de la Dirección del Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas e Históricas. Las instituciones que se encargan del cumplimiento de estos lineamientos son las Coordinaciones Nacionales de Arqueología y de Antropología, la Dirección de Antropología Física y los Centros INAH, así como el Consejo de Arqueología.

El Consejo de Arqueología es un consejo asesor y regulador compuesto por 13 funcionarios: un representante de cada dirección del INAH (Salvamento Arqueológico, Registro Arqueológico, Dirección de Estudios Arqueológicos, Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural y la Coordinación Nacional de Arqueología), cuatro representantes de los centros regionales del INAH, tres académicos o investigadores y un presidente designado. El Consejo de Arqueología es el responsable de hacer cumplir las regulaciones del INAH, incluidas las directrices generales antes mencionadas, a través de la aprobación, supervisión y regulación de todos los proyectos arqueológicos mexicanos [Ortega *et al.* 2011]. Si bien, el permiso para realizar investigaciones no destructivas en colecciones arqueológicas se deja a discreción de la institución que cura la colección, sólo el Consejo de Arqueología puede otorgar o denegar el permiso para los análisis destructivos de materiales arqueológicos, incluidos restos humanos, así como su exportación internacional. El Consejo facilita la evaluación de todas las propuestas de investigación que solicitan análisis destructivos a través de una junta de revisión de investigadores externos. Aunque las propuestas se revisan externamente, el Consejo toma la decisión final sobre si las muestras se pueden exportar o si se pueden realizar análisis destructivos.

En otros países como, por ejemplo, en Estados Unidos, la investigación bioarqueológica con restos esqueléticos de poblaciones indígenas debe cumplir con las estipulaciones de leyes federales como la *Native American Graves Protection and Repatriation Act* (NAGPRA). Además, si los restos están afiliados a comunidades indígenas descendientes, éstos también son regulados por las leyes y códigos de ética de los gobiernos tribales soberanos [Claw *et al.* 2018]. Por último, los museos o universidades que custodian los restos tienen sus propias regulaciones y procesos de revisión institucional para la investigación destructiva [Austin *et al.* 2019]. Es la responsabilidad del investigador o investigadora entender quiénes son las partes interesadas en los restos esqueléticos humanos en cuestión y obtener los permisos y consentimientos necesarios antes de comenzar un proyecto.

El manejo y estudio de restos humanos también debe tomar en cuenta los posibles impactos de la investigación para las comunidades descendientes. Los datos genéticos y paleogenómicos pueden tener fuertes impli-

caciones para el entendimiento del pasado, la identidad y la autovisión de las comunidades [González Sobrino *et al.* 2011]. Por ejemplo, los hallazgos de la investigación con ADN pueden afectar nociones de identidad y pertenencia, revelar características que pueden ser estigmatizantes (propensidad a enfermedades) o entrar en conflicto con creencias ancestrales o ideologías espirituales [Bardill *et al.* 2018].

Más aún, la investigación científica, especialmente los estudios genómicos, están profundamente contextualizados por los diferenciales históricos de poder entre científicos y sujetos. Muchas comunidades históricamente marginadas, como las poblaciones indígenas en Australia y Estados Unidos, han sido víctimas de prácticas poco éticas o negligentes de parte de la comunidad científica, que ha creado un clima de desconfianza, primordialmente en lo que concierne al manejo de restos humanos o materiales biológicos [Claw *et al.* 2018; Guglielmi 2019; Phillips 2019]. Para evitar reproducir estos esquemas de desigualdad, antes de comenzar un proyecto de investigación en paleogenómica se deben balancear y considerar sus posibles impactos y consecuencias. Teniendo en cuenta que el ADN puede influir en la percepción que las personas tienen del pasado y por consiguiente de su relación con el presente, la comunidad científica debe preguntarse: ¿Quiénes se reconocen como descendientes de los restos humanos analizados? ¿Cuáles son los potenciales beneficios del estudio *versus* sus posibles consecuencias para las comunidades descendientes involucradas? ¿Cuál es el beneficio del proyecto para la comunidad científica y el público en general? ¿Cómo se pueden reconciliar estos dos aspectos de manera equitativa?

En México hay actualmente pocas discusiones en torno a reclamos de partes interesadas sobre restos humanos arqueológicos, que puede atribuirse al sentimiento de que la herencia mexicana pertenece a todos los ciudadanos mexicanos y es una fuente fundamental de orgullo nacional. Cucina [2013] explica que este patrimonio cultural compartido en el ámbito nacional se debe en gran parte a la asimilación durante la colonización y la historia reciente de México, en comparación con el borrado sistemático y el genocidio que ocurrió durante la colonización europea de Estados Unidos y Canadá. A pesar del sentimiento de patrimonio nacional que comparten muchos mestizos e indígenas [Whittaker 2020], no se puede ignorar que las regiones más empobrecidas de México tienen poblaciones predominantemente indígenas. El énfasis nacional en una identidad multicultural compartida después de la Revolución mexicana, combinado con las crecientes disparidades de riqueza entre las áreas rurales y urbanas, pudo haber provocado la disolución de las identidades de las minorías étnicas [López 2009]. Los grupos que pudieron haber reconocido la continuidad

con sus antepasados prehispánicos carecieron del poder colectivo para organizar y expresar sus preocupaciones. Una encuesta a los habitantes de Quintana Roo reveló que los mayas que viven hoy en día no sienten una conexión significativa con los antiguos mayas y, por lo tanto, con los restos esqueléticos encontrados en sitios arqueológicos de la región [Ortega Muñoz 2010]. Sin embargo, Ortega Muñoz [2011] argumenta que podría deberse a décadas de mercantilización de los recursos culturales por parte del gobierno nacional que ha condensado diversas herencias culturales en un “bien de mercado”, eliminando vínculos significativos que pudieran haber tenido los habitantes locales. Por lo tanto, aunque muchos mexicanos no identifican los restos esqueléticos arqueológicos como sus antepasados, los investigadores deben considerar las formas en cómo el discurso nacional y la desigualdad de recursos pueden haber cortado las conexiones culturales y espirituales que alguna vez se sostuvieron entre las poblaciones modernas y antiguas.

Consultar y colaborar

La colaboración y consulta aseguran que las investigaciones con aproximaciones paleogenómicas consideren preguntas de relevancia y beneficio mutuo para las diversas partes interesadas [Claw *et al.* 2018; Matisoo Smith 2019; Tackney *et al.* 2019]. Por consulta nos referimos a la acción de considerar como consultores a representantes de las diversas partes involucradas en el estudio de los restos humanos, que puede incluir arqueólogos y antropólogos, curadores de museo, paleogenetistas, y miembros de las comunidades descendientes o indígenas, entre otros. La consulta con estos últimos puede promover la creación de lazos colaborativos a largo plazo y potenciar proyectos futuros con un aporte comunitario. La comunidad también puede contribuir al diseño del proyecto científico con perspectivas locales, ayudando a formular preguntas e hipótesis de interés mutuo, proporcionando información crucial sobre el contexto cultural, etnohistórico y arqueológico de los restos o ayudando a interpretar los datos y llegar a conclusiones informadas por su cosmovisión o experiencias locales [Claw *et al.* 2018; Matisoo *et al.* 2019; Tackney *et al.* 2019]. La colaboración equitativa entre comunidades e investigadores lleva a la construcción de competencia cultural entre los científicos, asegura el respeto mutuo y fomenta el intercambio bidireccional de conocimiento e información; también puede llevar al desarrollo de oportunidades educativas y de difusión, por consiguiente, promover la creación de capacidad local para la investigación [Claw *et al.* 2018; Wade 2018].

Esto último es particularmente importante en el contexto de los estudios paleogenómicos, los cuales usualmente se llevan a cabo mediante colaboraciones internacionales debido a que requieren acceso a grandes recursos tecnológicos y financieros. En su peor forma, las colaboraciones reproducen los esquemas colonialistas e imperialistas de desigualdad e inequidad que han marcado la ciencia occidental [Ávila 2018; Prendergast *et al.* 2018]. Para contrarrestar, es importante fomentar y apoyar la creación de capacidad mediante colaboración equitativa y bidireccional con científicos y partes interesadas locales.

En el caso de México, es necesario entrenar estudiantes e involucrar a las instituciones antropológicas y laboratorios locales en el proceso de investigación, fomentar la transferencia de tecnología y garantizar el acceso a la información genómica generada, en lugar de utilizar estos recursos solamente para exportar muestras antiguas [Claw *et al.* 2018]. La colaboración equitativa también tiene el beneficio de reunir equipos científicos interdisciplinarios los cuales, al contar con diversas experiencias y perspectivas, y fomentar la consulta y colaboración con las partes interesadas, están mejor equipados para reconstruir el pasado de las poblaciones humanas de forma holística e integral [Downes 2019; Tackney *et al.* 2019].

Sustentabilidad

El proceso de obtener ADN de restos esqueléticos humanos requiere la destrucción de dientes, huesos y otros tejidos antiguos. Aunque esto representa una pérdida irreversible para el patrimonio cultural, la paleogenómica sustentable busca el balance entre minimizar la destrucción, maximizar el potencial beneficio del descubrimiento científico, y salvaguardar los restos para investigaciones futuras, así que es necesario tener un estrecho vínculo entre la estrategia de muestreo y la pregunta de investigación [Fox *et al.* 2019; Prendergast *et al.* 2018]. Antes de destruir una muestra histórica o arqueológica, el investigador debe preguntarse: ¿Qué información proveen los datos genéticos que no puede obtenerse con otros métodos no destructivos? ¿Cómo contribuye esta información a responder la pregunta central o probar la hipótesis principal del estudio? Estas preguntas son fundamentales ya que en la última década se han publicado un número de protocolos de muestreo de ADN [Xavier *et al.* 2021] en diferentes elementos óseos al igual que de sedimentos proximales a los restos humanos antiguos [Epp *et al.* 2019] evidenciando el rápido avance del campo y la necesidad de que la estrategia de muestreo esté enfocada a responder directamente los objetivos de la investigación.

El muestreo debe tomar en cuenta el contexto arqueológico y las condiciones de preservación de los restos, por ejemplo, se deben considerar cuáles sitios, individuos y/o contextos fúnebres representan la mejor oportunidad para contestar las preguntas de investigación. Dado el contexto tafonómico y la preservación macroscópica, es posible que distintas partes del esqueleto devenguen distintos resultados [Hansen *et al.* 2017]. En general, se debe evitar muestrear elementos anatómicos únicos, morfológica o culturalmente informativos como aquellos usados para la estimación de sexo o edad, elementos con marcadores de trauma, actividad, modificación cultural intencional o cambios patológicos. Si el objetivo del estudio es paleopatológico, el investigador debe considerar muestrear sólo aquellos elementos que probablemente posean la mayor concentración de agentes patógenos [Margaryan *et al.* 2018], como ejemplo, no se debe muestrear un fémur si el fin del estudio es obtener un patógeno que sólo afecta los dientes. Finalmente, durante el muestreo se debe prevenir la contaminación de los restos, mediante la utilización de guantes y mascarillas, y la esterilización de superficies de trabajo, entre otras precauciones [Llamas *et al.* 2017; Prendergast *et al.* 2018].

Antes de la destrucción del elemento óseo, éste debe ser documentado rigurosamente, especialmente si contiene marcadores informativos de algún proceso biológico, patológico o cultural (figura 4). Esta documentación debe incluir un registro fotográfico, descripciones macroscópicas, mediciones de longitud y peso, también se pueden tomar escaneos 3D o producir moldes de los elementos óseos para preservar sus características morfológicas. Toda esta información debe ser almacenada en una base de datos asociada al estudio, la cual debe ser accesible a los investigadores y a las instituciones custodias de los restos, como museos, universidades, osteotecas o gobiernos tribales (figura 5).

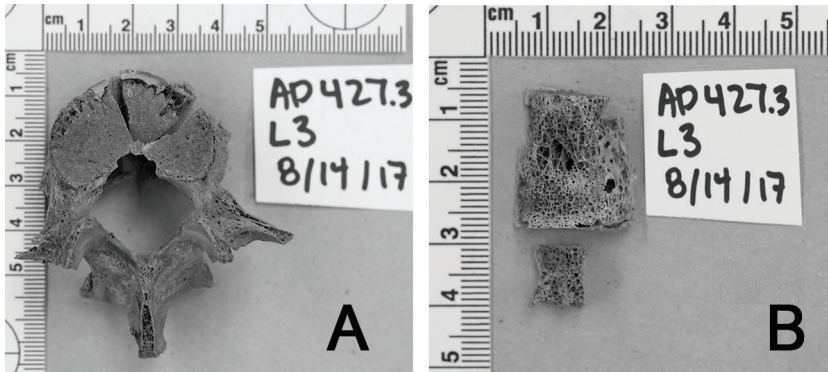


Figura 4. Ejemplo de documentación fotográfica durante el muestreo de elementos óseos patológicos para el análisis de ADN antiguo. Antes (A) y después (B) de la toma de muestra.

Fuente: Kelly E. Blevins.

Individuo				Muestra												Notas
ID	Subsample	Sitio	ID	Region	Patogeno de Interés	Elemento muestreado	Lado	cálculo?	peso elemento (g)	peso polvo (g)	Fecha pubertad	Fecha extracción	Concentración ADN (ng/μl)			
421		STC 2-8	Caja 71	Mexico	<i>M. lepranovis</i>	cálculo		Si			n/a	11/18/2017	17.5			
422	422.1	STC 2-4B	Caja 64	Mexico	<i>M. lepranovis</i>	lower LC	I	Si								
423	422.2	STC 2-4B	Caja 64	Mexico	<i>M. lepranovis</i>	cálculo from lower LC					n/a	11/18/2017	2.98			
424		STC 2-7-2	Caja 69	Mexico	<i>M. lepranovis</i>	cálculo		Si				11/18/2017	23.2			
424		STC 2-2	Caja 76	Mexico	<i>M. lepranovis</i>	cálculo		Si				11/18/2017	3.42			
425.1			Caja 114	Mexico	<i>M. lepranovis</i>	cálculo		Si				11/18/2017	24.2			
425.2		Tlatelolco	Caja 114	Mexico	<i>M. lepranovis</i>	cálculo from lower RM2		Si				11/18/2017	21.4			
425.3			Caja 174	Mexico	<i>M. lepranovis</i>	lower RM2	D									
426		STC 2-5a-5b B7-0	Caja 52	Mexico	Tuberculosis	costilla con patologia	I		0.8	0.8	8/13/2017	9/5/2017	0			
427.1				Mexico	Tuberculosis	costilla 4	I		1.2	1.1	8/13/2017	9/5/2017	0.136			
427.2				Mexico	Tuberculosis	costilla 9	I		1.2	1	8/13/2017	9/5/2017	0.134			
427.3		STC East 7(4)	Caja 70	Mexico	Tuberculosis	L3			1.2	1	8/14/2017	9/5/2017	0			
427.4				Mexico	Tuberculosis	L4			2.3	1.9	8/14/2017	9/5/2017	0			
428.1		Monte Alban		Mexico	Tuberculosis	T12 cuerpo			1.6	1.4	8/18/2017	9/5/2017	0.572			
428.2		Tumba 6	Caja 115	Mexico	Tuberculosis	Lower RM2	D	No								
429.1				Mexico	Tuberculosis	L3			0.8	0.5	8/18/2017	9/10/2017	0.41			
429.2				Mexico	Tuberculosis	costilla	D		0.9	0.6	8/23/2017	9/10/2017	0			
429.3		Tlatelolco 282	Caja 275	Mexico	Tuberculosis	costilla	I		1.5	1.3	8/23/2017	9/10/2017	0			
429.4				Mexico	Tuberculosis	lower deciduous RM2	D	No								
429.5				Mexico	Tuberculosis	cálculo lower deciduous RM2					n/a	11/18/2017	0.73			
430.1		Tlatelolco 23	Caja 120	Mexico	Tuberculosis	L5		Si	2.7	3.3	8/29/2017	9/10/2017	0.46	Lesión lítica		
430.2				Mexico	Tuberculosis	cálculo					n/a	11/18/2017	15.9			
431.1		Tlatelolco 122	Caja 570	Mexico	Tuberculosis	L4		Si	3	2.9	8/29/2017	9/10/2017	0.114			
431.2				Mexico	Tuberculosis	cálculo					n/a	11/18/2017	33.6			
432.1		Metro 12	Caja 31	Mexico	Tuberculosis	L4			3.2	2.7	9/8/2017	9/10/2017	0.852	Cuerpo de L4 destruido		
432.2				Mexico	Tuberculosis	lower L11	I									
432.3				Mexico	Tuberculosis	cálculo					n/a	11/18/2017	0.128			
432.4				Mexico	Tuberculosis	cálculo lower L11		Si				11/18/2017	11.1			

Figura 5. Ejemplo de base de datos documentando el muestreo de restos esqueléticos para un proyecto de investigación en paleopatología molecular.

Fuente: Kelly E. Blevins.

Para garantizar el desarrollo de la paleogenómica sustentable en el marco de colaboraciones internacionales, los proyectos también deben considerar la transferencia tecnológica como un punto fundamental de la colaboración con países en vías de desarrollo con el fin de garantizar que se tengan los equipos y elementos necesarios para garantizar el cumplimiento de estos estándares de documentación. De esta forma, las instituciones lo-

cales que desempeñan el importante papel de seguimiento de los restos podrán garantizar la integración de cualquier elemento devuelto nuevamente a la colección. Mas aún, la información documental provista por los investigadores o investigadoras ayudará a monitorear cuáles individuos en la colección han sido muestreados, de parte de qué institución, para qué proyecto y qué resultados se obtuvieron (positivos o negativos), para poder prevenir la destrucción repetida de elementos óseos de los mismos individuos [Austin *et al.* 2019; Fox *et al.* 2019; Prendergast *et al.* 2018].

Finalmente, el investigador debe tener claro cuáles son las políticas de devolución y/o repatriación para las muestras y el material genético restante al final de la investigación. Los primeros pedidos para el establecimiento de políticas de retorno estandarizadas y acuerdos para garantizar la accesibilidad de la investigación internacional a los investigadores mexicanos datan de la década de los noventa [Márquez 1999], pero no se establecieron reglas formales hasta la publicación de los lineamientos generales para el manejo de restos humanos del INAH en el 2019 [INAH 2019]. Aunque la decimoquinta disposición de este reglamento establece que el material residual debe ser devuelto y cualquier publicación resultante debe compartirse con el INAH, el proceso no especificado puede hacer que esta estipulación sea difícil de hacer cumplir y conduce a una interpretación subjetiva de “material residual”.

La falta de devolución de restos óseos daña la integridad a largo plazo de las colecciones esqueléticas. La devolución y almacenaje de elementos óseos no utilizados, polvo o extracto existentes puede potenciar estudios futuros con la misma colección sin necesidad de repetir el muestreo destructivo [Austin *et al.* 2019]. Las políticas de devolución también pueden promover relaciones mutuamente beneficiosas entre los investigadores y comunidades indígenas o descendientes. En algunos casos las comunidades pueden considerar que el material genético o los restos humanos han sido prestados a los investigadores, pero siguen siendo de su propiedad y deben ser devueltos al finalizar el estudio (“DNA on loan”) [Arbour *et al.* 2006; Matisoo 2019]. La estipulación de acuerdos claros de devolución es esencial para la sustentabilidad a largo plazo de las relaciones de mutuo beneficio entre la investigación paleogenómica, las comunidades descendientes y las instituciones custodias del patrimonio cultural.

CONCLUSIONES: EL FUTURO DE LA PALEOGENÓMICA EN MÉXICO

En los últimos 30 años, el estudio del ADN antiguo se ha convertido en parte integral de la bioarqueología. Los adelantos tecnológicos y metodológicos

de la era Paleogenómica han permitido la generación de grandes cantidades de datos genéticos y genómicos, mientras que el desarrollo de métodos de muestreo sustentables ha comenzado a minimizar la destrucción de los restos óseos y asegurar la preservación futura de los recursos culturales; los presentes avances facilitan la integración de la paleogenómica a proyectos bioarqueológicos multidisciplinarios que combinan diversas líneas de evidencia para reconstruir la experiencia humana en la antigüedad.

En México, el campo de la paleogenómica está creciendo gracias al establecimiento de laboratorios y grupos de investigación especializados en ADNA en instituciones como el Laboratorio Internacional de Investigación sobre el Genoma Humano (LIIGH-UNAM), el Laboratorio Nacional de Genómica para la Biodiversidad (LANGEBIO-CINVESTAV) y el Laboratorio de Genética Molecular de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) [DGCS 2018]; el desarrollo de programas de entrenamiento en ADNA en centros educativos como la ENAH [INAH 2019] y el apoyo del INAH hacia la investigación de ADNA [INAH 2017]. Este crecimiento de capacidad local guarda gran potencial para el desarrollo de proyectos futuros liderados por científicos locales y de colaboraciones equitativas con científicos del exterior.

Gracias a su rico patrimonio cultural y el crecimiento de capacidad local para la investigación esperamos que en las próximas décadas México se posicione como un líder de la paleogenómica. Esperamos que el liderazgo se distinga por el desarrollo de proyectos colaborativos entre antropólogos y paleogenetistas que cuenten con preguntas y objetivos bien definidos, consideren diversos intereses y puntos de vista, y fomenten prácticas éticas y sustentables para la investigación con ADN antiguo.

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a Stevie Winingear por sus contribuciones a nuestras ideas sobre la enfermedad treponémica y a Gilberto Martínez Vicentini por ayudarnos a generar las figuras. Gracias también a la comunidad científica mexicana por la gran acogida, el apoyo y la colaboración que han brindado a dos de las autoras mientras completamos estancias de investigación en México; también le agradecemos a los revisores anónimos cuyos comentarios y sugerencias han contribuido a mejorar este artículo.

REFERENCIAS

- Aguirre Samudio, Ana J., Blanca Z. González Sobrino, Brenda A. Álvarez Sandoval et al.**
2017 Genetic history of classic period Teotihuacan burials in central Mexico. *Revista Argentina de Antropología Biológica*, 19: 1-14.
- Álvarez Sandoval, Brenda A., Linda R. Manzanilla y Rafael Montiel**
2014 Sex determination in highly fragmented human DNA by high-resolution melting (HRM) analysis. *PLoS One*, 9: e104629.
- Álvarez Sandoval, Brenda A., Linda R. Manzanilla, Mercedes González Ruiz et al.**
2015 Genetic evidence supports the multiethnic character of Teopancazco, a neighborhood center of Teotihuacan, Mexico (AD 200-600). *PLoS One*, 10: e0132371.
- Arbour, Laura y Doris Cook**
2006 DNA on loan: Issues to consider when carrying out genetic research with aboriginal families and communities. *Community Genetics*, 9: 153-60.
- Austin, Rita M., Sabrina B. Sholts, Lashanda Williams et al.**
2019 Opinion: To curate the molecular past, museums need a carefully considered set of best practices. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 116: 1471-1474.
- Ávila-Arcos, María C.**
2018 Wielding new genomic tools wisely. *Science*, 360: 274.
- Bardill, Jessica, Alyssa C. Bader, Nanibaa A. Garrison et al.**
2018 Advancing the ethics of paleogenomics. *Science*, 360: 384-385.
- Barquera, Rodrigo, Theseas C. Lamnidis, Aditya Kumar Lankapalli et al.**
2020 Origin and health status of first-generation Africans from early colonial Mexico. *Current Biology*, 3: 2078-2091.
- Bos, Kirsten I., Denise Kühnert, Alexander Herbig et al.**
2019 Paleomicrobiology: Diagnosis and Evolution of Ancient Pathogens. *Annual Review of Microbiology*, 73: 639-666.
- Bravo-López, Miriam, Viridiana Villa-Islas, Carolina Rocha Arriaga et al.**
2020 Paleogenomic insights into the red complex bacteria *Tanarella forsythia* in Pre-Hispanic and Colonial individuals from Mexico. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 375: 20190580.
- Bravo López, Miriam**
2021 *Estudio paleogenómico de patógenos humanos en población prehispánica y colonial de México*, tesis de doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México. Querétaro.

- Briggs, Adrian W., Udo Stenzel, Philip L. F. Johnson et al.**
2007 Patterns of damage in genomic DNA sequences from a Neandertal. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 104: 14616-14621.
- Chatters, James C., Douglas J. Kennett, Yemane Asmerom et al.**
2014 Late Pleistocene human skeleton and mtDNA link Paleoamericans and modern Native Americans. *Science*, 344: 750-754.
- Claw, Katrina G., Matthew Z. Anderson, Rene L. Begay et al.**
2018 A framework for enhancing ethical genomic research with Indigenous communities. *Nature Communications*, 9: 2957.
- Cooper, Alan y Hendrik Poinar**
2000 Ancient DNA: Do it right or not at all. *Science*, 289: 1139.
- Cucina, Andrea**
2013 Ética en bioarqueología. *Temas Antropológicos*, 35 (2): 149-170.
- Dabney, Jesse, Michael Knapp, Isabelle Glocke et al.**
2013 Complete mitochondrial genome sequence of a Middle Pleistocene cave bear reconstructed from ultrashort DNA fragments. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 110: 15758-15763.
- Damgaard, Peter B., Ashot Margaryan, Hannes Schroeder et al.**
2015 Improving access to endogenous DNA in ancient bones and teeth. *Scientific Reports*, 5: 11184.
- De la Cruz, Isabel, Angélica González-Oliver, Brian M. Kemp et al.**
2008 Sex identification of children sacrificed to the ancient Aztec rain gods in Tlatelolco. *Current Anthropology*, 9: 519-526.
- Dirección General de Comunicación Social, DGCS-UNAM**
2018 Estudian en la UNAM diversidad genética de pueblos prehispánicos de México. *Boletín UNAM DGCS* 289, mayo. <https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2018_289.html>. Consultado el 2 de enero de 2020.
- Doran, Glen H., David N. Dickel, William E. Ballinger et al.**
1986 Anatomical, cellular and molecular analysis of 8 000-yr-old human brain tissue from the Windover archaeological site. *Nature*, 323: 803-806.
- Downes, Stephen M.**
2019 The role of ancient DNA research in archaeology. *Topoi*, July: 1-9.
- Epp, Laura, Heike H. Zimmerman, Kathleen R. Stoof-Leichsenring**
2019 Sampling and extraction of Ancient DNA from sediments, en *Ancient DNA: Methods in Molecular Biology*, 1963, Beth Shapiro, Peter Heintzman, Michael Hofreiter et al. (eds.) Humana Press. California: 31-44.
- Fox, Keolu y John Hawks**
2019 Use ancient remains more wisely. *Nature*, 572: 581-583.

Gamba, Cristina, Eppie R. Jones, Matthew D. Teasdale et al.

2014 Genome flux and stasis in a five millennium transect of European prehistory. *Nature Communications*, 5: 5257.

Garfías Morales, Ernesto

2016 *Búsqueda e identificación de DNA de Treponema pallidum en restos óseos humanos prehispánicos de México, que muestran lesiones sugerentes de sífilis*, tesis de maestría. UNAM. México.

Giacani, Lorenzo y Sheila A. Lukehart

2014 The endemic treponematoses. *Clinical Microbiology Reviews*, 27: 89-115.

Giles, Richard E., Hugues Blanc, Howard M. Cann et al.

1980 Maternal inheritance of human mitochondrial DNA. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 77: 6715-6719.

Glocke, Isabelle y Matthias Meyer

2017 Extending the spectrum of DNA sequences retrieved from ancient bones and teeth. *Genome Research*, 27: 1230-1237.

González José, Rolando, Antonio González Martín, Miquel Hernández et al.

2003 Craniometric evidence for Palaeoamerican survival in Baja California. *Nature*, 425: 62-65.

González Oliver, Angélica, Lourdes Márquez Morfín, José C. Jiménez et al.

2001 Founding American mitochondrial DNA lineages in ancient Maya from Xcaret, Quintana Roo. *American Journal of Physical Anthropology*, 116: 230-235.

González Sobrino, Blanca Zoila y Ana Julia Aguirre Samudio

2011 El ADN antiguo de las colecciones óseas de México, en *Colecciones Esqueléticas humanas en México: Excavación, catalogación y aspectos normativos*, Lourdes Márquez Morfín y Allan Ortega Muñoz (eds.). INAH. México: 113-128.

Goodwin, Sara., John. D. Mcpherson, y W. Richard Mccombe

2016 Coming of age: Ten years of next-generation sequencing technologies. *Nature Review Genetics*, 17: 333-351.

Green, Richard E., Johannes Krause, Adrian W. Briggs et al.

2010 A draft sequence of the Neandertal genome. *Science*, 328: 710-722.

Guglielmi, Giorgia

2019 Facing up to genomic injustice. *Nature*, 568: 290-293.

Guzmán Solís, Axel A., Daniel Blanco Melo, Viridiana Villa Islas et al.

2020 Ancient viral genomes reveal introduction of HBV and B19V to Mexico during the transatlantic slave trade. *bioRxiv*, <<https://doi.org/10.1101/2020.06.05.137083>>. Consultado el 4 de abril de 2021.

Hackett, Cecil J.

1976 *Diagnostic criteria of syphilis, yaws, and treponarid (treponematoses) and some other diseases in dry bones (for the use in osteo-archaeology)*, Berlin, Springer-Verlag.

Hagelberg, Erika y John B. Clegg

1993 Genetic polymorphisms in prehistoric Pacific islanders determined by analysis of ancient bone DNA. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 252: 163-170.

Hagelberg, Erika, Bryan Sykes y Robert Hedges

1989 Ancient bone DNA amplified. *Nature*, 342: 485.

Hagelberg, Erika, Michael Hofreiter y Christine Keyser

2015 Ancient DNA: The first three decades. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 370: 20130371.

Haller, Magdalena, Kimberly Callan, Julian Susat et al

2021 Mass burial genomics reveals outbreak of enteric paratyphoid fever in the Late Medieval trade city Lübeck. *iScience*, enero: <<https://doi.org/10.2139/ssrn.3762113>>. Consultado el 4 de abril de 2021 [PDF].

Hansen, Henrik B., Peter B. Damgaard, Ashot Margaryan et al.

2017 Comparing ancient DNA preservation in petrous bone and tooth cementum. *PLoS One*, 12: e0170940.

Harris, Edward C.

2006 Archaeology and the ethics of scientific destruction, en *Between Dirt and Discussion*, Steven Archer y Kevin Bartoy (eds.). Springer. Boston, MA: 141-150.

Higuchi, Russell, Barbara Bowman, Mary Freiberger et al.

1984 DNA sequences from the quagga, an extinct member of the horse family. *Nature*, 312: 282-284.

Hofreiter, Michael, Johanna L. A. Paijmans, Helen Goodchild et al.

2015 The future of ancient DNA: Technical advances and conceptual shifts. *Bioessays*, 37: 284-93.

Horn, Susanne

2012 Target enrichment via DNA hybridization capture, en *Ancient DNA: Methods and Protocols*, Beth Shapiro y Michael Hofreiter (eds.) Humana Press. California: 177-188.

Hunnus, Tanya E. Von, Dongya Yang, Barry Eng et al.

2007 Digging deeper into the limits of ancient DNA research on syphilis. *Journal of Archaeological Science*, 34: 2091-2100.

Instituto de Antropología e Historia (INAH)

2017 INAH y Langebio impulsan estudio arqueogenético de Cañada de la Virgen. *INAH Boletín*, 313, septiembre. <<https://www.inah.gob.mx/boletines/6496-inah-y-langebio-impulsan-estudio-arqueogenetico-de-canada-de-la-virgen>>. Consultado el 2 de enero de 2020.

2019 ENAH busca fortalecer estudios de genómica en materiales biológicos antiguos. *INAH Boletín*, 123, mayo. <<https://www.inah.gob.mx/boletines/8102->

- enah-busca-fortalecer-estudios-de-genomica-en-materiales-biologicos-antiguos>. Consultado el 2 de enero de 2020.
- 2019 Lineamientos Generales para el Manejo y Resguardo de Restos Humanos. Secretaría de Cultura, INAH. <<https://www.normateca.inah.gob.mx/pdf/01574791311.PDF>>. Consultado el 21 de marzo de 2021.
- Jensen, Theis Z. T., Jonas Niemann, Katrine Højholt Iversen et al.**
2019 A 5 700 year-old human genome and oral microbiome from chewed birch pitch. *Nature Communications*, 10: 5520.
- Kemp, Brian, Andrés Reséndez, Juan Alberto Román Berrelleza et al.**
2005 An analysis of ancient Aztec mtDNA from Tlatelolco: Pre-Columbian relations and the spread of Uto-Aztecan, en *Biomolecular Archaeology: Genetic Approaches to the past*, David M. Reed (ed.). Center for Archaeological Investigation, Occasional Paper, 32. Illinois: 22-42.
- Key, Feliz M., Cosimo Posth, Luis R. Esquivel-Gómez et al.**
2020 Emergence of human-adapted *Salmonella enteric* is linked to the Neolithization process. *Nature Ecology & Evolution*, 4: 324-333.
- Krause, Johannes, Adrian W. Briggs, Martin Kircher et al.**
2010 A complete mtDNA genome of an early modern human from Kostenki, Russia. *Current Biology*, 20: 231-236.
- Krings, Matthias, Anne C. Stone, Ralf W. Schmitz et al.**
1997 Neandertal DNA sequences and the origin of modern humans. *Cell*, 90: 19-30.
- Ley Federal**
1975 Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas. *Diario Oficial de la Federación*, 6 de mayo de 1972. México. <https://www.senado.gob.mx/comisiones/cultura/docs/Ley_FMZ.pdf>. Consultado el 21 de marzo de 2021.
- Llamas, Bastien, Guido Valverde, Lars Fehren-Schmitz et al.**
2017 From the field to the laboratory: Controlling DNA contamination in human ancient DNA research in the high-throughput sequencing era. *STAR: Science & Technology of Archaeological Research*, 3: 1-14.
- López Caballero, Paula**
2009 The effort of othering. *Anthropological Theory*, 9 (2): 171-187.
- Mansilla, Josefina y Carmen M. Pijoan**
1995 Brief communication: A case of congenital syphilis during the colonial period in Mexico City. *American Journal of Physical Anthropology*, 97: 187-195.
2005 Treponematosi in ancient Mexico, en *The myth of syphilis: The natural history of treponematosi in North America*, Mary Lucas Powell y Della Collins Cook (eds.) University Press of Florida. Gainesville: 368-385.
- Manzanilla, Linda R.**
2015 Cooperation and tensions in multiethnic corporate societies using Teoti-

huacan, Central Mexico, as a case study. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 112: 9210-9215.

Margaryan, Ashot, Henrik B. Hansen, Simon Rasmussen et al.

2018 Ancient pathogen DNA in human teeth and petrous bones. *Ecology and Evolution*, 8: 3534-3542.

Márquez Morfín, Lourdes

1999 Ética y Bioantropología. *Estudios de Antropología Biológica*, 9, 47-57.

Márquez Morfín, Lourdes y Margarita Meza Manzanilla

2015 Sífilis en la Ciudad de México: Análisis osteopatológico. *Cuicuilco*, 63: 89-129.

Martínez Mora, Estela, Hernández Espinoza, Patricia O. y Córdova Tello, Guillermo

2014 La presencia de tuberculosis vertebral en Chalchihuites, Zacatecas: una explicación desde la bioarqueología. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquía*, 29: 11-27.

Mata Míguez, Jaime, Lisa Overholtzer, Enrique Rodríguez Alegría et al.

2012 The genetic impact of Aztec imperialism: Ancient mitochondrial DNA evidence from Xaltocan, Mexico. *American Journal of Physical Anthropology*, 149: 504-516.

Matisoo-Smith, Elizabeth

2019 Working with Indigenous communities in genomic research-A Pacific perspective. *The SAA Archaeological Record*, 19: 14-19.

Merriwether, D. Andrew., David M. Reed y Robert E. Ferrell

1997 Ancient and contemporary mitochondrial variation in the Maya, en *Bones of the Ancestors: Recent Studies of Ancient Maya Skeletons*, Stephen L. Whittington y David M. Reed (eds.) Smithsonian Institution Press: 208-217.

Meyer, Matthias, Juan-Luis Arsuaga, Cesare De Filippo et al.

2016 Nuclear DNA sequences from the Middle Pleistocene Sima de los Huesos hominins. *Nature*, 531: 504-507.

Mizuno, Fuzuki, Masahiko Kumagai, Kunihiko Kurosaki et al.

2017 Imputation approach for deducing a complete mitogenome sequence from low-depth-coverage next-generation sequencing data: Application to ancient remains from the Moon Pyramid, Mexico. *Journal of Human Genetics*, 62: 631-635.

Molto, J. El

2005 Endemic treponematosi in pre- and post-contact Pericue of the Cape Region of Baja California Sur, en *The myth of syphilis: The natural history of treponematosi in North America*, Mary Lucas Powell y Della Collins Cook (eds.) University Press of Florida. Gainesville: 350-367.

Morales Arce, Ana Y., Courtney A. Hofman, Ana T. Duggan et al.

2017 Successful reconstruction of whole mitochondrial genomes from ancient Central America and Mexico. *Scientific Reports*, 7: 18100.

- Morales Arce, Ana Y., Geoffrey Mccafferty, Jessica Hand et al.**
 2019 Ancient mitochondrial DNA and population dynamics in postclassic Central Mexico: Tlatelolco (AD 1325-1520) and Cholula (AD 900-1350). *Archaeological and Anthropological Sciences*, 11: 3459-3475.
- Müller, Romy, Charlotte A. Roberts y Terence A. Brown**
 2015 Complications in the study of ancient tuberculosis: non-specificity of IS6110 PCRS. *Science and Technology of Archaeological Research*, 1 (1): 1-8.
- Mulligan, Connie J., Steven J. Norris y Sheila A. Lukehart**
 2008 Molecular studies in *Treponema pallidum* evolution: Toward clarity? *PLoS Neglected Tropical Diseases*, 2: e184.
- Noordhoek, Gerda T., Brigitte Wieles, Jaap J. van der Siuis et al.**
 1990 Polymerase chain reaction and synthetic DNA probes: A means of distinguishing the causative agents of syphilis and yaws? *Infection and Immunity*, 58: 2011-2013.
- Ochoa Lugo, Mirna Isabel, María de Lourdes Muñoz, Gerardo Pérez Ramírez et al.**
 2016 Genetic affiliation of pre-hispanic and contemporary Mayas through maternal lineage. *Human Biology*, 88: 136-167.
- Orlando, Ludovic, Robin Allaby, Pontus Skoglund et al.**
 2021 Ancient DNA analysis. *Nature Reviews Methods Primer*, 1: 1-26.
- Ortega Muñoz, Allan**
 2010 Etnografía de las localidades aledañas a las zonas arqueológicas abiertas al público. Zona Sur. Relaciones de economía, identidad, hegemonía e impacto del desarrollo turístico, Informe técnico (inédito), Chetumal, México, Centro INAH Quintana Roo.
 2011 Los restos de nuestros antepasados en la construcción del patrimonio cultural tangible y la identidad de México, en *Colecciones esqueléticas humanas en México. Excavación, catalogación y aspectos normativos*, Lourdes Márquez Morfín y Allan Ortega Muñoz (eds.). INAH. México: 29-50.
- Ortega, Allan, y Vera Tiesler**
 2011 La antropología física y La bioarqueología: Diálogos antitéticos entre sus actores. *Estudios de Antropología Biológica*, 15: 399-413.
- Pääbo, Svante**
 1985 Molecular cloning of ancient Egyptian mummy DNA. *Nature*, 314: 644-645.
 1989 Ancient DNA: Extraction, characterization, molecular cloning, and enzymatic amplification. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 86: 1939-1943.
- Peltzer, Alexander, Günter Jäger, Alexander Herbig et al.**
 2016 EAGER: Efficient ancient genome reconstruction. *Genome Biology*, 17 (60).
- Phillips, Nicky**
 2019 Bringing home the ancestors. *Nature*, 568: 294-297.

- Pineda, Carlos, Josefina Mansilla Lory, Manuel Martínez Lavín et al.**
2009 Rheumatic diseases in the ancient Americas: the skeletal manifestations of treponematoses. *Journal of Clinical Rheumatology*, 15: 280-283.
- Pinhasi, Ron, Daniel Fernandes, Kendra Sirak et al.**
2015 Optimal ancient DNA yields from the inner ear part of the human petrous bone. *PLoS One*, 10: e0129102.
- Posth, Cosimo, Nathan Nakatsuka, Iosif Lazaridis et al.**
2018 Reconstructing the deep population history of Central and South America. *Cell*, 175: 1-13.
- Prendergast, Mary E. y Elizabeth Sawchuk**
2018 Boots on the ground in Africa's ancient DNA "revolution": archaeological perspectives on ethics and best practices. *Antiquity*, 92: 803-815.
- Raghavan, Maanasa, Matthias Steinrücken, Kelley Harris et al.**
2015 Genomic evidence for the Pleistocene and recent population history of Native Americans. *Science*, 349: aab3884.
- Rasmussen, Morten, Yingrui Li, Stinus Lindgreen et al.**
2010 Ancient human genome sequence of an extinct Palaeo-Eskimo. *Nature*, 463: 757-762.
- Reich, David, Richard E. Green, Martin Kircher et al.**
2010 Genetic history of an archaic hominin group from Denisova Cave in Siberia. *Nature*, 468: 1053.
- Roca-Rada, Xavier, Yassine Souilmi, João C. Teixeira**
2020 Ancient DNA studies in Pre-Columbian Mesoamerica. *Genes*, 11 (1346).
- Román Berrelleza, Juan Alberto, Andrés Saúl Alcántara Salinas, Angélica González Oliver**
2015 Identificación de la presencia de ADN antiguo en restos óseos de la cultura capacha de Colima. *Diario de Campo*, 10-11: 94-104.
- Saiki, Randall H., David H. Gelfand, Susanne Stoffel et al.**
1988 Primer-directed enzymatic amplification of DNA with a thermostable DNA polymerase. *Science*, 239: 487-491.
- Salas Cuesta, María Elena**
1982 *La población de México-Tenochtitlan: Estudio de osteología antropológica*, México. INAH. México.
- Sánchez-Quinto, Federico, Helena Malmström, Maddalena Fraser et al.**
2019 Megalithic tombs in western and northern Neolithic Europe were linked to a kindred society. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 19: 9469-9474.
- Sanger, Frederick, Steve Nicklen y Alan R. Coulson**
1977 DNA sequencing with chain-terminating inhibitors. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 74: 5463-5467.

- Sarkissian, Clio Der, Morten E. Allentoft, María C. Ávila-Arcos et al.**
 2015 Ancient genomics. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 370: 20130387.
- Schuenemann, Verena J., Aditya Kumar Lankapalli, Rodrigo Barquera et al.**
 2018 Historic *Treponema pallidum* genomes from Colonial Mexico retrieved from archaeological remains. *PLoS Neglected Tropical Diseases*, 12: e0006447.
- Slatkin, Montgomery**
 2016 Statistical methods for analyzing ancient DNA from hominins. *Current Opinion in Genetics & Development*, 41: 72-76.
- Solórzano, Eduvigis, Nancy Díaz, Rafael Montiel et al.**
 2011 Análisis del ADN mitocondrial de tres series antiguas mexicanas. *Estudios de Antropología Biológica*, XIV: 243-259.
- Spoes, Ronald y Nelly Robles García**
 2007 A prehispanic (postclassic) capital center in colonial transition: Excavations at Yucundaa Pueblo Viejo de Teposcolula, Oaxaca, México. *Latin American Antiquity*, 18: 333-353.
- Steinbock, R. Ted**
 1976 *Paleopathological diagnosis and interpretations: bone diseases in ancient human populations*. Springfield, Charles C. Thomas.
- Steffani Vallejo, José L.**
 2014 *Detección molecular de Mycobacterium tuberculosis en muestras arqueológicas precolombinas y coloniales mexicanas y españolas*, tesis de licenciatura. Universidad Autónoma de Nuevo León. Monterrey.
- Stone, Anne C. y Mark Stoneking**
 1993 Ancient DNA from a pre-Columbian Amerindian population. *American Journal of Physical Anthropology*, 92: 463-471.
- Tackney, Justin C. y Jennifer A. Raff**
 2019 A different way: Perspectives on human genetic research from the Arctic. *The SAA Archaeological Record*, 19: 20-25.
- Vågene, Ashild J., Alexander Herbig, Michael G. Campana et al.**
 2018 *Salmonella enterica* genomes from victims of a major sixteenth-century epidemic in Mexico. *Nature Ecology and Evolution*, 2: 520-528.
- Vallebuena-Estrada, Miguel, Isaac Rodríguez-Arévalo, Alejandra Rougon-Cardoso et al.**
 2016 The earliest maize from San Marcos Tehuacán is a partial domesticate with genomic evidence of inbreeding. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 113: 14151-14156.
- Valk, Tom van der, Patricia Pečnerová, David Díez-del-Molino et al.**
 2021 Million-year-old DNA sheds light on the genomic history of mammoths. *Nature*, 591: 265-269.

Vargas Sanders, Rocío

1989 Material genético en restos óseos humanos: Estudios moleculares en tejidos antiguos. *Información Científica y Tecnológica*, 11: 19-21.

Vargas Sanders, Rocío, Rosalba Sánchez Alcalá

1995 Material genético en restos óseos humanos. *Estudios de Antropología Biológica*, 5: 199-217.

Vargas Sanders, Rocío, Z. Salazar, María C. Enríquez

1996 Ancient nucleic acids in Prehispanic Mexican populations, en *Archaeological Chemistry*, Mary Virginia Orna (ed.) American Chemical Society ACS Symposium Series American. Washington, DC: 391-400.

Verdugo, Cristina, Kimberly Zhu, Michael Prout et al.

2020 Implications of age and sex determinations of ancient Maya sacrificial victims at Midnight Terror Cave. *International Journal Osteoarchaeology*, 30: 458-568.

Wade, Lizzie

2018 Bridging the gap. *Science*, 361: 1304-1307.

Wang, Gui Hai, Lu Chuan Chung

1981 Isolation and identification of nucleic acids of the liver from a corpse from the Changsha Han tomb. *Sheng Wu Hua Xue and Sheng Wu Li Jin Zhan*, 39: 70-75.

Warinner, Christina, Nelly Robles García, Ronald Spores et al.

2012 Disease, demography and diet in early colonial New Spain: Investigation of a sixteenth-century Mixtec cemetery at Teposcolula Yucundaa. *Latin American Antiquity*, 23: 467-489.

Warinner, Christina, Camilla Speller y Matthew J. Collins

2015 A new era in palaeomicrobiology: Prospects for ancient dental calculus as a long-term record of the human oral microbiome. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 370: 20130376.

Whittaker, Catherine

2020 Aztecs are not indigenous: Anthropology and the politics of indigeneity. *Annals of Anthropological Practice*, 44 (2): 173-179.

Woodward, Scott R., Nathan Weyand, y Mark Bunnell

1994 DNA sequence from Cretaceous period bone fragments. *Science*, 266: 1229-1232.

Xavier, Catarina, Mayra Eduardoff, Barbara Bertoglio et al.

2021 Evaluation of DNA extraction methods developed for forensic and ancient DNA applications using bone samples of different age. *Genes* 12: 1-16.

Zhang, Sara

2018 A new clue to the mystery disease that once killed most of Mexico. *The Atlantic*, 15 de enero. <<https://www.theatlantic.com/science/archive/2018/01/salmonella-cocoliztli-mexico/550310/>>. Consultado el 24 de marzo de 2020.

Zhou, Zheming, Inge Lundstrom, Alicia Tran-Dien et al.

2018 Pan-genome analysis of ancient and modern *Salmonella enterica* demonstrates genomic stability of the invasive Para C lineage for millennia. *Current Biology*, 28: 2420-2428 e10.

Y se perdieron las tierras comunales. Conflictos agrarios en el pueblo de Culhuacán, 1777-1805

Eduardo Jacinto Botello Almaraz*
Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *Resumen: Para algunos pueblos del valle de México, el tránsito de sus propiedades comunales a manos de particulares se concretó a finales del siglo XVIII y principios del XIX, como fue el caso del pueblo de San Juan Evangelista Culhuacán, donde sus habitantes protagonizaron conflictos agrarios en contra de hacendados y religiosos por rescatar sus tierras comunales. El análisis de la legislación colonial da muestra de la incapacidad de las autoridades virreinales para defender las tierras de los indios. Además, los malos manejos de algunos gobernadores de Culhuacán, sumados al contexto político del liberalismo de finales del siglo XVIII, ideales que iban en contra de la propiedad colectiva, ocasionaron la disminución de sus tierras, al ser adquiridas por hacendados. A partir del siglo XIX, estos hacendados cobraron a los indios un impuesto por el uso de lagunas y tierras, dejándolos en la pobreza y al amparo de las exigencias de los nuevos dueños de la tierra.*

PALABRAS CLAVE: *conflicto agrario, pueblo de indios, fundo común, Culhuacán, hacendados.*

*And the communal lands were lost.
Agrarian conflicts in the town of Culhuacán, 1777-1805*

ABSTRACT: *For some towns in the Valley of Mexico, the transfer of their communal properties to private hands took place towards the end of the 18th Century and the beginning of the 19th Century, as was the case of the town of San Juan Evangelista Culhuacán, where its inhabitants were involved in agrarian conflicts with landowners and religious authorities, aimed at rescuing their communal lands. Analysis of the Colonial legislation shows the incapacity of the viceregal*

* baeuacm@hotmail.com.

authorities to defend the lands of the Indian communities. In addition, mismanagement by some governors of Culhuacán, together with the political context of liberalism at the end of the 18th Century: ideals that went against collective property, also contributed to the reduction of their lands as they were acquired by landowners. As of the 19th Century, these landowners charged the Indian communities a tax for the use of lagoons and lands, thus leaving them in poverty and unprotected from the demands of the new owners of the land.

KEYWORDS: *Agrarian conflict, Indian town, shared farm, Culhuacán, landowners*

INTRODUCCIÓN

Desde un principio, el proceso de desamortización civil, iniciado en 1856, trajo consigo diversas implicaciones políticas, sociales y económicas que repercutieron de maneras, positivas o negativas, en los intereses agrarios de los pueblos. Para algunos pueblos ubicados en la actual ciudad de México, este proceso significó la pérdida de sus propiedades comunales, en el momento en que fueron adjudicadas parcial o totalmente por particulares y hacendados. Sin embargo, en casos específicos, muchas de las tierras de comunidad salieron del dominio de los pueblos aun antes de la llamada Ley Lerdo de 1856.

Retomando la afirmación anterior, el presente trabajo tiene la finalidad de analizar y explicar cómo fue que las tierras que pertenecieron al pueblo de San Juan Evangelista Culhuacán pasaron a formar parte de particulares y hacendados a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX.

Con respecto al paso de régimen de propiedad comunal a privada, éste ha constituido un proceso histórico de larga duración, abarcando un periodo que va, desde la Colonia hasta el siglo XXI. Una vez consolidada la conquista militar sobre México-Tenochtitlan en 1521, el nuevo orden colonial retomó parte de la vieja estructura de gobierno prehispánico para reorganizar su propia administración virreinal.

Para el caso específico de los indios, se les comenzó a congregarse en pequeños territorios con la finalidad de tener un mayor control sobre los naturales o hijos del pueblo, términos que fueron empleados para definir el lugar de origen de los habitantes indios y no de la raza de la persona [Tanck 1999: 33-34], dejando a este grupo de individuos a resguardo de los encomenderos.¹ Este proceso dio como resultado la consolidación de los

¹ “En un principio, la Encomienda era una institución benigna para la hispanización de los indígenas. Su rasgo esencial era la consignación oficial de grupos de indígenas a colonizadores españoles privilegiados” [Gibson 1964: 63].

primeros pueblos con un origen indio; a este grupo congregado también se le reconoció con el nombre de República de indios, constituyendo los primeros asentamientos en territorio de la Nueva España.²

Los pueblos de indios³ funcionaron durante la Colonia y gran parte del siglo xix como una corporación, al contar con una autonomía al interior de su gobierno que les permitió elegir sus propios gobernantes indios,⁴ asimismo contaron con personalidad jurídica que les permitió litigar de manera colectiva sobre cuestiones referentes al común de los pueblos,⁵ como fueron, las tierras y aguas de las que trata este artículo.

Ahora bien, las Repúblicas de indios habían tenido tierras que usufructuaban de manera colectiva, como fueron, las tierras de común repartimiento, los propios, los ejidos y un fundo legal que habían tenido el carácter de no enajenable y su administración fue conferido al cabildo de indios⁶ o República.⁷

² Durante los primeros años del siglo xvi el concepto de pueblo fue dado por una cuestión para delimitar un espacio geográfico a diferencia de una ciudad que correspondía a un espacio mayor y por ende con un mayor número de habitantes. A esto Gibson dice lo siguiente: “en México como en España, este status dependía en parte del tamaño (un pueblo pequeño no podía ser una ciudad) y en parte de las campañas locales para obtener privilegios” [Gibson 1964: 35].

³ Para comprender lo que constituyó un pueblo de indios contamos con diversas interpretaciones véase: [Tanck 1999: 665; Menegus 2001: 83 y 118; Gibson, 1964: 531].

⁴ “Indio es una categoría jurídica colonial, que homogeneizó a la poblaciones existentes en los territorios americanos conquistados por España como súbditos titulados por la Corona, y los ubicó en un estamento determinado de la sociedad colonial al que correspondían derechos y obligaciones específicos” [Marino 2010: 163].

⁵ “Cuando se hablaba de todos los moradores como un grupo se decía ‘el común’ del pueblo” [Tanck 1999: 33].

⁶ “Los cabildos apuntaban hacia una notable centralización de las funciones políticas y administrativas en cada pueblo. En primer lugar, las concentraban virtualmente en una sola institución, desplazando, por lo menos en el terreno legal a otras que hubiera. En segundo lugar, se remachaba el principio de una jerarquía piramidal dando a los caciques el cargo de gobernador, inexistente en los cabildos españoles, tal cargo fue característico de los indios. En tercer lugar, el cabildo quedaba asociado espacialmente al sitio designado como cabecera, aunque las subdivisiones o dependencias de los pueblos, denominadas barrios o estancias por los españoles y designadas globalmente como sujetos, tuvieron representación a través de algunos de sus miembros, en particular los denominados alcaldes” [García 1987: 99].

⁷ “El concepto de República, con una connotación más restringida fue muy socorrido por los españoles para definir al cuerpo político de un pueblo o a su gobierno. Los cabildos y otras instituciones políticas fueron expresiones concretas de la república y consecuentemente, se denominó como oficios de república a los cargos de gobierno establecidos en cada pueblo” [García 1987: 99].

Las propiedades comunales⁸ se instituyeron a partir de 1532, con la Real Cédula que ordenó que los indios continuaran en posesión de sus tierras, tanto cultivables como de pastoreo, para que no les falte lo que es necesario [Taylor 1998: 91]. En 1573 se declaró que las poblaciones indias tenían derecho a un ejido (pastura comunitaria) de una legua, es decir una legua cuadrada o una zona circular con un radio de una legua [*idem*]. Para el año de 1713 una Cédula Real proporcionó la descripción más completa de las tierras a las que los indios tenían derecho, en teoría, una población de indios se conformó con las siguientes propiedades comunales:

Los poblados indios recibían un terreno con suficiente agua, tierras cultivables, zona boscosa y rutas de acceso para que puedan cultivar sus tierras, además de un ejido de una legua para que puedan pastorear el ganado [*idem*].

A mediados de los siglos xvii y xviii, la administración colonial, en materia de propiedad, dictó para las corporaciones eclesiásticas y civiles un reconocimiento a su estatus jurídico, como sujeto social, ya que la corporación,⁹ entendida también como pueblo de indios, se le dotó de propiedades comunales mediante mercedes reales.

Sin embargo, a finales del siglo xviii, el gobierno borbónico vio a estas corporaciones como una fuente de ingresos fructíferos para las arcas coloniales, por lo tanto, enfocaron nuevos reglamentos e instituciones con la finalidad de mejorar la recaudación de impuestos, y a su vez, generar un mayor control sobre la economía de los pueblos, principalmente, aquellos que contaban con caja de comunidad. Una de estas instituciones fue la Contaduría de Propios y Arbitrios, que tenía la siguiente finalidad:

⁸ “La propiedad de cada República de indios se regía bajo el régimen comunal, es decir, no era enajenable, pertenecía al pueblo en su conjunto y era administrado por el cabildo. Si bien todas las tierras eran comunales, al interior de las mismas había una diferenciación, la cual dependía del uso y destino de las mismas; en este sentido se encuentran las de común repartimiento, que son las parcelas familiares de usufructo individual, los pastos y montes de uso y explotación colectiva y los propios, estos podrían ser de diferentes calidades: pastos, tierras de labor y montes. Estas tierras eran en principio explotadas por el cabildo para sufragar gastos de república, pleitos judiciales, salarios de los oficiales y en ocasiones para subsanar rezagos tributarios. Así mismo dichas tierras podrían arrendarse a terceros con la misma finalidad y así obtener ingresos monetarios para los gastos de república” [Menegus 2001: 89].

⁹ “Por corporación se entiende todas las comunidades religiosas de ambos sexos, cofradías, archicofradías, congregaciones, hermandades, parroquias, ayuntamientos colegios y en general todos los establecimientos y todos los establecimientos que tengan el carácter de duración perpetua o indefinida” [Labastida 1983: 3-6, *apud* Birrichaga *et al.* 2007: 211].

La inspección de las finanzas de las ciudades tenía antes que nada razones fiscales: implicaba que fueran reorganizadas y quedaban bajo la tutela de una Contaduría General de Propios y Arbitrios creada a propósito. El objetivo era mejorar la gestión de los fondos municipales para evitar que las ciudades recurrieran a nuevos préstamos o a la creación de impuestos que compitieran con la recaudación fiscal de la Corona. Se trataba, en suma, de aplicar los principios del gobierno económico a estas corporaciones vetustas y escleróticas que eran los cabildos urbanos [Lempérière 2004: 283].

Un ejemplo de estas medidas fue el reparto de tierras comunales, ordenado por medio de una Cédula Real en el año de 1800, reafirmada el 16 septiembre de 1803, que ordenó:

Además de ser obligatorio el real y medio se ordenaba que las tierras de comunidad que ya posean los pueblos, se repartan por familias en suertes pequeñas, siendo divisibles y no siéndolo. Por turno, entre los individuos de los lugares a que pertenecieran. Los terrenos que sobran después del reparto se pondrán en arrendamiento por medio de pública subasta prefiriéndose a los naturales. [Lempérière 2004: 283].

Aunque esta Cédula real tenía la finalidad que los pueblos repartieran su tierra entre ellos y la sobrante se arrendara para así poder pagar el quinto real, también significó una de las primeras acometidas al corporativismo y el comienzo de la individualización de la tierra comunal [Menegus 2001: 94]. En este sentido, al perderse el régimen de propiedad comunal y dar paso a la propiedad privada, los indios dejaron de percibir los ingresos provenientes del trabajo y arrendamiento de las tierras, dificultando los pagos y contribuciones coloniales y quedando a merced de las disposiciones económicas de los hacendados y particulares que se adjudicaron aquellas tierras, de manera legal o ilegalmente.

Por otra parte, durante el gobierno colonial existió una legislación que pugnó por dotar y resguardar los bienes de las repúblicas de indios por medio de reglamentos, circulares, leyes y normas que fueron contenidas en las Leyes de Indias.

Basados en estos reglamentos, como se mencionó con anterioridad, todo pueblo que se constituyera sobre territorio de la Nueva España tenía que estar conformado, por ley, con tierras, aguas y montes para poder subsistir, así mismo, se les concedió una extensión de tierra de una legua, con la finalidad de que los naturales de los pueblos indios contaran con una

superficie territorial para pastar su ganado al que se le reconoció con el nombre de ejido.¹⁰

Además, una ordenanza con fecha de 26 de mayo de 1567, estipuló una separación de 1 000 varas, entre los poblados de indios y las estancias de españoles u otras castas, con la finalidad, de impedir abusos e invasiones a los terrenos de los indios, a esta tierra se le nombró fundo legal, es decir, 500 varas a partir de la última casa del pueblo.¹¹ Posteriormente, esta ordenanza fue reafirmada por una Real Cédula que especificó no sólo las 500 varas de fundo común, sino que modificó lo anterior quedando por entendido que los pueblos cuyas dimensiones fueran muy grandes tenían derecho a 100 varas más, a su vez, se modificó la distancia que debía haber entre pueblos y estancias de españoles, que se incrementó a 1 100 varas; medidas a partir de la última casa del pueblo y no a partir de la iglesia, como se había propuesto con anterioridad [Fabila 2005: 30 y 31].

Desde un principio, la separación de indios y españoles fue muy notoria, gracias a la manera tan especial de tratar a los indios, siendo estos últimos considerados como menores de edad.¹² Por lo tanto, los naturales tenían instancias, tanto religiosas como instituciones de gobierno, separadas de los españoles.¹³

La institución por excelencia que llevó el control político de los cabildos de indios trató asuntos sobre pleitos comunes, entre naturales y los encargados de velar y hacer cumplir las leyes coloniales, entre otros aspectos so-

¹⁰ "Ley VIII. Condiciones que deben tener los sitios en que se han de firmar pueblos y reducciones. D. Felipe II en el partido, a 1º de diciembre de 1573 y D. Felipe III en Madrid, a 10 de octubre de 1618. Leyes anteriores como la ley número VII que impuso que los montes, pastos, y aguas de los lugares y montes contenidas en las mercedes, que estuvieran hechas o hiciéremos de señoríos en las Indias deben ser comunes a los españoles, e indios. Y así mandamos a los virreyes, y audiencias, que lo hagan guardar y cumplir. Véase. Ley VII. Que los montes y pastos de las tierras de señorío sean bienes comunales. El emperador D. Carlos y la emperatriz G. año 1533" [Fabila 2005: 23].

¹¹ "Ordenanza de mayo 26 de 1567, del Márquez de Falces, conde de Santiesteban. Fracción inserta en los Autos de Belaña sobre mercedes de tierra" [Fabila 2005: 21].

¹² "Tras reconocer, primeramente, su condición humana y luego su libertad, se creó su estatus jurídico particular como conjunción de tres categorías ya existentes en la sociedad castellana: la de rústico, miserable y menor de edad. La primera referida a su condición campesina, la segunda en atención a su extrema pobreza, y la tercera que, por la atribuida inocencia o ingenuidad respecto a los españoles (en realidad, una valoración antigua o pre capitalista de los bienes y del trabajo, en contraposición con el interés mercantilista europeo), determinó la tutela de la Corona" [Marino 2010: 163].

¹³ Para estudiar más a fondo la separación de indios y españoles en cuestión de jurisdicciones religiosas véase Andrés Lira [1995: 350].

ciales, políticos y económicos fue el Juzgado General de Indios.¹⁴ Esta institución promovió una separación jurídica y social entre indios y españoles.

Entre otras cosas una de las funciones fundamentales para las Repúblicas de indios que recaía en el Juzgado General de Indias fue el resguardo y administración de los “bienes de comunidad, que por razón de su origen y particular destino (las aportaciones en trabajo y dinero de los indígenas y el coste del gasto del culto, escuelas, necesidades de los pueblos en caso de epidemias o desastres, socorro de los pobres y desvalidos, construcción de capillas y edificios públicos, etc.) quedaban libres de intervención de los ayuntamientos de las ciudades y villas de españoles [Lira 1995: 24].

A su vez, había tenido el objetivo fundamental de velar por los bienes de la comunidad, que siempre fueron importantes para el sostenimiento personal y común de las repúblicas, así como evitar que estos bienes fueran mal administrados o que pasaran a manos de españoles o gente foránea a los pueblos. No obstante, aunque la legislación estaba presente y las instituciones también fueron creadas para resguardar el bienestar común de los indios, algunas de las tierras de comunidad pasaron a manos de hacendados o gente externa a los pueblos, en particular, esta situación sucedió con las tierras comunales del pueblo de San Juan Evangelista Culhuacán a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX.

HIUMILPA O RANCHO DE LA ESTRELLA, PLEITO POR LA PROPIEDAD, ENTRE EL GENERAL MANUEL SÁNCHEZ DE TAGLE Y EL COMÚN DE NATURALES DEL PUEBLO DE CULHUACÁN

En el año de 1777, el gobernador, alcalde y demás oficiales de República del pueblo de Culhuacán realizaron un oficio en nombre del común del pueblo, que fue turnado a las autoridades pertinentes, alegando que se vieron afectados por una inundación producida en el año anterior. Por tal motivo, los naturales de Culhuacán solicitaron se les enajenaran unas tierras en la zona

¹⁴ “El Juzgado General de Indios, que había sido un órgano de gobierno y administración de justicia especial, se disolvió por obra de los principios de igualdad y de división de poderes adoptados por la constitución política de la monarquía española. Dicho juzgado era una instancia privativa de los naturales ante el virrey. Quien a consecuencia del nuevo régimen paso a ser Jefe Político Superior del Reino de la Nueva España, perdiendo por ello toda aquella facultad que no fue puramente gubernativa” [Lira 1995: 23].

alta de su pueblo debido a que no tenían las necesarias para sembrar y las que poseían eran muy limitadas, es decir, sólo contaron con una pequeña porción de tierra para sembrar algo de maíz.¹⁵

En este sentido, los indios de Culhuacán al verse afectados por las inundaciones de sus solares solicitaron la enajenación de estas tierras, de las que se dijeron despojados por los P.P. Agustinos y que posteriormente adquirió el general Sánchez de Tagle,¹⁶ como se expresa a continuación:

Hiumilpa, que fue nombrado Rancho de la Estrella, que le ubican así en el viento norte del dicho nuestro pueblo y que les posee el General Francisco Manuel Sánchez de Tagle por habérselos vendido los R. R. P. Agustinos en cantidad de ochocientos y más pesos de cuyo principal reconoce dicho General a favor de nuestra parroquia pagando sus reductos anuales.¹⁷

A su vez, según los expedientes consultados en el Archivo General de la Nación, se llevaron a cabo otras ventas de tierras por parte de los padres agustinos. Por ejemplo: parte de los terrenos que aquí se mencionan fueron comprados por un tal Antonio Cedillo. Para posteriormente revender estas propiedades a Antonio Torres. Para que este último personaje vendió parte de estas tierras a vecinos de Culhuacán y conformar una salitrera.

En este proceso, durante el año de 1774 el pueblo de Culhuacán y cuatro de sus barrios de nombres Santa Anna, San Antonio, San Francisco y San Pedro, sufrieron de diversas inundaciones que afectó a los indios al

¹⁵ AGN. Tierras 110, vol. 1510, 2º parte, exp. 1. Mexicaltzingo. PO. _ Los naturales del pueblo de Culhuacan contra adjudicación del Rancho de la Estrella, perteneciente al General Francisco Sánchez de Tagle.

¹⁶ "Francisco Sánchez de Tagle, nació en el año de 1699 en Santillana del Mar. Hijo de Andrés Sánchez de Tagle y Bustamante y Josefina, hermana de Francisco de Valdivieso. Con el nombramiento de sargento mayor de la guarnición en Manila, pasó a las islas Filipinas, ahí contrajo matrimonio con Antonia de Cosio y Campa. Al ser ascendido a general se trasladó al puerto de Acapulco en el galeón Nuestra Señora de Guía y de allí se trasladó a la ciudad de México donde por sus méritos militares fue nombrado, en 1737, alcalde ordinario y caballero de la orden de Santiago, en los años siguientes Francisco Manuel Sánchez de Tagle desempeñó otros cargos públicos como el de cónsul del Real Tribunal del Consulado, regidor y alguacil mayor del Real Consejo de Navarra de los Reinos de Castilla. Con la adquisición de las haciendas de san Antonio de Padua, Nuestra Señora de los Dolores, la Estrella y el Rancho de San Juan Ixhuatepec, aumentó sus ya numerosos bienes" [Reyna, 1997: 119].

¹⁷ AGN. Tierras 110, vol. 1510, 2º parte, Expediente. 1. Mexicaltzingo. PO. _ Los naturales del pueblo de Culhuacán contra adjudicación del Rancho de la Estrella, perteneciente al General Francisco Sánchez de Tagle.

perder sus casas y cosechas. Por esta razón, recurrieron al Juzgado General de Indios a solicitar que fuera respetado su fundo legal, es decir, sus 600 varas que por razón les correspondía como pueblo,¹⁸ esto con la finalidad de poder hacer sus solares en tierras altas y evitar las inundaciones y la pérdida de sus cosecha, para así poder cumplir con los tributos a los que los indios tenían obligación.

Como se ha dicho, las tierras que los indios de Culhuacán solicitaron que se les reconociera como su fundo común, fueron las mismas propiedades que había adquirido el señor Antonio Torres, a través de Antonio Cedillo, que a su vez las obtuvo de los curas Agustinos quienes estuvieron a cargo del convento de Culhuacán, ubicado justo a un costado de las tierras en disputa,¹⁹ como se puede leer en el siguiente escrito:

Dice que sobre estas tierras reconoce Don Antonio Torres, como marido y conjunta persona de Josepha de Cedillo hija de don Antonio Cedillo, de quien las hubo y le da la cantidad de quinientos pesos cuyos réditos a razón de un cinco por ciento reconoce a favor de la parroquia de este pueblo, lo cual sabe el cura informante por noticia del mismo Don Antonio de Torres, no por juramento alguno que pase en el archivo de este curato, por no haber exhibido hasta la presente los R. R. padres agustinos los instrumentos pertenecientes a ella por lo que ignora el dicho y origen de la venta de estas tierras y solo han informado a estos curas alguna persona así de razón como indios, que Don Antonio Cedillo difunto dio un mil de pesos a los referidos religiosos por las referidas tierras, y una finca o edificio grandes compuesta de varios aposentos en alto con todas sus puertas chapas llaves y pasamanos de fierro con una huerta de árboles frutales de todo lo que ha quedado [h]oy solo el nombre y tierras, ociosa por [h] a[b]ver demolido todos los causantes de este Don Antonio Torres que de los refrendos mil pesos exhibió quinientos pesos y quedo reconociendo quinientos a los religiosos agustinos a favor de esta parró[qu]chia y que posteriormente vendió de esta mismas tierras un pedazo donde se han fabricado la salitrera.²⁰

¹⁸ AGN. Tierras, vol. 1510. 2° parte. Expediente. 5. Mexicalzingo. PO_ los naturales del pueblo de Culhuacán contra Antonio de Torres, sobre posesión de su fundo legal. Juris. D.F.

¹⁹ En el mapa no. 2 se puede ubicar las tierras que al parecer fueron las vendidas por los agustinos al señor Antonio Torres y Sánchez de Tagle. Mapa con transcripción tomado de Norma Angélica Castillo [2012: 59].

²⁰ AGN. Tierras, vol. 1510. 2° parte. Expediente. 5. Mexicalzingo. PO_ los naturales del pueblo de Culhuacán contra Antonio de Torres, sobre posesión de su fundo legal. Juris. D.F.

A pesar de que los indios de Culhuacán y sus barrios afectados por las inundaciones solicitaron que se les reconocieran sus propiedades como comunales, esto no fue posible. Sabemos que la manera de catalogar el tipo de propiedad comunal está directamente relacionada con el uso que se le da [Menegus 2001: 94]. En este sentido, al contar con poca información, realmente desconocemos qué tipo de propiedad comunal se estaba solicitando. Sin embargo, los indios tenían la certeza que estas tierras habían correspondido a su fundo común, pero, bien pudieron ser considerados como sus ejidos.

Por otro lado, a pesar de la trascendencia de tales políticas que habían tenido la finalidad de regular el acceso a la propiedad, en este caso se favoreció a particulares, que muy probablemente fueron españoles, lo que terminó por fortalecer, por un lado, el dominio territorial y económico de los peninsulares sobre los indios de Culhuacán, y por el otro, las ideas liberales que comenzaron a pugnar por la individualización de la propiedad, en otras palabras, como bien señaló Daniela Marino, “estamos presenciando el desmantelamiento de un sistema tutelar diseñado por la Corona, al igual que los privilegios, las obligaciones y prohibiciones que aún pesaban sobre dicho grupo” [Marino 2010: 172] proceso que finalmente se consolidó, por lo menos en el papel, con la Constitución de Cádiz de 1812.²¹ En este sentido, mientras los hacendados y particulares fueron adquiriendo las propiedades de los indios de Culhuacán, estos últimos quedaron desprotegidos y al amparo de aquellas pequeñas tierras con las que llegaron a contar. Las posesiones que pasaron a formar parte de las propiedades de Sánchez de Tagle y Antonio Torres las conocemos por el análisis proporcionado en la figura 1 y que fueron las siguientes:

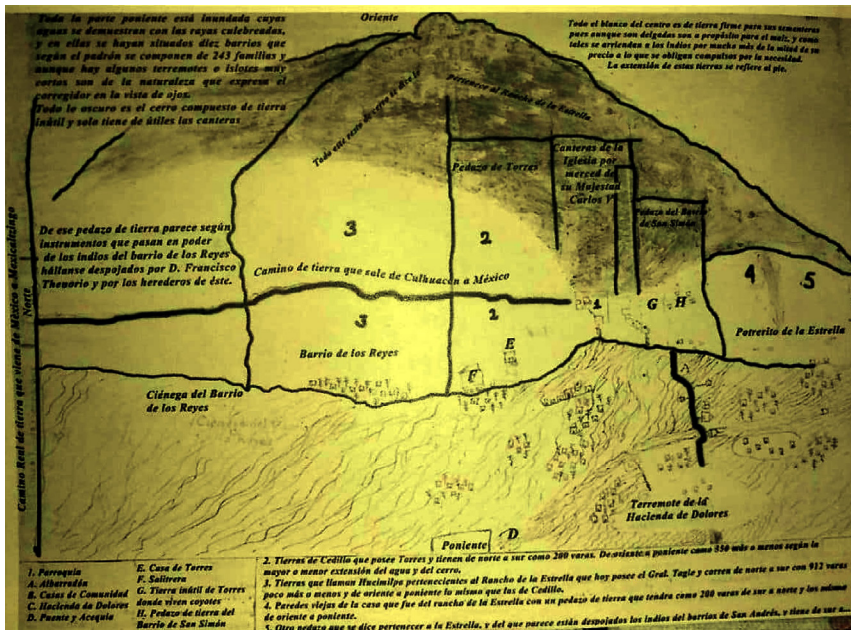
Tierras de Cedillo que posee Torres y tienen de norte a sur 200 varas. De oriente a poniente como 350 varas más o menos extensión del agua y del cerro. Tierras que llaman *Hiumilpa* pertenecientes al Rancho de la Estrella que hoy posee el Gral. Sánchez de Tagle y corren de norte a sur con 912 varas poco más o menos y de oriente a poniente las mismas que las de Cedillo.²²

²¹ “Antonio Annino y otros autores han planteado que la ciudadanización casi universal, así como la muy flexible política municipal que instauró la constitución de Cádiz, permitieron la natural transformación de los pueblos de indios en municipios, e incluso el surgimiento de otros nuevos, por la exitosa separación de sujetos de sus ex cabeceras a través de la conformación de ayuntamientos” [Marino 2010: 173].

²² Véase: mapa 1.5 división de tierras de los pueblos y haciendas en el cerro de la Estrella y pueblos aledaños retomado de Norma Angélica Castillo [2012: 56].

Dado que los indios perdieron el dominio directo de sus estas tierras, sólo les quedó, hasta este momento, el aprovechamiento de las lagunas cercanas para su sustento familiar, sin embargo, a principios del siglo XIX se les impidió el libre gozo de estas aguas, lo que trajo nuevos conflictos, entre los habitantes de Culhuacán y los dueños de la hacienda de San Antonio de Padua Coapa.

Figura 1 División de tierras de los pueblos y haciendas en el Cerro de la Estrella y pueblos aledaños.



Fuente: Norma Angélica Castillo [2012: 66].

PLEITOS POR LA TIERRA Y EL AGUA ENTRE LA HACIENDA DE SAN ANTONIO Y CULHUACÁN 1803-1805

En el año de 1803, el gobernador del pueblo de Culhuacán, Don José Nicolás, presentó ante el Superior Gobierno y Real Audiencia en nombre del común de aquel pueblo, una queja sobre el administrador de la hacienda de

San Antonio y los Dolores, de nombre Marques San Miguel de Aguayo,²³ cuando este último les impidió el aprovechamiento de los esquilmos²⁴ de la laguna de Nuestra Señora de los Dolores y San Pedro (dicha laguna se puede ver en la figura 2). El argumento por parte del gobernador de Culhuacán fue que los productos que los indios extraían de esa laguna fueron utilizados para usufructo personal, ya que el pueblo que cuenta con 12 barrios²⁵ no tenía las tierras necesarias para realizar sus cultivos, por lo que los esquilmos de esta laguna son el único auxilio que tiene para sobrevivir.

De octubre a noviembre de 1803 se presentaron ante el Subdelegado interino superior por orden del virrey del partido de San Marcos Mexicaltzingo; Don Marques de Ahuedo, algunos pobladores de Culhuacán que prestaron testimonio para el caso. Los resultados, en su mayoría, fueron que desde hace ya un año el señor Aguayo les impidió a los indios el goce de diversos productos extraídos de la laguna de Los Dolores. Por ejemplo, el señor José Balverde, vecino y nativo de Culhuacán testificó que:

Los indios de Culhuacán siempre han disfrutado de los esquilmos de la laguna de los Dolores en ocasiones pagando y otras no, por el tiradero de patos, pesca y corte de tule, que ahora se les ha impedido el gozar de estos beneficios desde el año pasado, no dejándolos por ningún pretexto entrar en ellas.²⁶

Por su parte, el señor José María de Orteño, en representación del señor Marques San Miguel de Aguayo y Santa Olaya, se presentó ante las autoridades, para defenderse en contra la acusación hechas por el gobernador de Culhuacán, argumentando, que los indios del pueblo sólo podrían obtener los recursos de la laguna de Los Dolores de acuerdo con lo estipulado por

²³ “En el año de 1780, murió Sánchez de Tagle. Las haciendas pasaron al Marqués de San Miguel de Aguayo, familiar del general” [Reyna 1997: 124].

²⁴ En la actualidad, los esquilmos son la apropiación de ciertos bienes que se consideran desperdicios. En efecto, hay casos en que la basura puede industrializarse mediante la relación de determinados artículos que todavía pueden transformarse y rendir utilidad, como son el desperdicio de metales, de papeles o la transformación de los desperdicios orgánicos en abonos.

²⁵ En la actualidad el pueblo se encuentra dividido en colonias, respetando el nombre de los barrios que pertenecieron a Culhuacán y cuyos nombres son: los Reyes, la Magdalena, San Antonio, San Juan, Culhuacán, San José Tula, Santa Ana, San Simón, San Andrés Tomatlán y Santa María Tomatlán.

²⁶ AGN. Instituciones coloniales, Real Audiencia. Tierras 110. Vol. 2250. Expediente. 3, año 1805. Los naturales del pueblo de Culhuacán contra el propietario de la hacienda de los Dolores, Marques de San Miguel de Aguayo por la explotación de la laguna de San Pedro y de Nuestra Señora de los Dolores. Fs. 49v.

los dueños de dicha propiedad, es decir, pagando arrendamiento por el derecho de estas aguas, según testimonio de Orteño:

Es preciso asentar ante todas las cosas que ha Don Jacinto Estrada, causante de Don Manuel Sánchez de Tagle que es de dónde ha venido la hacienda de San Antonio a la casa del señor Márquez de San Miguel vendieron los indios de Culhuacán una porción de tierra y la ciénaga de Dolores en cantidad de doce mil pesos que se les reconoce a razón de un dos y medio por ciento a censo reservativo habiendo habilitado la paga desde el año de mil setecientos setenta y seis por libramiento de la Real Audiencia y se satisfacen anualmente y sin demora alguna por el señor de Márquez de San Miguel trescientos pesos a favor del común de naturales de Culhuacán.²⁷

Figura 2 Fragmento del plano del dique de Culhuacán y sus alrededores levantado por Manuel Pizarro y bajo la dirección del ingeniero Mariano Lemus Pizarro. Este levantamiento se ha de haber dicho y ejecutado por el año de 1865.



Fuente: Mapoteca Orozco y Berra. 1253-CGE-725-A.jpg.

²⁷ AGN. Instituciones coloniales, Real Audiencia. Tierras 110. Vol. 2250. Expediente. 3, año 1805. Los naturales del pueblo de Culhuacán contra el propietario de la hacienda de los Dolores, Marques de San Miguel de Aguayo por la explotación de la laguna de San Pedro y de Nuestra Señora de los Dolores. Fs. 58.

En la época colonial, el censo reservativo se debe entender como: “el derecho que tenemos de exigir de otro cierta pensión anual en fruto o dinero por haber trasferido el dominio directo y útil de alguna cosa raíz” [Escriche 1852: 517], a lo que se refiere esta venta para el caso estudiado es que los indios de Culhuacán una vez que cedieron dichas tierras, perdieron el dominio directo de la propiedad, es decir, “el derecho que uno tiene de concurrir a la disposición de una cosa cuya utilidad ha cedido, o de percibir cierta pensión o tributo anual en reconocimiento de su señorío o superioridad sobre un fundo o bien el derecho superior útil” [Escriche 1852: 649] del mismo modo, perdieron con esta venta a censo reservativo el dominio útil de la propiedad “que no es más que otra cosa que el percibir, todos los frutos de una cosa bajo alguna prestación o tributo que se paga al que conserva en ella el dominio directo” [Escriche 1852: 649].

Hecha esta salvedad, debemos decir, que un año antes que los indios de Culhuacán solicitaran se les adjudicara las tierras de *Hiumilpa*, estudiadas en el apartado anterior, la laguna de Los Dolores ya estaba en manos de Jacinto Estrada. Ahora bien, de los 300 pesos que el señor Sánchez de Tagle pagaba a los naturales de Culhuacán, por razón del censo reservativo, una parte de este capital fue utilizada para pagar contribuciones de los mismos indios de otros barrios, cuando éstos por diversas razones no pagaban sus tributos coloniales, como hace constar lo siguiente:

La incongruencia que contra el servicio de ambas majestades se originan por los arrendamientos de estas tierras y por la falta de tierras de estos indios: son muchos los que de esta doctrina se hacían fugitivos siendo bastante para que emprendan esta falta en dos ocasiones a misa pues temerosos del castigo y no teniendo y nada que perder más que una muy pequeña choza fabricada con dos arcos de ramas y unos tules, sería difícil y antes muy cómodo les parece irse a otros lugares en donde exonerándose de la paga de los reales tributos se contemplan con más comunidad que en sus tierras. Hasta la presente no les hacía fuerza esta falta a los gobernadores por haber gozado el libre visto a lo menos de sesenta pesos que de cientos que en cada tercio les paga el General Don Francisco Tagle por razón del censo que reconoce sobre su hacienda nombrada de los Dolores, con que se dice pagaban las faltas de estos tributarios pero habiéndose estos introducido en cajas de comunidad, se ven presionados estos gobernadores a satisfacer estas faltas con sus personas, que se extraen de esta caja de comunidad que necesitan para ob[v]iar las extorciones que se les originan como pretexto probando en este juzgado...²⁸

²⁸ AGN. Instituciones Coloniales Real Audiencia. Tierras 110 contenedor 662. Vol. 1510 2º parte. Expediente 3. Los naturales del pueblo de Culhuacán contra General Sánchez

El 24 de mayo de 1805, los naturales del pueblo de Culhuacán se presentaron ante el señor Don Manuel de Ahuedo, exponiendo que hasta la fecha el señor Tagle no cuenta con el expediente del caso que especifica los convenios de la venta que realizó el gobernador del pueblo de Culhuacán y el señor Jacinto Estrada en el año de 1776; en cuyo documento, supuestamente, se tenían que presentar las formas y los acuerdos tomados por ambas partes, vendedor y comprador. No obstante, los naturales del pueblo de Culhuacán, tampoco pudieron presentar documentación pertinente que les asegurara el libre uso de la laguna.

Según el expediente, los títulos que acreditaban el libre uso de la laguna de Los Dolores a favor de los indios de Culhuacán no fueron presentados, al quedar en manos de un tal Ángel Lugo, al parecer gobernador del pueblo de Culhuacán en el año de 1795. Esta persona, al morir, tenía en su poder los documentos que supuestamente avalaban el libre uso de la laguna, los que quedaron fuera de las manos de los indios, al no saber, quién fue el albacea de los bienes de Lugo.²⁹

Ahora bien, los indios de Culhuacán al momento que se percataron que no se localizó el documento que garantizaban los convenios de la venta que se habían llevado a cabo entre el gobernador de Culhuacán y Don Jacinto Estrada en el año de 1776, alegaron que no existió tal pacto y si por algún motivo que ellos desconocieran se hubiera realizado algún acuerdo o contrato, debía hacerse nulo, ya que por derecho se tiene que llevar a cabo una inspección de la tierra en venta por los gobiernos:

La venta debemos calificarla por nula de ningún valor ni efecto pues si hubiéramos precedido era difícilísimo que se hubiese ejecutado por que siendo la base fundamental para que haya lugar a la diligencia de bienes de Y[i]ndios el que previamente se de vista completa información de la vitalidad que de esta les resulta y después que se conceda la licencia del superior gobierno; como podría en el caso proveerse que el pueblo que no tiene más tierras para la subsistencia de sus numerosos vecindarios que ellas misma que vendía.³⁰

de Tagle dueño de la hacienda de los Dolores y San Antonio y la Estrella sobre derechos de pesca en la laguna de San Juan Evangelista Culhuacán.

²⁹ AGN. Instituciones Coloniales Real Audiencia. Tierras 110 contenedor 0662. Vol. 1510 2º parte. Expediente 3. Los naturales del pueblo de Culhuacán contra General Sánchez de Tagle dueño de la hacienda de los Dolores y San Antonio y la Estrella sobre derechos de pesca en la laguna de San Juan Evangelista Culhuacán.

³⁰ AGN. Instituciones Coloniales, Real Audiencia. Tierras 110. Vol. 2250. Expediente. 3, año 1805. Los naturales del pueblo de Culhuacán contra el propietario de la hacienda

A su vez, con la finalidad de lograr que los indios hicieran uso de los productos de la laguna de Los Dolores y más aún que dichas tierras volvieran a ser parte del común de Culhuacán, en escritos con fechas de 24 de enero de 1805, el gobernador de naturales del pueblo de Culhuacán expuso ante las autoridades que sus tierras estaban cercadas por los cuatro vientos, es decir, que estaban limitadas por todas partes, por los sembradíos y potreros propios de este pueblo, que colindaban con los terrenos de la hacienda de Los Dolores, cuya posesión argumentan fue la vendida a Jacinto Estrada, asimismo, alegaban que no cuentan ni con aquellas tierras a razón de fundo legal.³¹

Claro está, que los indios tenían cierto conocimiento de la legislación y de la protección que ésta les brindó sobre sus propiedades, así como de los derechos que tenían ellos y las haciendas circundantes, como se menciona en el siguiente fragmento:

Nosotros justificamos inmediatamente que se nos mande que los perjudicados y con frecuencia por la hacienda lo somos nosotros, pues por estar tan inmediata a nuestro pueblo que puede no halla seiscientas varas de distancia de ellas, se encuentran los ganados, nos destruyen nuestras cortas cementeras, desbaratan o descomponen el albarradon y nos hacen otros varios daños hasta meterse los animales dentro de las casas, sin que se haya verificado que nunca se nos resaxsan de la hacienda estos prejuicios; siendo así que por la ley 2. Fit. 3 de la recopilación de Y[I]ndias está mandado situar dentro de legua y media de las reducciones antiguas de y[I]ndios y las de ganado menor dentro de media legua, en las que se hicieron de nuevo se duplique la distancia so pena de perder las constancias y la mitad del ganado y que de no tener este con banquero o guarda para que no haga daño puedan los y[I]ndios matarlos. Igualmente por Real Cédula expedida en el año de mil seiscientos noventa y cinco se mandó que precisamente debe de haber hueco o distancia de los pueblos de indios, a las estancias de los españoles un mil y seiscientas varas tomadas por punto la última casilla del pueblo y una vez que las haciendas del señor Márques de San Miguel de Aguayo se haya tan inmediata del nuestro conforme a estas sabias resoluciones para impedir el que nos perjudicaran

de los Dolores, Marques de San Miguel de Aguayo por la explotación de la laguna de San Pedro y de Nuestra Señora de los Dolores.

³¹ AGN. Instituciones coloniales, Real Audiencia. Tierras 110. Vol. 2250. Expediente. 3, año 1805. Los naturales del pueblo de Culhuacán contra el propietario de la hacienda de los Dolores, Marques de San Miguel de Aguayo por la explotación de la laguna de San Pedro y de Nuestra Señora de los Dolores.

siempre correspondía el que alejasen su ganado a la distancia prevenida lo que expresamos así se declare.³²

Pese a esta situación, los indios no lograron recuperar estas tierras, por lo escueto del documento, desconocemos si se les concedió el derecho de aprovechar la laguna o no. Ahora bien, más allá de saber que estas propiedades salieron del dominio del pueblo de Culhuacán conviene para el análisis responder a la pregunta, ¿por qué se permitió la compra venta de tierras comunales del pueblo de Culhuacán? Ahora podemos decir que existió cierta contradicción en materia legal. Por un lado, el gobierno colonial se encargó de dotar con tierras a los pueblos indios, que contaron con una protección jurídica ante la ambición de los hacendados españoles; por otro lado, la Corona promulgó leyes que facilitaron la adjudicación de tierras comunales, perjudicando la economía local del común de los pueblos.

Ejemplo de ello fue la Ley no. xxvii de Leyes de Indias, que acordó que la única forma de realizar una venta, entre los pobladores de un pueblo y un particular era en almoneda pública y con permiso de la Real Audiencia, siempre realizada bajo una revisión pertinente de la zona, que diera fe, que no se afectaría al común de los pueblos con dicha venta.³³ Procedimiento que no ocurrió en Culhuacán, debido a que su territorio, desde un principio, había estado cercado por otros pueblos y por diversas haciendas. Así que llegó a tener fronteras naturales como fueron el Cerro de la Estrella y algunas Ciénegas, que dificultaban el acceso a los solares de los pueblos. En

³² AGN. Instituciones coloniales, Real Audiencia. Tierras 110. Vol. 2250. Expediente. 3. año 1805. Los naturales del pueblo de Culhuacán contra el propietario de la hacienda de los Dolores, Marques de San Miguel de Aguayo por la explotación de la laguna de San Pedro y de Nuestra Señora de los Dolores.

³³ La ley no. xxvii de Leyes de Indias referente para que los indios puedan vender sus haciendas con autoridad de justicia disponía que: "cuando los indios vendieran sus bienes raíces y muebles, conforme a lo que se les permite, tráigase a pregón en almoneda pública en presencia de la justicia, los raíces por termino de treinta días y los muebles por nueve días; y lo que de otra forma se rematare, sea de ningún valor y efecto; y si pareciera el juez abreviar el termino en cuanto a los bienes muebles, lo podrá hacer. Y por qué los bienes que los indios venden ordinariamente son de poco precio, y si en todas las ventas hubiesen de preceder estas diligencias, seria causarles tanta costa, como importaría el principal: ordenamos que esta ley se guarde y ejecute en lo que se excediere en treinta pesos de oro común, y no en menos cantidad, y porque en este caso bastara que el vendedor indio aparezca ante algún juez ordinario a pedir licencia para hacer la venta; y costándole por alguna averiguación que es suyo lo que quiere vender, y que no le es dañoso enajenarse de ello, le de licencia interponiendo su autoridad en la escritura que el comprador otorgare, siendo mayor y capaz el efecto" [Fabila 2005: 21].

realidad, Culhuacán no gozó de una separación territorial, entre sus poblados y las estancias españolas, como lo había manifestado la ley no. VIII.³⁴

Ahora bien, según lo analizado, la intervención de la Real Audiencia fue insuficiente o nula, por lo tanto, el pueblo de Culhuacán quedó desprovisto de sus tierras comunales, es decir, no contó con un ejido y un fundo común, porque estas propiedades pasaron a manos de hacendados y personas con suficiente poder económico para adjudicarlas, en contradicción con lo dicho en la ordenanza de 1567.³⁵

Por lo analizado hasta este momento, podemos decir, que las ventas que se hicieron de las tierras comunales del pueblo de Culhuacán, entre los años de 1776 y 1777, existieron diversas anomalías, sin embargo, estas transacciones fueron apoyadas jurídicamente por la ley xxvii del 24 de mayo de 1571,³⁶ que permitió la compra y venta de propiedad de los indios, así finalmente, con el apoyo de las Leyes de Indias, aquellas tierras comunales que habían pertenecido al común del pueblo de San Juan Evangelista Culhuacán y sus barrios pasaron a formar parte de particulares y hacendados en perjuicio de la economía de los indios de aquel lugar.

CONCLUSIONES

A lo largo de la época colonial, el control de las corrientes de agua y de los productos agropecuarios fue importantes para las haciendas, ranchos y pueblos de indios. En una perspectiva local los indios del pueblo de Culhuacán se vieron en la necesidad de desarrollar una economía dependiente de los productos que la naturaleza les ofreció, por medio de los lagos y canales cercanos a sus solares, más aun, cuando sus tierras comunales sa-

³⁴ “Los sitios en que se han de formar los pueblos u reducciones tengan comodidad de aguas, tierras y monte, entradas y salidas, y labranzas y un ejido de una legua de largo, donde los indios puedan tener su ganado sin que revuelvan con otros de españoles” [Fabila 2005: 21].

³⁵ “Ordenanza de mayo de 1567. Que de aquí no se haga merced de ninguna estancia, ni tierras, si fuere que la tal estancia este y se pueda asentar mil varas de medio paño o seda y desviado de la población y casas de indios, y las tierras quinientas de las dichas varas; y así se ponga en los mandamientos acordados que para lo ver se diesen; que no se den, si no fuera; y si algo asentara la tal estancia o tierra de que le fuere fecha la merced, sin que haya en medio de ellas y las dichas casas de indios las dichas varas, pierde las tales estancias e tierras, e derecho que a ello tuviere adquirido. Y las mercedes que de otra manera fueren, que no vaya declarado lo susodicho, sean ningunas; he visto ser ganadas subrepticamente y en falsa relación” [Fabila 2005: 20].

³⁶ “Ley xxvii- para que los indios puedan vender sus haciendas con autoridad de justicia. El rey D. Felipe II en Aranjuez, 24 de mayo de 1571” [Fabila 2005: 21].

lieron del dominio del pueblo a finales del siglo XVIII y principios del XIX, razón por lo que sólo quedando algunas tierras en su poder y así lograron cultivar un poco de maíz.

Cuando tratamos el asunto de la legislación colonial, observamos que diversas leyes, reglamentos, circulares y normativas fueron el resultado de atender problemáticas y casos particulares, relacionados con mercedes reales, tierras comunales y disputas por la propiedad, particularmente entre indios y españoles que dieron como resultado la conformación del cuerpo jurídico de las Leyes de Indias. De allí se entiende la manipulación de las leyes, por parte de los hacendados y gobernadores indios, para la adquisición y ventas de propiedades comunales.

El análisis de la pérdida de la comunidad del pueblo de Culhuacán, nos permite interpretar que como particulares y hacendados lograron adquirir poder económico, político y social al obtener las tierras y lagunas, que años atrás habían conformado las propiedades de Culhuacán; debido a esta situación, parte de la economía de los indios de aquel pueblo, que se había sustentado en la caza, pesca, y utilización de los esquilmos provenientes de los cuerpos de aguas cercanos, a lo que ellos consideraron su fundo común, quedaron en posesión de hacendados y partículas. Por si fuera poco, el cobro de contribuciones por el uso de las aguas por los hacendados y las recaudaciones fiscales, efectuadas por las autoridades coloniales, siguieron siendo pagadas por los gobernadores de aquel pueblo, lo que nos da a entender, la situación de precariedad que vivieron los indios de Culhuacán, a finales del siglo XVIII y mediados del siglo XIX.

ARCHIVOS

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN

Tierras 110, vol. 1510, 2º parte, exp. 1. Mexicaltzingo. PO. _ Los naturales del pueblo de Culhuacan contra adjudicación del Rancho de la Estrella, perteneciente al General Francisco Sánchez de Tagle.

Instituciones coloniales, Real Audiencia. Tierras 110. Vol. 2250. Expediente.3 año 1805. Los naturales del pueblo de Culhuacán contra el propietario de la hacienda de los Dolores, Marques de San Miguel de Aguayo por la explotación de la laguna de San Pedro y de Nuestra Señora de los Dolores.

Tierras, vol. 1510. 2ª parte. Expediente. 5. Mexicalzingo. PO_ los naturales del pueblo de Culhuacán contra Antonio de Torres, sobre posesión de su fundo legal. Juris. D.F.

REFERENCIAS

Castillo Palma, Norma Angélica

2012 *Cuando la ciudad llegó a mi Puerta, una perspectiva histórica de los pueblos lacustres, la explosión demográfica y la crisis del agua en Iztapalapa*. Universidad Autónoma Metropolitana. México.

Birrichaga, Diana; Salinas, Carmen

2007 Conflictos y aceptación ante el liberalismo. Los pueblos del Estado de México, 1856-1876, en *Los pueblos de indios en tiempo de Benito Juárez*, Antonio Escobar (coord.). Universidad Autónoma Metropolitana. México: 207-251.

Escriche, Joaquín

1852 *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia*. Librería de Rosa Bouret y Cia. París.

Fabila, Manuel

2005 *Cinco siglos de legislación agraria en México. 1493-1940*. Procuraduría Agraria. México.

García Martínez, Bernardo

1987 *Los pueblos de la sierra. el poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. El Colegio de México. México.

Gibson, Charles

1964 *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*. Siglo Veintiuno. México.

Lempérière, Annick

2004 *Entre dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*. Fondo de Cultura Económica. México.

Lira, Andrés

1995 *Las comunidades indígenas frente a la ciudad de México Tenochtitlan y Tlatelolco sus pueblos y sus barrios 1812-1819*. El Colegio de México. México.

Marino, Daniela

2010 Indios, pueblos y la construcción de la nación la modernización del espacio rural en el centro de México 1812-1900, en *Nación, Constitución y Reforma, 1821-1908*, Pani Erika (coord.). CIDE, Fondo de Cultura Económica, CONACULTA, Fundación Cultural de la Ciudad de México. México: 163-204.

Menegus, Margarita

- 2001 Los bienes de comunidad de los pueblos de indios a finales del periodo colonial, en *Estructuras y formas agrarias en México. Del pasado y el presente*. Registro Agrario Nacional, Archivo General Agrario, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México: 83-118.

Reyna, María del Carmen

- 1997 *Haciendas en el sur de la ciudad de México*. INAH, DDF. México.

Tanck, Dorothy

- 1999 *Pueblo de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*. El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos. México.

Taylor B. William

- 1998 *Terratenientes y campesinos en la Oaxaca colonial*. Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Fondo Estatal Para la Cultura y las Artes. México.

Patrimonio y desarrollo comunitario en la Mixteca poblana

Patricia Gallardo Arias*

Instituto Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *El objetivo de este texto es analizar la relación que mantienen hoy las comunidades de Cantera de Tlayúa, municipio de Tepexi de Rodríguez, Santa Ana Teloxtoc y San Juan Raya del municipio de Zapotitlán Salinas en la región de la Mixteca poblana con los bienes paleontológicos,¹ arqueológicos y naturales. Interesa aclarar cómo son usados los fósiles y el patrimonio arqueológico y natural para el desarrollo comunitario, así como responder qué valor tienen estos bienes y si han sido pieza fundamental para la identidad de los habitantes de esta región. En un primer momento se discutirá sobre los conceptos de patrimonio arqueológico, natural y de bienes paleontológicos, así como su patrimonialización; después se expondrán los casos de las comunidades en la Mixteca poblana; para finalizar, se discutirá el valor del patrimonio para el desarrollo comunitario en la región.*

PALABRAS CLAVE: *Mixteca poblana, patrimonio, identidad, desarrollo comunitario.*

Heritage and community development in the Mixteca region of Puebla

* 1patriciagallardo@gmail.com

¹ En las bases y lineamientos de operación del Consejo de Paleontología del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) publicado el 15 de diciembre de 2020, con fundamento en los artículos 5 fracción I, inciso a y en el artículo 7 fracción VII de la Ley Orgánica y Manual General de Organización del INAH, se emitió que: “los bienes paleontológicos son el conjunto de fósiles excavados o no que por sus características permiten reconocer, estudiar e interpretar la historia de la vida y la evolución de los ambientes del pasado de un determinado territorio, sean muebles o inmuebles”, disposición general tercera: 3. En ninguno de estos acuerdos se estableció al bien paleontológico como un patrimonio, en este artículo se considera que el bien paleontológico es valorado como patrimonio para las comunidades de la Mixteca poblana.

ABSTRACT: *The objective of this article is to analyze the current relationship that the communities of Cantera de Tlayúa (a municipality of Tepexi de Rodríguez); Santa Ana Teloxtoc and San Juan Raya (in the municipality of Zapotitlán Salinas) —in Puebla’s Mixteca region— maintain with their local paleontological, archaeological and natural assets. It is interesting to clarify how this fossil, archaeological and natural heritage has been used to promote community development, along with considering what value these assets actually have, and whether or not they have been a fundamental piece with respect to the identity of the inhabitants of this region. Firstly, the concept of heritage with regarding these archaeological, natural and paleontological assets is discussed, as well as their heritagization; thereafter, the cases of the communities in the Mixteca region of Puebla are presented; finally, the article closes with a discussion on the value of heritage for community development.*

KEYWORDS: *ebla Mixteca, heritage, identity, community development.*

PATRIMONIO, PATRIMONIALIZACIÓN E IDENTIDADES

A partir del trabajo de campo realizado durante el 2019² en tres de las comunidades pertenecientes a la Mixteca poblana, se pudo reconocer problemas que enfrentan hoy los pueblos alrededor de proyectos de desarrollo turístico, de museos comunitarios y del uso de bienes paleontológicos, de objetos arqueológicos y de un territorio considerado como patrimonio natural. Se observaron las diferencias en cada una de las localidades con respecto a proyectos aparentemente exitosos (donde participa toda la comunidad), a proyectos que aún están desarrollándose, otros que han terminado y algunos que ha desarrollado en conjunto la familia Aranguthy con el Instituto de Geología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Por medio de entrevistas y pláticas, con preguntas abiertas y cerradas a personas y autoridades de las comunidades, se escucharon las experiencias y las posibles soluciones para atender los problemas relacionados con la productividad que tienen hoy y a lo que se enfrentarán en un futuro cercano las comunidades de la Mixteca poblana. La pregunta aún sin resolver para los habitantes de estas localidades es determinar de quién son los bienes paleontológicos y arqueológicos, así como el territorio donde se

² Esta temporada de campo se realizó gracias al apoyo de la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural del INAH, principalmente de la participación de la conservadora Alejandra Bourillon del Programa Nacional de Conservación de Patrimonio Paleontológico; del proyecto “Conjunto de bienes y usos paleontológicos y su relación con los mitos y la ritualidad” de la maestra Cristina Corona y del trabajo y conocimiento de la región del biólogo y paleontólogo el doctor Jesús Alvarado Ortega, del Instituto de Geología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

encuentran; por lo que uno de los temas importantes que se discute en estas comunidades es cómo entender un territorio con patrimonio arqueológico, natural y paleontológico.

Uno de los casos particulares es el de los habitantes de San Juan Raya y de Santa Ana Teloxtoc que se adscriben a la etnia popoloca ya que sus miembros quieren plantear al Estado mexicano, así como a instituciones académicas, una serie de demandas vinculadas con el patrimonio cultural que reivindican como propio y que se encuentra localizado en el territorio que ocupan, haciendo evidente así su exigencia por tener el control sobre dichos bienes. Otra situación de interés la constituye el hecho de que el discurso étnico parece estar compuesto tanto por el discurso patrimonial difundido por instituciones del Estado y miembros de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, Ciencia y la Cultura (UNESCO), así como por el construido por disciplinas como la Paleontología, la Biología y la Arqueología.³ En los casos que se describirán existen museos comunitarios, ligados a los bienes paleontológicos y arqueológicos.

Maya Lorena Pérez anota que en México el patrimonio es un concepto que se ha ido construyendo durante mucho tiempo y con discusiones abundantes, tiende a albergar diversos usos y significados, por ejemplo, patrimonio es: “todo lo creado por el hombre [...]” también, “se le considera como construcción social” [Pérez 1998: 101]. Además, desde hace varios años al patrimonio cultural también se le ha denominado como patrimonio intangible, concepto que comenzó a tener relevancia académica e institucional a partir de la convención llevada a cabo por la UNESCO en Brasil durante el año 2003, pero, como dice Jesús Antonio Machuca, “[...] el objeto al que alude [el patrimonio intangible] hace ya mucho tiempo que se considera una parte esencial de la cultura” y nos lleva a que se destaquen cierto tipo de objetos y “adquieran una nueva función como parte de un sistema significativo, en este caso, de políticas culturales” [Machuca 2003: 9].

En el campo mexicano el concepto de patrimonio cultural se puede entender en dos sentidos como lo explica Cottom:

[...] uno en sentido antropológico general como ‘los bienes o productos culturales pasados o presentes, sean estos tangibles o intangibles que una colectividad

³ Boly Cottom anota que el concepto de patrimonio cultural impulsado por la UNESCO en México “[...] forma parte de las distintas líneas de investigación, fundamentalmente en la antropología y la historia y en los últimos tiempos ha influido de manera notable en la promulgación de leyes de carácter local o estatal en México, lo que ha dado lugar [...] a una complementación de la norma jurídica de carácter federal” [Cottom 2001:84].

social determinada le otorga un valor excepcional'; el otro sentido se refiere al contenido del marco jurídico protector de la materia, en el que por razones de ortodoxia jurídica y de orden constitucional se mantiene una terminología que se refiere a determinados bienes o productos culturales, los cuales en estricto sentido sólo conforman una parte del patrimonio cultural siendo éstos los monumentos "arqueológicos, artísticos, paleontológicos e históricos" bajo definiciones legales precisas, dichos bienes se entienden como el patrimonio cultural nacional, insisto desde el punto de vista jurídico [Cottom 2001: 84-85].

Resumiendo, hoy en México se habla sobre patrimonio tangible e intangible y biocultural,⁴ además del proceso de patrimonialización; este último se entiende como el proceso de asignar como patrimonio un bien o expresión cultural que antes no lo era, su objetivo es darle un valor para conservarlo y protegerlo, además adquiere especificidades en su uso y usufructo, así como el carácter de ser patrimonio. El proceso de patrimonialización ha emergido desde la sociedad, los pueblos y las comunidades que demandan participar en las decisiones sobre lo que se patrimonializa "y que reclaman ser ellos quienes decidan sobre aquello de su cultura y su entorno, que desean que sea considerado como patrimonio, para mantener así el control: la protección, la conservación, el uso y el usufructo de lo patrimonializado" [Pérez *et al.* 2017: 8]. Sin embargo, y aunque pareciera que la sociedad es la que decide qué es o no patrimonio, son los organismos internacionales como la UNESCO quienes legislan el patrimonio y lo protegen, en este sentido como lo dicen Pérez y Machuca:

[...] la declaratoria de la UNESCO 2003 sobre patrimonio intangible, no representó un avance significativo para proteger o salvaguardar de forma efectiva los numerosos bienes y manifestaciones del patrimonio cultural de las comunidades a lo largo y ancho del país. Lo mismo sucede con el patrimonio cultural, respecto a si se convierte en un conjunto de *activos tangibles e intangibles*, útiles para la economía y el desarrollo o, por el contrario, deberán devenir en referentes de identidad y de cohesión social, razón por la que deberán ser preservados por los propios sujetos sociales [Pérez *et al.* 2017: 8].

⁴ Eckart Boege refiere que el concepto de patrimonio biocultural de los pueblos indígenas se define por las siguientes características: "recursos naturales bióticos intervenidos en distintos gradientes de intensidad por el manejo diferenciado y el uso de los recursos naturales según patrones culturales, los agroecosistemas tradicionales, la diversidad biológica domesticada con sus respectivos recursos fitogenéticos desarrollados y/o adaptados localmente" [Boege 2008: 13].

Hay que destacar que el valor que adquieren los bienes se lo asignan los individuos, ellos seleccionan, categorizan lo que es o no es patrimonio; valores que pueden crear conflictos porque existen diferencias sociales y formas de darle una valía a lo material y lo inmaterial, los conflictos muchas de las veces se manifiestan en acciones de imposición, de expropiación y despojo [Pérez *et al.* 2017: 5-8].

Respecto al papel del patrimonio en la dinámica social, Daniela Jofré [Jofré 2003] plantea que la actual puesta en valor de los bienes culturales responde a un proceso de revalorización de las identidades locales y regionales donde destaca el uso del patrimonio cultural en el fortalecimiento y la formación de identidades étnicas, memorias históricas y movimientos políticos. Así mismo, señala que la preocupación por el patrimonio se ha visto fomentada por el propio interés de las organizaciones indígenas y por el Estado, es emergencia de identidades étnicas que conlleva a una lucha política, búsqueda de mejores condiciones de vida y demandas por el control de recursos, entre los cuales el patrimonio es uno de los más destacados. Las reivindicaciones incluyen a diversos actores sociales: indígenas, académicos, así como funcionarios estatales, cuyo interés por el patrimonio arqueológico y bienes paleontológicos los sitúa en un espacio social de confrontación de poderes en cuanto, a la propiedad, control, derechos y, sobre todo, definición de dichos bienes.

Estos planteamientos permiten visualizar uno de los problemas centrales del proceso, el cual se refiere a cómo la noción de patrimonio puede verse en términos de la conformación de identidades étnicas. Debido a que el patrimonio es utilizado como un marcador de contraste grupal ya que permite construir un nosotros en contraposición a los otros, es decir, el patrimonio se utiliza como recurso identitario en la consolidación de un colectivo y en la construcción de un repertorio cultural propio, en un proceso de reconocimiento de un patrimonio que es “nuestro” y que se usa como tal. Como bien lo señala Cottom “[...] en nuestro país en el campo del patrimonio cultural, el reclamo ha consistido en que se reconozca que aparte del patrimonio cultural nacional, existen una diversidad de patrimonios culturales [...] de pueblos, estados y regiones” [Cottom 2001:100-101], por lo que el posicionamiento político de las comunidades y pueblos indígenas en México necesariamente pasa por reivindicar sus derechos sobre el mismo, produciendo discusiones y luchas sobre la patrimonialización de los bienes culturales que consideran son suyos, no obstante, a lo largo de la historia los grupos portadores de ese patrimonio cultural han quedado, por mucho tiempo, fuera del poder de definición y control de su patrimonio y alejados además de los beneficios económicos que pueden recibir de él.

En México el desarrollo de la arqueología estuvo fuertemente vinculado con la necesidad de reforzar la identidad de las nuevas naciones, estimulándose a través de los resultados de las investigaciones arqueológicas y la creación de museos, con un sentimiento de unidad nacional y de orgullo por el pasado [Trigger 1992]. La diversidad cultural en México y la legislación protectora del patrimonio cultural es muy compleja [Sánchez 2012: 58] y refleja “por un lado una identidad de carácter nacional, y por otro, identidades locales las cuales se inscriben dentro de la llamada diversidad cultural, que no necesariamente coincide con los estados federados, por ende, con lo que podríamos llamar identidades estatales” [Cottom 2001: 79-80]. Justo los mecanismos de exclusión de la población, con fines de conservación y de creación de una unidad cultural nacional donde lo que hay son diversas identidades, tienen límites espaciales y políticos que pueden revertirse en perjuicio del sistema que se pretende proteger. Por ejemplo, más del 50% de las zonas protegidas en el mundo y consideradas como patrimonio natural se encuentran en condiciones de inestabilidad ambiental y enfrentan fuertes presiones de saqueo de los recursos que albergan [Ostrom 2000: 201].

PATRIMONIOS EN LA MIXTECA POBLANA

La Mixteca poblana se localiza al sur del estado de Puebla, colinda al este con la región denominada Sierra Negra y al sur con los estados de Oaxaca, Guerrero y Morelos. Esta región ha sido considerada como “la cuna de las lenguas otomangues, así como del maíz y con ello de la agricultura mesoamericana [...] ha sido una región pluriétnica y pluricultural donde habitan nahuas, mixtecos, mazatecos, popolocas y mestizos” [Gámez 2001: 7-12]. Se caracterizó por ser punto de contacto de diversos pueblos mesoamericanos, lo que propició el intercambio de productos, de migraciones y conquistas, así como la formación de unidades sociopolíticas. Hoy la Mixteca poblana es una de las regiones con grandes contrastes políticos y económicos, su centro es la ciudad de Tehuacán, aquí se concentran la mayor parte de los servicios, industrias, comercio especializado, medios de comunicación e infraestructura educativa, en oposición con los municipios y localidades campesinas e indígenas que se destacan por su marginación y pobreza. Esta región se constituyó el 2 de julio del 2018 como Reserva de la Biosfera Tehuacán-Cuicatlán y como Patrimonio Mixto de la Humanidad por la UNESCO. En la región circundante al poblado de Tepexi de Rodríguez y Zapotitlán Salinas, municipios donde se realizó esta investigación, existe un gran interés científico dadas sus características estratigráficas, sedimentológicas, estructurales y paleontológicas. En particular destacan

los conjuntos fósiles de las secuencias sedimentarias del Cretácico y del Terciario [Applegate *et al.* 2006].



Foto 1. Reserva de la Biósfera Tehuacán-Cuicatlán. Fotografía: Patricia Gallardo Arias.

En las localidades campesinas e indígenas de la Mixteca poblana existen una diversidad de actividades productivas influidas fuertemente por la ecología y fisiografía. También, destaca la elaboración de artesanía de palma e ixtle, bordados y diversos objetos de ónix. Lo que interesa destacar es la relación que han tenido las comunidades de Cantera de Tlayúa, municipio de Tepexi de Rodríguez, Santa Ana Teloxtoc y San Juan Raya del municipio de Zapotitlán Salinas con el patrimonio paleontológico, arqueológico y natural. En el caso de la comunidad de Cantera de Tlayúa, municipio de Tepexi de Rodríguez, son los hermanos Aranguthy, quienes han protegido los bienes paleontológicos que se encuentran en las canteras de las cuales son dueños. Los hermanos Aranguthy han trabajado desde hace más de 40 años y vivido del corte de lajas de sus canteras, fue su padre quien les enseñó a valorar a sus “pececitos”, así denominan con afecto a los fósiles, para los Aranguthy es un trabajo que les apasiona, como narra uno de ellos “han salido fragmentos de reptiles voladores y eso nos despierta el interés,

es emocionante, y luego algunos peces que, aunque ya son repetidos salen tan ‘puros’ que nos pone a observar más”. Cuando una pieza es única se dedican a buscarla en las lajas hasta que salga, remueven el escombros, algunas veces han tardado años para encontrar el resto del fósil. Uno de los hermanos cuenta que:

La venta de cantera empezó a nivel local, de las piedras no de los restos, vivimos muchas cosas difíciles, era una fuente de sustento, esto y el campo, pero las tierras no son muy productivas porque son de temporal, y esto fue dando forma, nos aferramos a esto hubo crisis tremendas, la economía estaba *aut*, [*sic*] y no veíamos para cuando, pero, esto fue subiendo, estudiamos primero en burros el material [para transportar la laja], después cuando entró el camino aquí fue un logro tremendo, ya podía entrar el camión aquí, los bancos estaban muy fáciles, estas máquinas no existían en ese tiempo aquí, hoy si se necesita la máquina inmediatamente la contratas y viene, era un verdadero milagro trabajar con la piedra, cosas así que fuimos viendo toda la transformación, hablando de una economía para subsistir, mi papá sus hijos y ahora sus nietos y bisnietos, toda una vida aquí, y mi papá fue siempre un hombre íntegro en nuestra ignorancia, él cuando sacó la primera mojarra aquí abajo, él, éste, se sorprendió, no lo vi, yo estaba tierno [niño], entonces, comenzó un interés por parte de él y habló de integridad porque nuestros peces no los hemos vendido, y es que él nos enseñó el valor, y hemos recibido propuestas de allá del norte, a mi me daban una camioneta, lo que era tener una camioneta en esos tiempos, no le entramos. Mi papá nos enseñó, nos educó de esa manera y poco a poco nos fuimos dando cuenta del valor cultural, científico de nuestros fósiles, y sí nos apasionó [hermanos Aranguthy, Cantera de Tlayúa, 2019, entrevista].

Hoy los hermanos se han organizado con instituciones académicas y científicas y con el apoyo de paleontólogos y biólogos del Instituto de Geología de la UNAM, para exhibir los restos en el Museo Regional Mixteco-Tlayúa creado en el año 2006 y adscrito al Instituto de Geología de la UNAM. Este museo tiene dos grandes áreas, en la primera se encuentra una sala para conferencias, otra para lectura, con materiales bibliográficos como tesis y libros editados por el Instituto de Geología de la UNAM, y una oficina; en la segunda área se halla la Sala Shelton P. Applegate, donde se exhiben réplicas de importante material fósil de plantas, lagartos, peces y mamíferos encontrados en la Cantera de Tlayúa, “con una breve descripción del material y su paleoambiente, una zona marina del Cretácico (de hace 100 millones de años)” [SUMYEM]. Jesús Alvarado cuenta que:

México no contaba con los paleontólogos especializados para estudiar sus fósiles; así este hecho incentivó la formación de jóvenes estudiantes que al paso de los años han venido informando acerca de los fósiles de esta población y de otros lugares de México. al mismo tiempo, se han formado nuevos paleontólogos que en un futuro continuarán con estos trabajos. De esta manera Tlayúa fue un incentivo promotor del desarrollo de la paleontología mexicana. Uno de los acuerdos alcanzados por la UNAM y la familia Aranguthy fue la creación de un museo en la comunidad [...]. Los fósiles de Tlayúa están depositados en la Colección Nacional de Paleontología a cargo del Instituto de Geología de la UNAM, sitio donde laboran los especialistas dedicados a su estudio y conservación, en donde ya suman cerca de 8 500 ejemplares. Estos fósiles son propiedad de todos y un patrimonio enajenable de la nación mexicana, tal y como fue el deseo de don Miguel Aranguthy. Recientemente, por iniciativa propia y con la ayuda del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología del Estado de Puebla (CONCYTEP), la Universidad Autónoma de México (UNAM) y la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) han acordado sumar esfuerzos para impulsar los estudios paleontológicos en este estado, con especial interés en la región de Tepexi, coparticipar en el resguardo y estudio de los fósiles de Tlayúa, y apoyar el desarrollo de los jóvenes estudiantes de Puebla, interesados en el estudio de las Ciencias de la Tierra y la paleontología; y promover la divulgación de los nuevos descubrimientos paleontológicos en la región, a través de publicaciones conjuntas y del Museo Regional Mixteco [Alvarado 2019: 16-17].

El caso de la familia Aranguthy muestra una organización y gestión con las instituciones para poder conservar los bienes paleontológicos, es un caso donde sólo participa la familia, incluso es un proyecto de los hombres de la familia ya que las hermanas fueron excluidas de él y la gente de la localidad no participa del proyecto. De hecho, mencionan los Aranguthy que el éxito con los fósiles se debe a los valores que les inculcó su padre, eso es lo que ha mantenido la idea de resguardo de los fósiles, “los vecinos tienen otra mentalidad, completamente, su visión de la cultura no les interesa, les interesa sacar y vender los fósiles [...]”. Cabe destacar que la familia Aranguthy es visitada constantemente por estudiantes quienes realizan prácticas para el estudio de los restos paleontológicos.

El caso de la comunidad de Santa Ana Teloxtoc, municipio de Zapotitlán, tiene una historia diferente con su relación a los bienes paleontológicos y arqueológicos. El biólogo Carlos Rangel Plasencia había estado trabajando en la comunidad durante varios años junto con un grupo de montañismo y exploración de la UNAM, haciendo prácticas de sobrevivencia en el desierto. En marzo de 1986, durante una visita a la comunidad de Santa Ana, Rangel junto con su equipo habían escuchado sobre una cueva que se encontraba

cerca de la comunidad, éste preguntó a la gente sobre la localización de la cueva pero sin respuesta alguna, habría que mencionar que las cuevas para la gente de Santa Ana son sagradas, allí yacen los restos de sus ancestros; ante la insistencia de Rangel un habitante de la comunidad que lo conocía de años le dijo:

Sí, hay muchas, como cuatro. Allá arriba hay como dos, yo las conozco porque hace muchos años sacábamos el mármol del cerro. No, no hay nada, son oscuras y muy chiquitas. Antes, cuando subíamos hasta 'lla había una vereda. A lo mejor todavía está, pero ya nadie va pa'llá [Vargas 1989: 73].

No obstante, de las palabras del lugareño, Rangel con su equipo deciden explorar para encontrar las cuevas. Así que llegan a una de ellas y en dicho recinto se encontraban objetos de la época prehispánica, del periodo Preclásico Tardío, entre los que destacaban las máscaras; Rangel decide extraer algunos objetos de la cueva para traerlos a la Ciudad de México y llevarlos al Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM para que los revisara un especialista. Rangel narra que:

las piezas que extrajimos fueron veintiuna. Algunas máscaras (una representaba a Tláloc y otra a Oztotl, dios de las cavernas), varias puntas de lanza de obsidiana, tres o cuatro jícaras y pedazos de escudos fueron las más importantes. A la salida esperaba Hugo Rojas con su sempiterna cámara de grabación y la dirigía a cada objeto que iba saliendo de la mochila en que las había subido [...] [Vargas 1989: 73].

Para el 21 de marzo del mismo año habían regresado 16 personas con la intención de extraer todos los objetos de la cueva de Santa Ana, “que realizarían arqueólogos del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM y del Centro Regional de Puebla del Instituto Nacional de Antropología e Historia” [Vargas 1989: 7]. Todo ello es narrado con detalle en el libro *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*, editado por Ernesto Vargas y publicado por la UNAM en 1989.

A partir de estos acontecimientos la gente de la comunidad de Santa Ana ha tratado y pedido, por diversas vías, que les regresen los objetos extraídos de la cueva, sobre todo las máscaras, también, a partir de ello, la gente desconfía profundamente de los investigadores que provienen del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Hoy en Santa Ana existe un museo comunitario donde se exponen piezas de diversos periodos, entre las que destacan los bienes paleontológicos. Cuenta la encargada del museo que a su pueblo le parece que le robaron objetos que son sagrados

y forman parte de su acervo cultural, de su identidad, lo que piden es que regresen las máscaras o que “por lo menos” les digan dónde se encuentran para poder hacer réplicas y exhibirlas en su museo.

La localidad de San Juan Raya pertenece a una comunidad conformada por tres localidades más: San Martín, Zapotitlán y La Venta, de ellas la única que mantiene autoridades comunales es San Juan Raya y un proyecto ecoturístico que se ha desarrollado con éxito. Esta comunidad es habitada por 200 personas, la tenencia de la tierra es comunal y las decisiones se toman en conjunto por medio de las Asambleas comunitarias. En San Juan Raya hay un museo que se logró gracias al apoyo del INAH, donde se exponen los bienes paleontológicos. Durante el siglo XIX este pueblo fue habitado por hacendados criollos que vivían del ganado mayor y menor, los trabajadores eran indígenas. En 1830 el pueblo llamado entonces San Juan Tepango, es atacado por la peste, que acabó matando a la mayoría de la población. Las cuatro familias sobrevivientes se fueron a habitar en el monte. Cuenta la comisaria comunal que:

Entonces mi abuelo con los primeros pobladores fueron los que habitaron el cerro, y allá se fue un señor Rufino, una señora Asunción, una señora Silveria y señor Perfecto esas eran las familias que se fueron a vivir al cerro, de allí cuando se forma, antes fue un pueblo grande había haciendas, sólo nos quedó una virgen, mi papá, mis abuelos tuvieron 11 hijos, tomaron esposas de otros lugares, la otra familia tuvo siete hijos, los únicos que se quedaron a poblar fueron dos, hubo crimen y mataron a los demás y las esposas se fueron para San Lucas, otra para Santa Ana y quedó una viuda que se quedó acá y el señor que se quedó echando raíz, el señor Norberto de los otros Reyes, una vez establecidos, ya viene un señor que viene de San Juan Zatixtla, viene con su familia y empiezan a poblar la comunidad los Cortez y viene otra señora Castillo y nacen los hijos Castillo y son los tres apellidos que hay, Reyes, Cortez y Castillo, mi papá es primera generación, yo soy segunda generación y mis hijos son tercera generación, y de allí para abajo, mi papá es de los más viejos. [...] [comisaria comunal, San Juan Raya, 2019, entrevista].

Ya en el siglo XX, poco después de la revolución, dos de esas familias regresaron al pueblo, a ellas se le sumó una familia más, por lo que hoy, el pueblo de San Juan Raya se encuentra habitado principalmente por tres familias y sus descendientes: los Cortez, los Hernández y los Castillo.

En San Juan Raya la relación con el patrimonio paleontológico y natural ha marcado la vida de sus habitantes. Antes de que se declarara como Zona de Reserva y Patrimonio, la gente se dedicaba a la agricultura,

la ganadería, el corte de yuca, leña y candelilla, hoy pocos pueden hacerlo ya que está prohibido el corte y el pastoreo, ello ha creado varios problemas comunitarios. También, antes la gente intercambiaba los fósiles por ropa, comida, incluso por dulces, con los pocos extranjeros que llegaban a la comunidad para hacer investigación. Para los habitantes las “piedras”, como les llaman a los fósiles, les daba para comer.

El año de 1990 es emblemático para la población de San Juan, ya que en ese año llegan “judiciales” a la comunidad y arrestan a algunos de los pobladores por vender los fósiles. A partir de ese momento la percepción sobre los fósiles cambia; cuentan que desde el arresto la gente comenzó a deshacerse de los fósiles que guardaban en sus casas:

[...] aquí no había luz, no había radio, ni periódico ni nada de esto, entonces no te podías informar de las leyes ni de las noticias, entonces en esa ocasión en la tarde cuando vinieron estas personas, la gente se acercó comúnmente a ofrecer sus fósiles a la gente y por eso fue que agarraron a dos personas de la comunidad, los detuvieron y se los llevaron, y pues la gente se asustó bastante, como no se identificaron ni nada pues este, pues andaban todos bien asustados, al principio, pues uno como niño, como chamaco, pues le hace caso a sus papás, de hecho ellos nos dijeron, pues van a venir unas personas hay que irse para el campo, porque van a venir de nuevo por más gente [...] ya después de eso la gente dijo pues si fue por los fósiles pues ya no queremos gente acá extraña que venga a ver los fósiles, mis papás de allí no dijeron pues vayan a tirar los fósiles, teníamos unos muy bonitos, colectábamos unos muy bonitos, porque a veces cuando llueve vas y caminas y encuentras muchos fósiles, de hecho coleccionas los más bonitos en tu casa, y esa vez nos dijeron, no pues al otro día, pues hay que enterrar los fósiles [vecino de San Juan Raya, junio, 2019, entrevista].

En 1994, la población junto con personas del Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE) realiza un proyecto para hacer un museo, después de pláticas y reuniones, se forma el comité de museos comunitarios, se pide a la población donar los fósiles que guardaban en sus casas para exponerlos en el museo; al principio los fósiles fueron expuestos en el piso de un cuarto. Una vez logrado el museo, la población de San Juan se plantea un proyecto ecoturístico, con recorridos en el área protegida donde se encuentran los fósiles. En 1996 el INAH concede el registro para abrir el museo y exponer los fósiles, también en este año inauguran dos rutas o recorridos por la zona para los turistas e investigadores, llamadas la ruta de los “Corales” y de las “Turritelas”. Los jóvenes guías comenzaron a asesorarse sobre la fauna del lugar con un biólogo de la UNAM. Para 1998 decretan a la región como

Reserva de la Biósfera, lo que inquieta a la gente de San Juan Raya, ya que con el decreto vienen también una serie de prohibiciones de las actividades productivas, entre las cuales destacan la restricción del corte de la leña, el pastoreo del ganado, la prohibición del corte de yuca, también, se prohíbe hacer escombro para la construcción de casas. Prohibir y restringir las actividades productivas de los sanjuanenses es un problema que todavía no ha encontrado solución. No obstante, los jóvenes son los que más alientan a que el proyecto de los recorridos turísticos siga avanzando y sea la vía del desarrollo económico de su comunidad; uno de los jóvenes guías y autoridad de la comunidad cuenta que:

Este proyecto de los recorridos y de ecoturismo funcionó porque comenzó con la ayuda de la comunidad, con el proceso organizativo interno. Sobre todo, con las faenas, sí nos costó bastante [...] la otra parte que ayudó son los atractivos, los fósiles, las huellas de los dinosaurios y el complemento de la Reserva de la Biósfera [inspector auxiliar municipal, San Juan Raya, junio, 2019, entrevista].

Los jóvenes de la comunidad están comprometidos con el proyecto ecoturístico mientras la gente adulta se ha visto muy afectada en sus actividades productivas desde que la zona se decretó como Reserva de la Biosfera, como mencionan las autoridades:

En el proceso ya se vienen dando como un conflicto interno, Reserva, conservación, prohibición, fuerte muy fuerte con amenazas, gente de la misma comunidad, entonces sí hubo enfrentamientos, el núcleo comunal fue cediendo, fue cediendo, pero aún hay gente que no acepta todavía, hay gente que no es consciente del lugar en dónde estamos, aún quiere seguir haciendo lo que hacía antes, porque estamos en un campo, la gente estaba acostumbrada a vivir del campo, mi padre por ejemplo, mi padre tiene 80 años y él está “por qué no puedo cortar leña”, “por qué esto, por qué lo otro”, “si yo viví de acá” [...], y entonces hay gente que le cuesta un poquito de trabajo, y hay gente que es ganadero por ejemplo, “pero por qué yo le voy a bajar a mis reses” dice, “por qué si yo de eso vivo”. Entonces nuestro plan de trabajo en este sentido es hacer un plan de pastoreo, disminuir cabras, disminuir reses, no prohibir porque en realidad es parte de la sustentabilidad de la comunidad, porque si todos nos dedicamos al turismo no nos da para vivir [comisaria comunal, San Juan Raya, 2019, entrevista].

Otros de los problemas que mencionan las autoridades es que no los consultaron cuando firmaron para declarar la región como patrimonio de la humanidad, como lo explica la comisaria comunal:

La gente de Zapotitlán estuvo amotinada y no dejaron bajar al presidente, no dejaron que se parara el helicóptero, fueron con camionetas y todo, porque no querían que firmara el papel para que fuera patrimonio de la humanidad, la cuestión es que esto se hizo en la capital, y aquí vino la noticia nada más por parte de la Reserva, y nos dijeron, saben que ya somos patrimonio de la humanidad. Todo ha sido así de la manera impositiva, nada ha sido en diálogo, todo ha sido impositivo, impositivo, impositivo, y eso es lo que ha generado conflictos, conflictos entre autoridades, conflicto entre la gente [comisaria comunal, San Juan Raya, 2019, entrevista].

Al platicar con las autoridades se pudo observar que han hecho varios proyectos que no sólo incluyen las cuestiones relacionadas con el ecoturismo, programas cuya intención es dar solución a los problemas que atañen a los comuneros, como lo referente al abastecimiento de agua, producción, y conservación de especies de flora y fauna. Las autoridades tratan de ver las posibles soluciones para los problemas que se presentan en cuanto a la producción, no obstante, pareciera que mientras se propone una nueva forma para, por ejemplo, disminuir las cabezas de ganado y que no depreden el área protegida, sale un nuevo asunto que atender como el corte y venta ilegal de agave que recién comienza, sobre todo por el auge comercial que esta monocotiledónea ha adquirido en los mercados nacionales y extranjeros.

REFLEXIONES FINALES

Lo que tenemos en la zona de estudio es patrimonio tangible e intangible, arqueológico, paleontológico, también se tiene patrimonio natural, es decir, con formaciones físicas, biológicas y geológicas excepcionales; hábitats de especies animales y vegetales amenazadas, zonas que tienen un valor científico, de conservación; estos patrimonios proveen a las comunidades de estudio de una identidad, de allí la importancia de preservar, defender y asegurar sus territorios y espacios comunitarios, pero también hacen el panorama más complejo para sus habitantes.

Lo que destaca en los casos expuestos es que existe una apropiación del discurso patrimonial, con esto me refiero al proceso mediante el cual los pueblos hacen suyo, utilizan y resignifican el discurso patrimonial, en otras palabras, lo patrimonializan en recurso estratégico para validar su identidad, los museos comunitarios son un ejemplo de esta validación identitaria. En dicho contexto, el bien arqueológico no es el único en convertirse en patrimonio, también sucede con el material paleontológico,

el caso de San Juan Raya y Santa Ana sirven de ejemplo. Para los habitantes de estas comunidades, los bienes paleontológicos son considerados como patrimonio, aunque en la legislación sobre patrimonio cultural no esté estipulado como tal.⁵ De esta forma, los bienes paleontológicos también se convierten en patrimonio, se patrimonializan, es decir que atraviesan un proceso en el cual se constituyen como patrimonio, se asumen y usan como tal. En la Mixteca poblana este proceso de patrimonialización se consolidó recientemente con la promulgación de área protegida, reserva de la biósfera y patrimonio mixto de la humanidad, sin embargo, en el contexto de las comunidades este discurso fue apropiado de forma diferenciada, en algunas de ellas (el caso de Santa Ana) hay una apropiación desde lo étnico y de reclamación de los bienes tanto arqueológicos como paleontológicos como parte de su identidad y acervo histórico; en San Juan Raya la apropiación es comunitaria y atiende a los bienes paleontológicos y naturales, pero, en ambos casos los pobladores aluden a la apropiación como parte de su acervo cultural. Cito a la autoridad comunal de San Juan Raya:

Quando le empezamos hablar a la gente de la gran importancia que tiene la naturaleza, que somos privilegiados por estar en esta tierra, de tener lo que tenemos, que no en todos los lugares están las huellas de los dinosaurios, que no en todos los lugares están las cactáceas que tenemos, que no en todos los lugares están los fósiles, todo lo que tenemos no está en todos los lugares, entonces si nosotros estamos en una localidad turística, bueno, pues nosotros aprendemos a vivir con ello y a vivir de ello [comisaria comunal, San Juan Raya, 2019, entrevista].

Por otro lado, la prohibición del acceso a los recursos naturales para uso de los habitantes de San Juan Raya ha derivado en problemas que no alcanzaron solución. Los esfuerzos realizados por la propia comunidad para preservar la biodiversidad mediante el establecimiento del área protegida provocan una mayor fragmentación, graves conflictos y usos ilegales, como la venta clandestina del agave, que a largo plazo en lugar de proteger lo que se muestra es la pérdida de los recursos [Poteete *et al.* 2012: 112].

⁵ La discusión sobre si los bienes paleontológicos son un patrimonio tiene sus antecedentes en 1998, ya entonces se discutía en establecer una ley sobre los fósiles como un "patrimonio paleontológico de la nación [que] se compone de innumerables vestigios o restos fósiles de seres orgánicos que habitaron el territorio nacional en épocas pretéritas y constituye una fuente de conocimiento y riqueza tanto del punto de vista científico como desde el punto de vista económico." Ver *Diario de los Debates de la Cámara de Senadores* 16-04-98. Se puede consultar en <<https://www.senado.gob.mx>>.

Mientras que en Cantera de Tlayúa los bienes paleontológicos se han desarrollado con experiencia académica y avances en el conocimiento de los ejemplares que se encuentran allí, esto ha sido posible porque el bien paleontológico es patrimonio, su importancia se ha desarrollado por la familia Aranguthy, quienes comenzaron a trabajar desde las décadas de 1940 y 1950 con biólogos y paleontólogos extranjeros y nacionales, del Instituto de Geología de la UNAM, aunque este caso sea familiar, los Aranguthy han sabido establecer relaciones con instituciones como el Banco Mundial, para obtener recursos y mantener el proyecto de rescate de los bienes paleontológicos y del Museo Regional de Tlayúa.

Con la promulgación de las leyes de derechos y cultura indígenas en varios estados de México,⁶ es cuando comienza a hablarse en un sentido político del “patrimonio indígena”, produciéndose una fragmentación del “patrimonio nacional”, aunque no por ello se reconoce a estos grupos como dueños del patrimonio existente en el territorio que ocupan, lo que en las comunidades de la Mixteca poblana comienza a tener algunas divergencias, sobre todo, en lo que atañe al uso de la tierra donde se hallan los fósiles.⁷ El

⁶ Por mencionar algunas: Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Baja California, Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Hidalgo, Ley de Derechos, Cultura y Desarrollo de los Pueblos y comunidades Indígenas del Estado de Puebla. Éstas se pueden consultar a través de la página <cndh.org.mx>.

⁷ “Históricamente y a pesar de la amplia tradición en paleontología en cuanto al desarrollo de colecciones científicas, las leyes y reglamentos relacionados con el patrimonio paleontológico no habían tenido el fundamento ni la consistencia jurídica que sustentara su protección, debido a que, de 1927 a 1965, este patrimonio había estado, aunque en ocasiones sólo implícitamente, bajo la custodia de algunas instituciones gubernamentales que, a lo largo de la historia reciente del país, se han encargado de diversos aspectos de la cultura en México (Secretaría de Industria y Fomento, Agricultura y Fomento Secretaría de Educación Pública). Los antecedentes más concretos se sitúan en 1970, cuando se publica la Ley Federal del Patrimonio Cultural de la Nación, dentro de la cual se incluía el material paleontológico. Tal vez por vez primera, de manera explícita y formal. Es hasta 1986 que se publica un decreto presidencial donde se reforma la Ley Orgánica del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), con la adición del artículo 28 bis. De esta forma, el patrimonio paleontológico queda bajo la jurisdicción absoluta de la Secretaría de Educación Pública (SEP) a través del propio INAH. Para tratar de entender, normar criterios sobre estos aspectos y poder legislar salvaguardando, por otro lado, las leyes mexicanas que conceden el régimen de propiedad privada para la superficie de un terreno pero no para el subsuelo, en 1994 el INAH constituye el Consejo Nacional de Paleontología, con la idea de que un grupo multidisciplinario e interinstitucional pudiera llegar a un acuerdo sobre qué, cómo y por qué legislar todos estos aspectos” [Carreño et al. 2005: 141]. El consejo lo integran la UNAM cuya responsabilidad la tendría el Instituto de Geología, quien tendría bajo su protección la Colección Nacional de Paleontología,

objetivo de este trabajo es destacar y cuestionar de las leyes en materia de derechos culturales indígenas, así como en las convenciones y leyes sobre el patrimonio cultural es ¿quién decide qué y de quién es el patrimonio? Sabemos que este concepto ha nacido desde las instituciones, que han sido las que han dado un valor de carácter nacional al patrimonio, pero es claro que el concepto no tiene los mismos atributos para las personas de las comunidades que viven día con día con dicho patrimonio.

El *espacio comunitario* es una construcción en continuo proceso, cuyos elementos definitorios hablan de la identidad de quienes lo habitan [Lerma 2011]. Cada pueblo debería poder decidir por sí mismo los aspectos tangibles e intangibles que constituyen su patrimonio.⁸ En las comunidades estudiadas se puede encontrar este patrimonio en un cúmulo de conocimientos y técnicas que se han transmitido de generación en generación, y que se componen de tradiciones orales, rituales, actos festivos, conocimientos y prácticas relativos a la naturaleza y al universo, además de saberes y técnicas vinculados a la artesanía y medicina tradicional, de bienes paleontológicos, arqueológicos y naturales, patrimonio que es integrador, representativo de una comunidad específica.⁹ Ciertamente como lo establece la UNESCO, los pueblos son portadores de cultura, ellos la reproducen, la transmiten, la transforman, la crean además de ser practicantes, creadores y guardianes del patrimonio.¹⁰ No obstante, en la realidad no hay tal claridad, aunque en los lineamientos de las convenciones de 2003 y 2005 de la UNESCO se establece y reitera la importancia de la participación de los miembros de

la Universidad Autónoma de Baja California, el Instituto Politécnico Nacional (IPN), la Universidad Autónoma de Nuevo León, el Instituto Mexicano del Petróleo y la Sociedad Mexicana de Paleontología.

⁸ Ya en la ley de Derechos, Cultura y Desarrollo de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Puebla, en su artículo 4, inciso 1, destaca la autonomía de los pueblos a un territorio indígena (artículo 4, incisos VIII y XII), y de derechos de uso y disfrute de los recursos naturales y turísticos disponibles en su territorio (artículo 45).

⁹ Como lo indica el artículo 2: *Definiciones*, de la Convención para Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO (París, 17 de octubre de 2003: 3).

¹⁰ Como lo indica el glosario de términos de la UNESCO, que se logró elaborar por la Comisión Nacional Holandesa del 10 al 12 de junio de 2002 [UNESCO, Norilo Aikawa, 2002]. Como lo mencionan Villaseñor y Zolla “es evidente que hablar de un *patrimonio inmaterial de México* no reconoce de manera explícita a los portadores de cultura como los dueños legítimos de sus manifestaciones culturales, ni tampoco contribuye al entendimiento de dichas prácticas con derechos culturales que deben ser respetados en todas sus dimensiones. A pesar del discurso oficial sobre el carácter pluricultural de la nación (refrendado por la Constitución), el discurso patrimonialista que prevalece en México continúa dominado por la idea tradicional y nacionalista de la existencia de una sola expresión de la cultura nacional [Villaseñor *et al.* 2012: 80].

las comunidades no existe una claridad respecto a su papel en la toma de decisiones sobre lo que es o no considerado como patrimonio. El patrimonio se sigue conceptualizando de la manera institucional y tradicional en el que destacan los atributos de lo “hermoso, grandioso, auténtico y nacional” [Villaseñor *et al.* 2012: 75].

Por supuesto que es importante que las comunidades participen en la toma de decisiones, hoy existen algunas propuestas de esa participación y del diálogo que pueden tener los pueblos con los académicos, sobre todo con los antropólogos sociales, etnólogos y paleontólogos; en algunos casos estos diálogos han tenido resultados favorables para las comunidades, aquí se habló de algunos de ellos pero en el campo mexicano encontramos varios más [Hernández *et al.* 2017] finalmente, pese a todas las adversidades, en las comunidades se discute, se llega a acuerdos y se analizan las acciones que beneficien a toda la comunidad, hoy los pueblos tienen grandes retos y definitivamente se enfrentan a nuevas realidades en su relación con el patrimonio.

REFERENCIAS

Alvarado Ortega, Jesús

2012 La Cantera Tlayúa. Un sitio paleontológico extraordinario. *Arqueología Mexicana* 117, septiembre-octubre: 80-87.

2019 Tlayúa. Un proyecto paleontológico emblemático de Puebla. *Spinor. Dos facetas, información y divulgación un solo objetivo, comunicar*, 9 (7), marzo-abril: 14-18.

Applegate, Shelton Pleasants, Luis Espinosa-Arrubarena y Pompeyo López Neri

1984 *Las calizas litográficas de la Cantera Tlayúa en Tepexi de Rodríguez Puebla, México*. Sociedad Geológica Mexicana. México.

Boege, Eckart

2008 *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. INAH-CDI. México.

Carreño Ana Luisa y Marisol Montellano-Ballesteros

2005 La paleontología mexicana; pasado, presente y futuro. *Boletín de la Sociedad Geológica Mexicana. Volumen Conmemorativo del Centenario. Aspectos Históricos de la Geología en México*, 1 (2): 137-147.

Cottom, Bolfy

2001 Patrimonio Cultural Nacional: el marco jurídico y conceptual. *Derecho y Cultura, otoño*: 79-107.

Gámez Espinosa, Alejandra

2001 *Popolocas. Pueblos indígenas del México Contemporáneo*. CDI. México.

Hernández León Ixel y Federico Gerardo Zúñiga Bravo

2017 Patrimonio cultural y desarrollo comunitario. Desafíos para la gestión. *Boletín. Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C. La patrimonialización ¿un nuevo paradigma?:* 101-107.

Jofré Poblete, Daniela

2003 Una propuesta de acercamiento al patrimonio arqueológico de la comunidad de Belén (región de Tarapacá, Chile). *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 35 (2): 327-335.

Lerma Rodríguez, Enriqueta

2011 *El Nido heredado. Estudio sobre cosmovisión, espacio y ciclo ritual de la Tribu Yaqui*, tesis de doctorado, Posgrado en Antropología Social. FFYL-IIA-UNAM. México.

Machuca, Jesús Antonio

2003 Notas sobre el patrimonio cultural intangible. Patrimonio cultural (unidad de significado y materia). *Cuaderno de Antropología 2. Patrimonio Cultural*, marzo: 2-35.

Ostrom, Elinor

2000 *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. UNAM-CRIM-FCE. México.

Pérez Ruiz, Maya Lorena

1998 Construcción e investigación del patrimonio cultural. Retos en los museos contemporáneos. *Alteridades*, 8 (16), julio-diciembre: 95-113.

Pérez Ruiz, Maya Lorena y Antonio Machuca

2017 La patrimonialización ¿un nuevo paradigma? *Boletín. Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C. La patrimonialización ¿un nuevo paradigma?:* 5-14.

Poteete Amy, Marco Janssen y Elinor Ostrom

2012 *Trabajar juntos. Acción colectiva, bienes comunes y múltiples métodos en la práctica*. UNAM-CIICH-CRIM-FCPYS-FE-III-IIS-PUMA. México.

Sánchez Gaona, Laura

2012 Legislación Mexicana de Patrimonio Cultural. *Cuadernos Electrónicos No.- 8 Derechos Culturales: 57-74*.

Trigger, Bruce

1992 *Historia del Pensamiento Arqueológico*. Editorial Crítica. Barcelona.

Vargas, Ernesto (ed.)

1989 *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*. UNAM. México.

Villaseñor Isabel y Alonso Emiliano Zolla Márquez

2012 Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura. *Cultura y Representaciones Sociales*. 6 (12): 71-101.

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

2003 *Convención para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, París, 17 de octubre, <es.unesco.org>.

REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

<<https://www.senado.gob.mx>>.

<cndh.org.mx>.

<es.unesco.org>.

<<http://www.sumyem.unam.mx/museo-regional-mixteco-tlayua.html>>.

<<https://masmuseosrd.sdi.unam.mx/2020/11/07/museos-y-espacios-museograficos/>>.

<<https://masmuseosrd.sdi.unam.mx/numero-2/>>.

Estudio paleopatológico de las treponematosis en México: una revisión

Feliana Muñoz Reyes*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Lourdes Márquez Morfín**

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *Numerosos casos de treponematosis están documentados en series esqueléticas alrededor del mundo y existe evidencia indiscutible de su presencia en sitios arqueológicos en México. Sin embargo, la mayoría de las lesiones causadas por treponematosis son inespecíficas, dificultando su diagnóstico. Con miras a contribuir a la investigación relacionada a su origen y distribución global, se evaluaron 11 publicaciones de series esqueléticas de época prehispánica y colonial en México que confirman lesiones por treponematosis, para estimar la confiabilidad del diagnóstico. La metodología se basó en el análisis de características históricas, clínicas y paleopatológicas para identificar sistemas de descripción y clasificación de lesiones, utilizando criterios osteopatológicos discriminantes basados en la propuesta de Harper. El análisis confirma la presencia de treponematosis en México antes de 1493 en variantes no venéreas y de sífilis en épocas posteriores. Asimismo, demuestra el uso de indicadores inespecíficos, terminología no estandarizada para la descripción de lesiones y ausencia de descripción metodológica, dificultando la interpretación y comparación entre series esqueléticas.*

PALABRAS CLAVE: *treponematosis, sífilis, México, paleopatología, bioarqueología.*

Paleopathological study of treponematoses in Mexico: a review

ABSTRACT: *Numerous cases of treponematosis are documented in skeletal series around the world and there is indisputable evidence of its presence at archaeological sites in Mexico. However, most lesions caused by treponematosis are nonspecific, making their diagnosis difficult. With a view to*

* felkuh@gmail.com

** rlmorfin@gmail.com

contributing to research related to its origin and global distribution, 11 publications of skeletal series from pre-Hispanic and Colonial times in Mexico (which confirm treponematoses lesions), were evaluated to estimate the reliability of the diagnosis. The methodology was based on the analysis of historical, clinical and paleopathological characteristics to identify systems for the description and classification of lesions, using discriminating osteopathological criteria based on Harper's proposal. The analysis confirms the presence of treponematoses in Mexico prior to 1493 in non-venereal variants and of syphilis in later times. Likewise, it demonstrates the use of nonspecific indicators, non-standardized terminology for the description of lesions, and the absence of a methodological description, thereby making interpretation and comparison between skeletal series difficult.

KEYWORDS: *Treponematoses, syphilis, Mexico, paleopathology, bioarchaeology.*

INTRODUCCIÓN

Durante más de 500 años ha existido controversia en cuanto al origen y distribución global de la sífilis venérea y otras treponematoses causadas por la espiroqueta *Treponema pallidum* y sus subespecies. Esta discusión ha resultado en la postulación de tres teorías que intentan explicar tanto el origen como la distribución de estas enfermedades, con especial énfasis en la sífilis venérea por tratarse de una enfermedad que pudo llegar a ser debilitante y deformante, presente en mayor medida en épocas anteriores al descubrimiento de los antibióticos [Harper *et al.* 2008; Ortner 2003]: a) Colombina [Crosby 1969; Goff 1967; Harrison 1959]; b) Precolombina [Hackett 1963; Hudson 1961; Steinbock 1976], y c) Unitaria [Hudson 1961].

De estas cuatro enfermedades conocidas como pinta, bejel, *yaws* y sífilis,¹ únicamente el bejel, el *yaws* y la sífilis venérea presentan manifestaciones terciarias en hueso [Aufderheide 1998]. La sífilis venérea, llamada “la gran imitadora” por el médico canadiense Sir William Osler, ha sido la más controversial por tratarse de una enfermedad de transmisión sexual, y porque sus características clínicas y las alteraciones óseas que se presentan en etapas tardías de la enfermedad se asemejan a las de otras enfermedades como la tuberculosis, la lepra, la osteomielitis y la enfermedad de Paget. Es por esto que su diagnóstico basado únicamente en lesiones óseas aisladas en colecciones esqueléticas no se ha podido realizar con certeza [Hackett 1976]. Este problema metodológico ha generado en sí un largo debate acerca de la posibilidad de diferenciar las lesiones óseas y clasificarlas con el

¹ Pinta (*Treponema pallidum carateum*), sífilis endémica o bejel (*Treponema pallidum endemicum*), *yaws*, frambesia o pian (*Treponema pallidum pertenue*) y sífilis venérea (*Treponema pallidum pallidum*). [Aufderheide 1998: 154].

fin de establecer diagnósticos diferenciales con otras enfermedades infecciosas, así como entre los distintos tipos de treponematosi. El primero en describir las lesiones características de las treponematosi para su análisis osteopatológico fue Hackett [1976], quien basó su metodología en el análisis de las lesiones presentes en cráneo así como sus estadios, a las que denominó *caries sicca* y posteriormente presentó la descripción en huesos largos así como su progresión; sin embargo, su metodología no distingue entre las distintas variantes de la enfermedad.

Como alternativa a la metodología de Hackett, aparecieron dos nuevas formas de análisis que se utilizaron en series esqueléticas de Estados Unidos para aproximarse a la diferenciación osteopatológica entre los tres síndromes: a) Steinbock [1976] y b) Rothschild y Rothschild [1995]. Sin embargo, ambas omiten los diagnósticos diferenciales con respecto de otras enfermedades infecciosas con manifestaciones similares. Estas propuestas metodológicas son las más utilizadas para el abordaje de las treponematosi y en México se han usado para el análisis de algunas colecciones coloniales como las provenientes del Hospital de San Juan de Dios [Márquez *et al.* 2015], la Catedral Metropolitana [Jaén *et al.* 1995; Márquez 1984] y del Hospital Real de San José de los Naturales [Del Castillo 2000; Espinosa 2006; Márquez 2015]; así como para el análisis de series esqueléticas prehispánicas [Hernández 2012; Jaén *et al.* 1990; Mansilla *et al.* 2000; Molto 1993]. Estos reportes confirman la presencia de treponematosi antes y después del contacto en el territorio mexicano, respaldando las crónicas y revisiones históricas [Malvido 1993; Mandujano *et al.* 2003; Muriel, 1991] que describen a la sífilis venérea como una pesada carga social, así como un grave problema de salud pública a partir del siglo XVI, exponiendo a la población más vulnerable como lo eran los jóvenes y las prostitutas [Márquez *et al.* 2015], , tanto a la crítica social como a la aflicción de una enfermedad que podía incluso llegar a ser desfigurante e incapacitante.

Para lograr un diagnóstico diferencial más confiable, estas metodologías requieren trabajo adicional, tal como el que se ha llevado a cabo mediante el abordaje por análisis molecular [De Melo *et al.* 2010; Gray *et al.* 2006; Mulligan *et al.* 2008] y la paleohistopatología [Schultz 2001; Hunnius *et al.* 2006] que proveen evaluaciones más precisas tanto para el diagnóstico, como para valorar la forma en la que dichas enfermedades afectan al hueso. Los distintos modelos y abordajes para el estudio de las treponematosi han considerado tanto evidencias osteopatológicas como moleculares, paleohistopatológicas, culturales e históricas diversas, ayudando a sustentar las teorías sobre el origen y distribución de estas enfermedades en distintas épocas y áreas geográficas; sin embargo, hasta ahora no se ha desarrollado

una propuesta metodológica que presente criterios estandarizados para un diagnóstico confiable [Harper *et al.* 2011; Muñoz 2016].

ANTECEDENTES

Teorías del origen y distribución geográfica de las treponematosis

Existen tres principales teorías que intentan explicar la historia evolutiva de la espiroqueta causante de la sífilis venérea (*Treponema pallidum pallidum*). La hipótesis Colombina propone que la sífilis fue llevada a Europa después del descubrimiento de América, teoría que es una de las más aceptadas debido al rápido esparcimiento y posterior epidemia de sífilis en Europa después del regreso de Colón a Barcelona, España en 1493, desatándose en la ciudad cuando se organizaba el segundo viaje. La teoría de que los navegantes de Colón contrajeron la enfermedad en el Nuevo Mundo llevándola hacia el Viejo Mundo se hizo popular en la literatura médica de la época y gracias a la *Crónica de las Indias* de Fernández de Oviedo (1547) [Crosby 1969; Goff 1967; Harrison 1959]. Al contrario de la hipótesis Colombina, la Precolombina propone que fue llevada a América desde Europa por los primeros marineros de Colón [Hackett 1963; Hudson 1961; Steinbock 1976]. De acuerdo con esta teoría y a las crónicas históricas, la emergencia de una nueva enfermedad virulenta durante el siglo xv puede atribuirse tanto al incremento en la virulencia, así como en la mayor capacidad de reconocimiento de la enfermedad por la comunidad médica. Por otro lado, una propuesta biocultural propone que la variante venérea evolucionó a partir del intercambio cultural, los cambios sociales y medioambientales experimentados desde el Pleistoceno tales como un aumento en la densidad poblacional y la urbanización [Brothwell 1993; Cockburn 1961; Hackett 1963]. Y por último la teoría Unitaria que propone que la sífilis afectó a distintas poblaciones humanas desde la antigüedad, manifestándose como cuatro distintas expresiones de una misma enfermedad “altamente flexible”, con la variante venérea como el resultado de la mejora en las medidas de higiene y vestido, imposibilitando la transmisión de piel a piel de las variantes no venérea [Hudson 1961], sin embargo, esta teoría ha sido debatida y criticada a partir de trabajos en genética [Mulligan *et al.* 2008] que han identificado distintas subespecies de la espiroqueta.

Lesiones óseas y diagnóstico

El diagnóstico osteopatológico de la sífilis y otras treponematosis tiene su origen en el diagnóstico médico clínico y puede basarse firmemente en las manifestaciones clínicas conocidas de dichas enfermedades; es aquí donde

radica la importancia de comprender las enfermedades que el individuo padeció en vida, para comprender las manifestaciones óseas que se hacen evidentes en las series esqueléticas. El curso de la enfermedad se divide en tres etapas: primaria, secundaria y terciaria. Durante todas las etapas hay diseminación hematógena² y linfática³ de la bacteria, causando inflamación localizada y sistémica. Sin embargo, las lesiones óseas sólo se manifiestan durante la etapa terciaria de la enfermedad, presente en la era preantibiótica únicamente en 33% de los individuos afectados, de los cuales solamente entre el 10% y el 20% presentaban manifestaciones óseas [Fauci *et al.* 2009; Steinbock 1976]. Los cambios óseos en etapas primarias de la enfermedad son raros o inexistentes, sin embargo, durante la etapa secundaria puede haber manifestaciones de dolor articular sin destrucción del tejido, manifestándose los cambios más importantes durante la etapa terciaria, después de una latencia de dos hasta 20 años [Waldron 2009].

Las lesiones en etapa terciaria suelen aparecer de manera sistémica y bilateral, con predilección por distintos elementos óseos, aunque aquellas características de treponematosi se manifiestan principalmente en cráneo. Las manifestaciones más típicas son las lesiones denominadas “gommas” o “*gummas*”, localizadas en tejido blando y huesos, que se caracterizan por un área central de necrosis por coagulación rodeada de tejido fibroso [Rubin *et al.* 1994]. Las manifestaciones óseas se caracterizan por una excesiva respuesta osteoesclerótica⁴ a la infección, donde las lesiones más comunes son la destrucción gomatoso y la reacción osteoesclerótica perifocal, incluyendo el periostio y la superficie subyacente. La lesión característica en cráneo es denominada *caries sicca*, la cual inicia en el borde osteoperióstico, destruyendo parte de la tabla externa del diploe mediante granulación “sifilítica” [Aufderheide *et al.* 1998]. Los huesos más afectados en orden decreciente son las tibias, el hueso frontal, los parietales, la región naso-palatina, el esternón, la clavícula, el fémur, las vértebras, la fíbula, húmeros, ulnas, radios, y por último los huesos faciales que se ven afectados por lesiones destructivas, en aproximadamente un 10% a 20% de los casos [Powell *et al.* 2005; Steinbock 1976] (cuadro 1).

² **Diseminación hematógena:** que se disemina por la circulación o por la corriente sanguínea.

³ **Diseminación linfática:** que se disemina por los vasos linfáticos.

⁴ **Osteoesclerosis:** endurecimiento o densidad anormal del hueso.

Cuadro 1: Localización y distribución de lesiones en las treponematosis.

Síndrome	Sitios de lesión ósea	Distribución
Yaws (Secundaria)	Huesos largos de brazos y piernas; manos y pies; proceso nasal de la maxila.	Múltiple
Yaws (Terciaria)	Tibia, fibula, fémur, ulna son los más afectados; huesos del carpo y tarso; cráneo; escápula; esternón; articulaciones (menos común excepto en niños).	Simple
Combinadas	Tibia 46%; fibula 20%, fémur 13%, ulna 10%, húmero 9%, radio 7%, vértebras 5%, clavícula 4%, mano 4%, pie 4%, cráneo 3%, costillas 3%, pelvis 2%.	
Sífilis Endémica o Bejel (Secundaria)	Tibia (más común); dactilitis ^a (raro).	Múltiple
Sífilis Endémica o Bejel (Terciaria)	Tibia, fibula 67%; ulna, radio 18%; frontal 4%; manos, pies 4%; articulaciones 6% (rodilla es la más común); paladar, nariz (raro).	Usualmente Simple
Sífilis Congénita Temprana (0-2 años)	Rinitis 60%; lesiones óseas y articulares 17%.	Múltiple
Sífilis Congénita Tardía (+2 años)	Lesiones óseas y articulares 15-28%. En adultos hay arqueo tibial 4%, abombamiento craneal 87%, inflamación de clavícula 87%, nariz en silla de montar 73%.	Múltiple
Combinadas	Tibia, antebrazo, lesiones más comunes en fémur; dactilitis 16%.	Múltiple
Sífilis Venérea (Terciaria)	Lesiones más comunes en huesos largos; lesiones en cráneo y vértebras menos comunes; lesiones en articulaciones menos frecuentes.	Simple

*Fuente: Powell y Cook (2005; 12)

a) Dactilitis Destructiva: se debe a la aposición de hueso paralelo a la corteza ósea y a la resorción de la corteza original, dando una apariencia abombada y afectando principalmente a los metacarpos, metatarsos y falanges. Puede observarse más frecuentemente en individuos jóvenes que padecieron yaws y es menos frecuente encontrarlo como consecuencia de sífilis venérea terciaria (Steinbock, 1976; 143)

Materiales y métodos

La revisión crítica metodológica se basó en la búsqueda, revisión, análisis y clasificación de aquellas referentes a estudios de caso o poblacionales a partir de material osteológico que confirmaran la presencia de lesiones relacionadas a infecciones por treponema, ya sea en su forma venérea o no venérea, y que hubieran sido identificadas en series esqueléticas mexicanas. Se analizaron 11 publicaciones que reportaron treponematosi s en series esqueléticas de distintos sitios arqueológicos mexicanos que datan del 600 a. C. hasta el siglo XIX, utilizando los criterios propuestos por Harper y colaboradores [2011], quienes se basaron en los estándares para el diagnóstico de treponema en hueso seco descritos por Hackett [1976] y en las descripciones de Steinbock [1976] (cuadro 2).

Cuadro 2: Criterios de puntuación para treponematosi s.

Tabla de criterios de puntuación para treponematosi s *		
Categoría	Valor	Criterio
Diagnóstico: Treponematosi s adquirida	0	Lesiones consistentes con un proceso no asociado a treponematosi s (procesos tafonómicos, etiología no infecciosa, etc.)
	1	Lesiones consistentes con treponematosi s en uno o más segmentos óseos (periostitis, pseudo-deformación tibial, etc.)
	2	Lesiones sugestivas de treponematosi s en un solo segmento óseo [Características de Hackett (1976): nodos estriados y ensanchamiento; grueso ensanchamiento estriado y osteolisis; nodos rugosos y ensanchamiento en huesos largos]; o lesiones tipo caries sicca (hoyuelos agrupados, confluyentes, cavitaciones focales, etc.).
	3	Lesiones sugestivas de treponematosi s en varios segmentos óseos.
	4	Lesiones específicas de treponematosi s [Criterios de Hackett (1976): caries sicca en etapas 4-6 (cavitación serpinginosa, cavitación nodular y caries sicca) o nodos y ensanchamiento con cavitaciones superficiales en huesos largos] en un solo segmento óseo.
	5	Lesiones específicas de treponematosi s en varios segmentos óseos o en conjunto con la presencia de lesiones sugestivas de treponematosi s en otros segmentos óseos.
Diagnóstico: Sífilis Congénita	0	Lesiones consistentes con procesos no treponematosos (Procesos tafonómicos, etiología no infecciosa, etc.
	1	Lesiones consistentes con sífilis congénita (periostitis, arco palatino elevado, desproporción maxila/mandíbula, arqueamiento de la tibia).
	2	Lesiones sugestivas de sífilis congénita (Signo de Parrot, escápula acampanada, Molares de Mulberry/Fournier).
	3	Lesiones altamente sugestivas de sífilis congénita (Signo de Wimberger, incisivos de Hutchison, molares de Moon).

*Tomado de Muñoz Reyes (2016), Modificado de Harper, *et. al.* (2011).

Así como nos basamos en estos estándares para el diagnóstico de treponematosi, la determinación de un diagnóstico diferencial de lesiones que pueden presentarse de manera similar en otro tipo de procesos patológicos infecciosos, procesos neoplásicos, traumáticos, e incluso trastornos hereditarios, fue clave para el análisis de estos trabajos. Tanto la descripción como el diagnóstico más certero de las enfermedades que presentan huellas en los huesos, radica en la aplicación de diversas técnicas en colaboración con disciplinas como la medicina, la patología, y la radiología. Assis y colaboradores [2015] publicaron un resumen para realizar el diagnóstico diferencial entre lesiones óseas observadas tanto de manera macroscópica, radiológica e histopatológica, basándose en descripciones de numerosos autores. (Cuadro 3).

Resultados

El análisis de estos criterios y los resultados de la revisión se presentan en el cuadro 4, donde se enlistan las publicaciones a partir de la región, fechamiento, descripción de las lesiones presentadas en cada publicación, un breve análisis de la terminología utilizada y el modelo de análisis que se utilizó para realizar el diagnóstico, asimismo, se tomó en cuenta la propuesta de un diagnóstico diferencial y el contexto geográfico y social para cada población.

Cuadro 3: Características macroscópicas, radiológicas e histológicas consideradas para el diagnóstico diferencial entre lesiones óseas por treponematosis y otras enfermedades.

Patología	Características Macroscópicas	Características Radiológicas	Características Histológicas
Tuberculosis	<p>*Predilección por el esqueleto axial (columna vertebral) y articulaciones. *Columna vertebral: Formación de abscesos (>porción anterior de los cuerpos vertebrales), colapso vertebral - deformidad de Pott. *Articulaciones: lesiones difusas o localizadas (generalmente simétricas), erosión marginal de hueso subcondral, destrucción masiva articular, subluxación y anquilosis (en casos severos).</p> <p>*Lesiones craneales: origen en la tabla interna.</p> <p>*Predominancia de lesiones destructivas sobre las proliferativas.</p>	<p>*Áreas extensas de translucidez (cavernas tuberculosas) y osteopenia pronunciada.</p> <p>*Reacciones periostales (RP) y osteoesclerosis son poco comunes. Cuando se presentan, son focos solitarios (pocas veces múltiples) y muestran una apariencia sólida delgada o gruesa.</p>	<p>*Destrucción extensa del tejido esponjoso, con conservación de escasas trabéculas.</p> <p>*Respuesta osteoesclerótica reducida o ausente.</p>
Lepra	<p>*Predilección por huesos faciales y esqueleto apendicular distal. *Afectación ósea primaria (cráneo): síndrome rinomaxilar o "facies leprosa" - atrofia de la espina nasal anterior, retroceso el margen alveolar maxilar con posible pérdida antemortem de los incisivos, cambios inflamatorios en la superficie superior del paladar duro con adelgazamiento, cavitación o perforación. *Afectación ósea primaria y secundaria (tibia y peroné): depósito irregular de hueso en subperiostio (> en tercio distal de la diáfisis), estriación transversal prominente y surcos vasculares pueden atravesar los focos de reacción periostal.</p>	<p>*Destrucción ósea</p> <p>*Focos múltiples o solitarios de reacción periostal, que pueden observarse adelgazadas, engrosadas, o laminadas.</p>	<p>*Presencia de grenzstreifen (bandas rectas lineales) y de varias capas de deposición de hueso en un mismo lugar.</p>
Osteomielitis	<p>*Presencia de sequestra, deposición masiva de hueso sobre la superficie ósea (involucrum), con cavitaciones de dicha deposición.</p>	<p>*Áreas radiolúcidas dispersas que pueden contener sequestra ósea densa.</p> <p>*Focos de RP comúnmente solitarios, rara vez múltiples que pueden ser gruesos, y frecuentemente camuflados y ondulantes.</p>	<p>*Pérdida osteolítica de hueso y enormes reacciones osteoblásticas. *Presencia de pequeños focos de matriz ósea deteriorada dentro de la región de hueso compacto original, o en el área de deposición dentro de la cavidad medular. *Puede existir presencia de grenzstreifen y lagunas sinuosas. *Presencia de una separación evidente entre la neoformación de hueso periostal y el tejido cortical subyacente.</p>
Sifilis adquirida	<p>*Predilección (etapas tardías): tibia, bóveda craneal, huesos perinasionales, esternón, fémur, peroné, huesos del carpo y metacarpos. *Cráneo: gummata en bóveda craneal, especialmente en hueso frontal y lesiones estrelladas tipo <i>caries sicca</i>. *Huesos largos: periostitis proliferativa (neoformación subperiostal limitado a parte del eje o localización difusa, engrosamiento y deformación -tibia en sable), osteitis y osteoperiostitis (engrosamiento óseo con estrechamiento de la cavidad medular, especialmente en tibia y fémur), y formación de lesiones gomatosas.</p>	<p>*Presencia de esclerosis extensa y defectos osteolíticos (pequeños y/o grandes), claramente delineados y enmarcando la corteza. *Reacción periostal extensa con engrosamiento cortical (osteitis). Esclerosis densa con áreas de destrucción (formación de gummata). *Focos localizados o generalizados de reacción periostal ya sean delgados o gruesos, a menudo ondulantes y con espículas pequeñas o laminadas.</p>	<p>*Presencia de "polsters" (hueso laminar maduro que asemeja al hueso de ágata o fosilizado): neoformaciones de hueso en forma de almohadillas. *Presencia de grenzstreifen: fina o estrecha estructura lineal que representa la superficie externa del eje del hueso largo. *Presencia de lagunas sinuosas: localizadas entre el hueso cortical y la deposición periostal patológica.</p>
Sifilis congénita	<p>*Predilección (etapas tardías- de la infancia a la adultez - 5 a 20 años de edad): huesos largos, cráneo, y ocasionalmente los huesos faciales. *Cráneo: destrucción de los huesos nasales (nariz en silla de montar), gummata en la calota, y dientes de Hutchinson. *Huesos largos: osteoperiostitis hiperplásica (neoformación y engrosamiento de hueso fusiforme que compromete el tercio medio de las diáfisis. Proliferación endóstica con estrechamiento subsecuente de la cavidad medular), y osteomielitis gomatosas (los focos destructivos generalmente se localizan en los sitios donde se encuentra gummata).</p>	<p>*Las placas epifisarias se encuentran desvanecidas y parecen desprendidas de las metafisis. *Estriación trasversal de las metafisis, con lesiones destructivas que inicialmente involucran las esquinas de las metafisis. *Reacción periostal simétrica y generalizada que puede encontrarse engrosada o laminada.</p>	
Enfermedad de Paget	<p>*Predilección: esqueleto axial (p.e. Columna lumbar), cráneo, pelvis y fémur proximal. *Cráneo: parches de desmineralización (en etapas tempranas), engrosamiento de la bóveda craneal (en etapas tardías). *Vértebra: fracturas por compresión. *Huesos largos: arqueamiento verdadero de los huesos largos (anterior y/o lateral), coxa vara.</p>	<p>*Cráneo: osteoporosis circunscrita (etapas tempranas), lesiones en "motas de algodón" que varían en densidad. *Vértebra: pueden observarse relativa lucencia o transparencia o con densidad disminuida. Esclerosis de los márgenes vertebrales ("vértebra en marco"). *Huesos largos: Fisuras en "V" que se observan como radiolucencia (en etapas tempranas). Huesos anchos y engrosados (etapa de inactividad).</p>	<p>*Resorción inversa osteoclástica notable y patrón característico de mosaico: resorción ósea seguida de neoformación de hueso (en etapas tempranas). *Áreas irregulares de hueso laminar (etapas intermedias). *Hueso esclerótico con disminución de la vascularización (etapa de inactividad).</p>

*Modificado de Assis, S., Casimiro, S. y Alves Cardoso, F. (2015)

Cuadro 4: Casos reportados de treponematosi en México. Descripciones y análisis.

Sitio y País	Fecha	DTA	DSG	TTI	Descripción	Diagnóstico Diferencial y observaciones	Referencia
San Juan de Dios / México	s. XVII-XIX	5	0	Sifilis	Osario y nueve esqueletos con lesiones en cráneo iniciales y discretas, sin evidencia de <i>caries sicca</i> . Lesiones en paladar y huesos nasales en la mitad de la muestra. Tibia y fémur con niveles de afectación más altos, sobre todo en diáfisis, periostitis, crecimiento de placas sobre la corteza del hueso, engrosamiento, y osteoperiostitis difusa con esclerosis.	Diagnóstico a partir de severidad de la reacción periostal (explican a detalle criterios de severidad utilizados). Incluyen datos de lesiones probables de sifilis en cráneo sin <i>caries sicca</i> . Utilizan criterios de Hackett (1976) y distribución de Steinbock (1976). Mencionan diagnósticos diferenciales de treponematosi, pero no explica aquellos probables para cada serie.	Márquez y Meza (2015)
San José de los Naturales / México	s. XVII-XIX	4	0	Sifilis	8 esqueletos con lesiones características. 7 cráneos con lesiones asociadas a sifilis, la mayoría con <i>caries sicca</i> , otros con destrucción de región nasopalatina. 6 tibias, 5 fémures, 4 húmeros y 2 cúbitos con engrosamiento. El sitio de lesión más frecuente es la diáfisis. Individuo infantil, lesiones en fémur, engrosamiento fusiforme en tercio medio, depósito de hueso en endostio y estrechamiento de canal medular.	Descripción de lesiones a partir de la severidad de las mismas, explicando a detalle los criterios utilizados (Hackett, 1976).	Márquez y Meza (2015)
Catedral Metropolitana / México	s. XVII-XIX	N/A	0		Osario: se describen patologías en huesos largos, incluyendo aquellos con lesiones severas; tibias con mayor porcentaje de afectación severa, seguido fémur y peroné. Presenta tabla con porcentajes de incidencias y explica la imposibilidad de realizar comparaciones con otras colecciones por la diferencia en número de casos y a que no se saben los métodos utilizados ni se tiene la información de edad y sexo para los mismos en los estudios mencionados.	El estudio es un análisis de osteopatología diferencial, por lo que se exponen las distintas patologías a partir de imágenes fotográficas y radiográficas dentro de un mismo capítulo. Se explican las lesiones a partir de las propuestas de Steinbock (1976), no se cuenta con una descripción detallada de las mismas.	Márquez Morfín (1984)
Catedral Metropolitana / México	s. XVI	4	0	Sifilis	Cráneo con depresiones y salientes; radiológicamente: lesiones líticas en frontal y parietales. Esternón con engrosamiento; Rx: cambios trabeculares, zonas necrosadas. Claviculas engrosadas en diáfisis; Rx: cambios trabeculares, zonas necrosadas. Costillas: impresiones digitales; zonas osteoporóticas, y cambios trabeculares con sequestros internos grandes en ocho casos. Húmeros con engrosamiento; Rx: canal medular estrecho, zonas de necrosis y trabéculas agrandadas. Cúbitos con engrosamiento y sequestro en la parte media del derecho; Rx: ambos con estrechamiento de canal medular y zonas necróticas. Radio izquierdo con diáfisis engrosada; Rx: canal medular estrecho y sequestros. Fémur con diáfisis engrosada; Rx canal medular estrecho, zona de necrosis y sequestro interno.	Describe las lesiones a partir de las características de treponematosi, no explica posibles diagnósticos diferenciales.	Jaén, Baulista y Hernández (1995)
Iglesia de San Jerónimo / México	S. XVII - XVIII	0	3	Congénita	Infantil. Osteocondritis bilateral, osteomielitis diafisaria, osteitis y/o periostitis en huesos largos. Signo de Wimberger en ambas tibias. Cráneo con hidrocefalia y cambios periostales en bóveda; hipoplasia dental y alteraciones que concuerdan con incisivos de Hutchinson.	Descripción detallada de lesiones justificando con adecuada terminología. Se realizaron placas radiográficas disponibles y con descripción de los hallazgos.	Mansilla, J. y Pijoan C., (1995)
Las Palmas, Baja California / México	1150-1500 d.C.	3	0	No venérea/ no específica	Dos individuos subadultos con engrosamiento de tibias, focos líticos y osteoblásticos, estrechamiento medular y cambios en periostio; un individuo presentó lesiones en ambos húmeros y cúbitos. 3 individuos adultos; <i>caries sicca</i> en un individuo, ensanchamiento de tibia y afectación de ambos húmeros. Dos individuos con afectación de casi la totalidad del esqueleto, ensanchamiento de hh largos, placas periostales, estrechamiento medular en tibia y húmero, presencia de "tibia en sable".	Descripción detallada de lesiones por caso probable a partir de criterios de Hackett (1976). No relaciona las lesiones a otras patologías, no explica probables diagnóstico diferenciales, los refiere comprometidos debido a la falta de elementos óseos. Casos infantiles en los que las lesiones no pueden asociarse a una patología específica.	Molto, Joseph E. (1993)

Sitio y País	Fecha	DTA	DSG	TTI	Descripción	Diagnóstico Diferencial y observaciones	Referencia
Monte Cuevoso / México	No determinado	1	0	No específica	Húmeros, cúbitos y radios con ligeras periostitis. Tibias con reacción periostal, peronés con ligeras curvaturas de la diáfisis y periostitis en grado ligero.	Sin terminología estandarizada, utilizan distintos términos para describir la misma lesión. Diagnóstico a partir de depresiones, reacción periostal y segmentos afectados; no se indican los criterios ni el modelo en el que se basan. Descartan enfermedades sistémicas, no indican criterios ni enfermedades que se descartan como diagnóstico diferenciales.	Torres Sanders (2008)
La Candelaria / México	1100-1300 d.C. (Época Prehispánica)	4	0	Yaws	49 cráneos con evidencia de treponema, tres con evidencia de caries síca; afectación de región nasopalatina; reacción periostal incluyendo remodelación de tibia, deformación y "tibia en sable" en 6 casos. Subadultos afectados. Individuo infantil de aprox. tres años de edad a la muerte, presenta periostitis millimétrica difusa que afecta diáfisis de tibias, peronés, húmeros, radios y cúbitos; ambas tibias con arqueamiento y engrosamiento anterior, sin anomalías en piezas dentales.	Criterios diagnósticos basados en Hackett (1976), Ortner y Putschar (1985), Resnick y Niwayama (1995). No describen lesiones detalladamente, pero se describen las relevantes para el diagnóstico, se presenta prevalencia de lesiones en porcentajes. Análisis detallado de diagnósticos diferenciales para el individuo infantil que incluye enfermedades infecciosas, congénitas y nutricionales.	Mansilla, J. y Pijoan C., (2000)
Las Amilpas / México	1400-1600 d.C.	4	0	Yaws	Un individuo. Cráneo: áreas redondeadas con bordes escleróticos de aspecto osteolítico en regiones frontal y parietal. Mandíbula: áreas redondeadas y bordes escleróticos. Engrosamiento e irregularidad de superficie cortical de ambas clavículas. Engrosamiento cortical de húmeros en diáfisis con esclerosis trabecular, puntiforme y nodular. Fémures con engrosamiento cortical difuso y esclerosis medular difusa. Engrosamiento de las diáfisis, visible en proyecciones laterales de Rx, esclerosis medular y arqueamiento anteroposterior significativo. Peronés con hiperostosis cortical ligera y esclerosis medular.	Descripción detallada de lesiones con base en las descripciones de Ortner y Putschar (1985) y Hackett (1976). Indican diagnósticos diferenciales a partir de características macroscópicas de las lesiones y a partir de hallazgos radiográficos. Indican la posibilidad de coexistencia de otros padecimientos paralelos al desarrollo de la treponematosis.	Garza, I. y Ballesteros, A. (1999)
La Noria / México	1400-1523 d.C.	3	0	Yaws	50 individuos. 48 presentan lesiones infecciosas en diversos grados de severidad. 12 presentaron las lesiones más severas. Tabla con distribución de "lesiones asociadas a procesos infecciosos", no hay descripción de las lesiones, mención de periostitis en distintas zonas del esqueleto, presentan diagrama de la distribución de las lesiones y se compara con los diagramas de Steinbock (1976), asociando las lesiones a treponematosis (yaws) y a tuberculosis como diagnóstico diferencial. 7 individuos presentan "tibia en sable" y dos de ellos, subadultos, presentan daquilitis (sin descripción). 16 individuos con periostitis leve en tibias, y se explica como diagnóstico diferencial a procesos traumáticos, infecciones leves, y parasitosis.	Realiza diagnóstico a partir de la distribución de las lesiones y a partir de la severidad de la periostitis. No hay descripciones de las lesiones, sin mención de bilateralidad. Describe probabilidad de diagnóstico diferencial a partir de la severidad, distribución y tipo de lesiones, así como a partir del estudio arqueológico e histórico.	Hernández Espinoza, Patricia (2012)
Atoyac / México	600-1100 d.C.	3	0	Sifilis	Individuo adulto. Lesiones osteolíticas, focos localizados: clavícula izquierda, esternón, hueso navicular de mano derecha; mano izquierda: metacarpo, falanges proximales, falanges mediales; axis, cuerpo de 1a, 2a y 3a vértebras torácicas, 6a costilla izquierda y radio izquierdo. Húmeros: crecimiento subperiostal y exostosis leves con foco osteolítico, osteolisis con cavilaciones probablemente gummata. Radio der.: engrosamiento y defecto ilíco. Cúbito der: crecimiento subperiostal y destrucción ósea irregular. Fémur derecho: engrosamiento periostal. Peronés: osteoperiostitis bilateral, engrosamiento subperiostal extensivo combinado con engrosamiento cortical, obliteración de canal medular por trabécula esclerótica. Tibias: periostitis con abultamientos, deformación en sable, destrucción ósea, placas levantadas, ausencia de cloacas, engrosamiento periostal homogéneo. Cráneo: periostitis en proceso frontal del maxilar izq. y en sutura fronto nasal; destrucción ósea de región nasal y perinasal, proceso frontal del maxilar, concha nasal inferior izquierda, septum nasal y sutura internasal; piezas dentales: hipoplasia en la mitad más cercana a la raíz en incisivos y caninos.	El diagnóstico se basa en proliferación de lesiones con afectación múltiple con hipertrofia ósea, áreas líticas discretas (gummata), ausencia de secuestros y cloacas, placas y puentes óseos. Para diagnóstico diferencial indica características de otras enfermedades infecciosas que no se presentan en este individuo. No utiliza terminología estandarizada y recopila términos de distintos autores (Ortner y Putschar, 1985; Steinbock, 1976; etc.). Utiliza la presencia de hipoplasia para justificar el momento de la primoinfección sin indicar la posibilidad de que se trate de estrés nutricional u otra patología.	Unrufoela y Ladrón de Guevara, G. (1998).

DTA: Diagnóstico de treponematosis adquirida; DSG: Diagnóstico de sífilis congénita;

TTI: Tipo de treponema identificado.

Discusión

Los 11 trabajos analizados pertenecen a distintos sitios arqueológicos localizados en México. Las fechas de publicación se encuentran entre los años de 1984 y 2015. Todos los trabajos contaban con fotografías como material de apoyo, sin embargo, en algunos casos fueron escasas o de poca relevancia para el análisis. A continuación, se discuten los trabajos en términos de su fechamiento, terminología y metodología.

Fechamiento

Los trabajos analizados fueron fechados a partir de distintas técnicas, y no todos mencionan la metodología utilizada para dicho propósito. Es importante asegurar la precisión de la temporalidad a la que pertenecen los restos cuando se pretende debatir su origen y distribución temporal. Para estos estudios, la temporalidad y el análisis osteopatológico en conjunto, confirman la presencia de treponematosi antes del contacto, sin embargo, se trata únicamente de las variantes no venéreas (*yaws* o *bejel*)⁵, excepto para el caso de Atoyac que se discutirá más adelante. En cuanto a las series esqueléticas coloniales, se confirma la presencia de sífilis venérea en todos los casos. Estos resultados apoyan la teoría Colombina, ya que hasta ahora no existe evidencia de sífilis venérea antes del contacto.

Los resultados obtenidos para Atoyac sugieren la presencia de sífilis para una temporalidad aproximada entre el 600- 1100 d. C. Se le asignó una puntuación de 3 con base en los criterios presentados en el cuadro 2, debido a la presencia de lesiones indicativas de treponematosi, sin embargo, no se identificaron lesiones patognomónicas, por lo que no es posible asignarle la confiabilidad suficiente para sustentar la teoría pre-Colombina. Para este tipo de análisis, en los que los criterios macroscópicos no son concluyentes, se recomienda utilizar un abordaje multimetodológico, con el fin de establecer un diagnóstico más confiable.

Terminología y criterios

Para este apartado se revisó la terminología utilizada en los trabajos con el fin de ubicar una constante, así como las variaciones en los criterios

⁵ Para los casos analizados en el cuadro 4, en los que se establece el diagnóstico de "treponema no venéreo o no específico" por no contar con evidencia osteológica suficiente para definir una variante específica de treponema es posible que se tratase de cualquiera de las dos variantes no venéreas (*yaws* o *bejel*), sugiriendo la posibilidad de la presencia de alguna de éstas en las regiones y temporalidades descritas en cada caso particular.

utilizados para establecer un diagnóstico. Las reacciones periostales proliferativas, también llamadas reacciones periósticas, o “periostitis” como se encuentran descritas en numerosas publicaciones, son el hallazgo más frecuente en los restos óseos provenientes de sitios arqueológicos, y su especificidad como indicador es controversial, ya que no puede atribuírsele una relación directa ya sea cualitativa o cuantitativa con algún estado patológico individual, debido a que su etiología es multifactorial e inespecífica [Muñoz 2016; Weston 2008]. Entre las condiciones patológicas que manifiestan la neoformación perióstica de hueso se encuentran aquellas producidas por neoplasias, traumatismos, como el síndrome de estrés tibial o *shin splint*, quemaduras, traumatismos directos, el síndrome del niño sacudido, entre otros; los desórdenes circulatorios como defectos cardiacos congénitos, osteoartropatía hipertrófica, poliarteritis nodosa, estasis venosa, entre otras; algunas enfermedades articulares como artropatías enteropáticas y artritis reumatoide, entre otras; algunas enfermedades hematológicas como la mielofibrosis; displasias óseas como la hiperostosis cortical infantil; algunas enfermedades infecciosas como micosis óseas⁶, treponematosi, lepra, tuberculosis, osteomielitis, entre otras, y por último, enfermedades metabólicas como la fluorosis, el raquitismo, escorbuto, hipervitaminosis A, entre otras [Weston 2008].

La identificación de las reacciones periostales es compleja ya que el tejido orgánico responde de manera distinta en cada individuo, y a pesar de que su localización, tamaño, forma y distribución pueden guiarnos hacia un probable diagnóstico, no se le puede atribuir a una sola condición patológica, sin embargo, encontramos que aún en los trabajos más actuales se utiliza el indicador de reacción periostal como un equivalente de treponematosi.

En todos los trabajos registran la localización de las lesiones, aunque no todas describen las lesiones en su tamaño, forma y características. En realidad, el tamaño de la lesión por sí sola no se considera de interés, pero es útil para determinar si hay presencia localizada o difusa de las lesiones. La ubicación exacta de las lesiones, así como el tamaño de las mismas, es de suma importancia dado que se encuentra reconocido que diferentes enfermedades tienen predilección por áreas específicas en los elementos óseos [Ortner 2003; Steinbock 1976].

⁶ Las infecciones óseas fúngicas son poco frecuentes, pero forman parte de las etiologías a descartar cuando se observan lesiones óseas destructivas, sobre todo más cercanas a las articulaciones. Las micosis profundas se consideran infecciones sistémicas, su mecanismo de diseminación es por vía linfohemática y suelen ser más frecuentes en regiones tropicales [Zeller *et al.* 2003].

Sólo dos de las publicaciones [Hernández 2012; Márquez *et al.* 2015] analizadas presentan una discusión del diagnóstico apoyándose en el contexto geográfico en conjunto con los hallazgos osteopatológicos. La Antropología Física se acerca a la enfermedad desde una perspectiva holística combinando el estudio de los contextos social, medioambiental, biológico, cultural y geográfico. Sin embargo, a pesar de que podemos encontrar una correlación entre región geográfica e incidencia de enfermedades, debemos tener cuidado de hacerlo en el contexto temporal adecuado, ya que la distribución de las enfermedades puede modificarse a través del tiempo, por lo que no podría utilizarse como un criterio diagnóstico por sí solo. En la totalidad de los trabajos se relacionan los hallazgos óseos con los datos históricos y los registros arqueológicos de los sitios correspondientes, permitiendo complementar al enfoque biocultural.

Diagnósticos diferenciales

La evaluación de los diagnósticos diferenciales es importante cuando se realiza el análisis de restos óseos, por lo que esperaríamos que en un análisis osteopatológico se consideraran debido a las similitudes que pueden existir entre lesiones. Únicamente cuatro de las publicaciones [Garza *et al.* 1999; Hernández 2012; Mansilla *et al.* 2000; Márquez *et al.* 2015] presentan un apartado donde se analizan los posibles diagnósticos diferenciales para cada caso. Los autores recurrieron al análisis macroscópico, el contexto histórico y datos epidemiológicos actuales, así como a la localización geográfica para explicar los distintos posibles procesos patológicos. Los criterios utilizados en estas publicaciones varían entre autores, siendo los más utilizados los propuestos por Hackett [1976] y por Steinbock [1976].

Dentro de otros criterios utilizados se encontraron aquellos publicados por Ortner y Putschar [Ortner 2003; Ortner *et al.* 1981]; sin embargo, pudimos notar que no se aplican de manera estricta y las descripciones que se incluyen suelen ser vagas e incompletas en cuanto a su localización, tamaño y características de las lesiones.

La falta de probables diagnósticos diferenciales, así como los detalles característicos de las lesiones, su localización, tamaño, incluso la falta de imágenes imposibilita la comparación entre estudios y una aproximación a la estandarización de criterios.

Sífilis congénita

Vale la pena mencionar que uno de los trabajos describe hallazgos de sífilis congénita para la época Colonial. En la publicación de Mansilla y Pijoan [Mansilla *et al.* 1995] se realizó una descripción detallada de las lesiones,

utilizando la correcta terminología, incluyendo material radiológico de apoyo, obteniendo un valor de 3 de acuerdo con los criterios de Harper [Harper *et al.* 2011], asignado a la identificación de lesiones altamente indicativas de sífilis congénita.

Es importante pues para este proceso patológico se han aceptado ampliamente los criterios que se mencionan en la tabla 2, sobre todo aquellos relacionados con los “molares de Moon” y los “incisivos de Hutchinson”, pues se consideran altamente indicativos de sífilis congénita. Sin embargo, en otros trabajos se ha utilizado un solo elemento consistente o indicativo de esta enfermedad con base en la edad a la muerte para definir el diagnóstico, por lo que se debe ser cuidadoso al asegurar un diagnóstico basado únicamente en los restos con características sugerentes de un proceso patológico.

La importancia de este caso radica en que el hallazgo de sífilis congénita en una serie esquelética apunta a la presencia inequívoca de sífilis venérea en este momento histórico.

TREPONEMATOSIS EN MÉXICO

Los casos que se exponen en estas 11 publicaciones, a excepción de los que pertenecen al periodo Colonial, el de Las Amilpas, Morelos, y el de La Noria, San Luis Potosí, provienen de regiones localizadas en zonas áridas (mapa 1). Las Amilpas pertenece a una zona húmeda con abundante vegetación, al igual que La Noria donde el clima es cálido y húmedo. En ambos sitios, al igual que en Atoyac, Jalisco [Uruñuela 1998], el contexto era predominantemente agrícola y sedentario. Por el contrario, las poblaciones de Las Palmas y Monte Cuevoso en Baja California Sur, así como La Candelaria, Coahuila, fueron grupos nómadas de cazadores-recolectores. El contexto climático y el sistema económico son factores que podrían orientarnos hacia un diagnóstico, sobre todo si se sugiere un tipo de treponema específico.

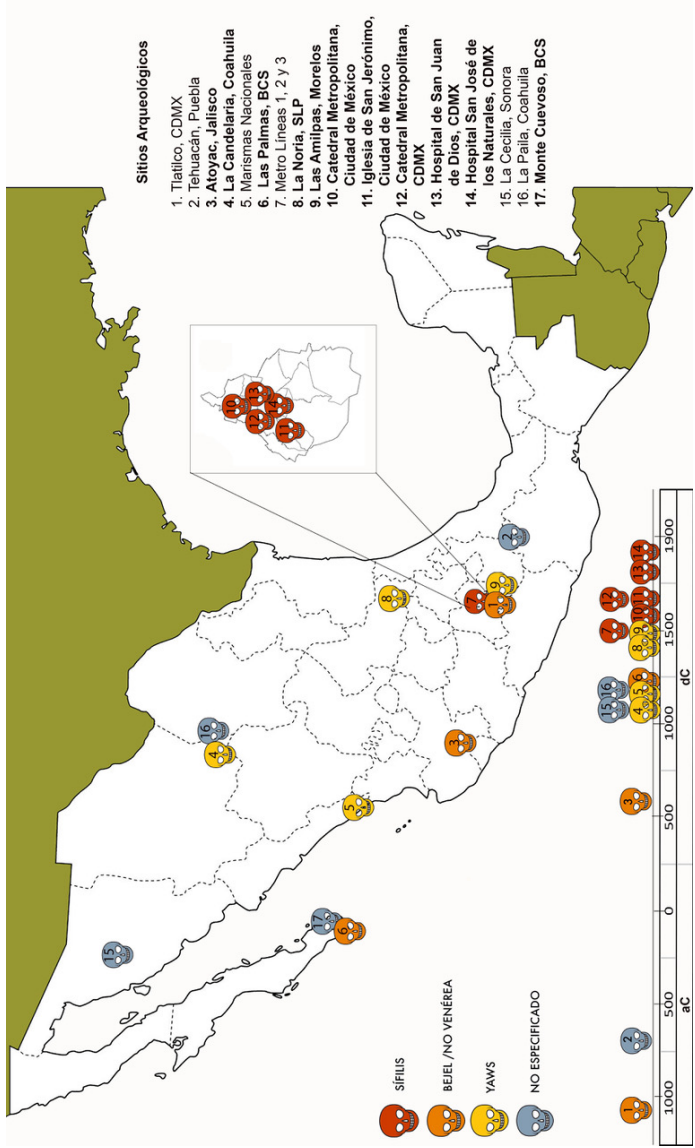
De acuerdo con el análisis osteopatológico establecido en estas 11 publicaciones podemos concluir lo siguiente: Aquellos casos que pertenecen a periodos previos a la conquista de México sugieren que las treponematosis estaban presentes en Mesoamérica mucho antes del contacto; sin embargo, de acuerdo con nuestro análisis, en estos trabajos no existe evidencia de sífilis venérea, caso contrario a las colecciones coloniales. Cabe mencionar que la presencia de sífilis venérea en América antes del contacto no puede descartarse por completo debido a que existe evidencia osteopatológica en países como Colombia en restos de época prehispánica [Rodríguez *et al.* 1998].

Para los casos de Catedral Metropolitana, siglo *xvi*, así como para la serie del Hospital San José de los Naturales se asignó el valor 4; mientras que para la serie de San Juan de Dios se asignó el valor máximo de 5. En estos casos el contexto es relativamente más claro, ya que se cuenta con registros históricos eclesiásticos y hospitalarios. El contexto de la Colonia propició la virulencia de la enfermedad y su rápida propagación entre la población, encontrándose en grandes ciudades donde el intercambio cultural era continuo y afectando a individuos de todos los sectores sociales. Para en el siglo *xix*, la sífilis era una constante en México, adoptando un carácter endémico, afectando a jóvenes mestizos, indios y españoles por igual [Márquez 2015]. El caso de la iglesia de San Jerónimo es un ejemplo de sífilis congénita que presentaban los niños por la transmisión de la sífilis venérea al producto durante la gestación.

CONCLUSIONES

Es indudable la presencia de treponematosi en México durante épocas que van desde el año 1300 a. C. hasta el siglo *xix*, sin embargo existe una clara separación en cuanto a las variantes que se han identificado en distintas épocas y regiones (mapa 1). En los trabajos analizados se logró identificar las variantes no venéreas en época prehispánica y previa a la conquista, y amplia evidencia de la variante venérea en la época colonial, estrechamente relacionada a la llegada de los españoles y su dominio frente al pueblo indígena. Aún después del descubrimiento de la penicilina y de seguir siendo el tratamiento de primera elección para las treponematosi, especialmente para la sífilis venérea, siguen existiendo casos de distintas variantes, sobre todo en países en vías de desarrollo [WHO 2016].

El análisis realizado justifica la necesidad del uso de criterios estandarizados, haciendo evidente la dificultad que supone la identificación de treponematosi en restos óseos humanos, sobre todo cuando es necesario discernir entre sus variantes, y resalta la importancia de incorporar herramientas como la paleogenómica que podrán ayudar a concluir el debate en cuanto al origen y distribución de la sífilis en un futuro cercano. En ausencia de métodos moleculares, el abordaje multimetodológico empleando técnicas macroscópicas, histopatológicas y radiológicas, sin dejar atrás los contextos geográfico e histórico, son de gran utilidad para acercarse a una interpretación integral y confiable.



Mapa 1: Regiones en México donde se han reportado casos de treponematosis. Se señalan los sitios mediante íconos de color y numeración para ubicar los sitios en el mapa y en la línea del tiempo (esquina inferior izquierda), así como el tipo de treponema del que se trata. Modificado de Muñoz Reyes [2016].

Nota: Uno de los objetivos principales de este trabajo se centró en la homologación de criterios y términos, sin embargo, el desarrollo y globalización de la ciencia médica ha motivado a médicos de habla hispana a leer y publicar cada vez más frecuentemente en otros idiomas, sobre todo en inglés. Es por esto que la ciencia anglosajona se está incorporando al lenguaje cotidiano médico y han sido incorporadas como propias del español y son difíciles de sustituir; un ejemplo de ello son los términos como *distrés* que significa dificultad o insuficiencia. Tal es el caso del término “periostal” que puede usarse indistintamente como sinónimo de “perióstico”, no así el uso de “periostitis” como sinónimo de las anteriores. Para los fines de este trabajo se consideró el término “periostitis” únicamente con el fin de evitar problemas de análisis y estandarización de terminología, ya que en un número considerable de los estudios incluidos en el trabajo se utiliza dicho término para la descripción de las reacciones periostales o periósticas. Periostitis es un término que por definición asume que ocurrió un proceso inflamatorio, sin embargo, se sabe que existe una variedad de mecanismos que pueden originar la neo formación de hueso. La reacción periostal con formación de hueso se debe a mecanismos curativos como respuesta a procesos inflamatorios, de adaptación y compensación, de contención tumoral, o de alteración en la circulación; no existe hasta ahora una terminología estandarizada y aceptada universalmente para describir las distintas manifestaciones de la formación de hueso periostal [Weston, 2008], excepto quizá las de Hackett [1976] que se refieren a la reacción específica por *treponematosi*. Asimismo, de acuerdo a la Real Academia de la Medicina de España pueden usarse las formas “periostal” y “perióstica” como sinónimos, utilizadas ampliamente en la literatura médica, mientras que la forma incorrecta sería “periosteal”.

REFERENCIAS

Assis, Sandra, Silvia Casimiro y Francisca Alves Cardoso

2015 A possible case of acquired syphilis at the former Royal Hospital of All-Saints (RHAS) in Lisbon, Portugal (18th century): a comparative methodological approach to differential diagnosis. *Anthropologischer Anzeiger*, 72 (4): 427-449.

Aufderheide, Arthur C. y Conrado Rodríguez Martín

1998 *The Cambridge Encyclopedia of Human Paleopathology*. Cambridge University Press. Cambridge.

Brothwell, Don

1993 *Yaws*, en *The Cambridge World History of Human Diseases*, K. F. Kipple (ed.). Cambridge University Press. Cambridge:362-365.

Cockburn, Thomas A.

1961 The origin of the treponematoses. *Bulletin of the World Health Organization*, 24: 221-228.

Crosby Jr., Alfred W.

1969 The Early History of Syphilis: A Reappraisal. *American Anthropologist*, 71 (2): 218-227.

De Melo, Fernando Lucas, Joana Carvalho Moreira De Mello, Ana María Fraga et al.

2010 Syphilis at the crossroad of phylogenetics and paleopathology. *PLoS Neglected Tropical Diseases*, 4 (1).

Del Castillo, Oana

2000 *Condiciones de vida y salud de una muestra poblacional de la Ciudad de México en la época colonial*. ENAH. México.

Espinosa Solís, Erick Apolo

2006 *Sexualidad y sífilis en la Ciudad de México en el Virreinato: diagnóstico diferencial de enfermedad causada por treponema sp. en la colección ósea del Hospital Real de San José de los Naturales (s. XVI-XVIII)*. ENAH. México.

Fauci, Anthony y Eugene Braunwald

2009 *Principios de Medicina Interna de Harrison*. Mc-Graw Hill Interamericana Editores. México.

Garza, Isabel y Aurelio Ballesteros

1999 "Yaws " en las Amilpas, Morelos. *Estudios de Antropología Biológica*, IX: 231-246.

Goff, Carl William

1967 Syphilis. In *Diseases of Antiquity*, D. R. Brothwell & A. T. Sandison (eds.). Charles C. Thomas. Springfield: 170-187.

Gray, Reda R., Connie J. Mulligan, Barbara J. Molini et al.

2006 Molecular evolution of the tprC, D, I, K, G, and J genes in the pathogenic genus *Treponema*. *Molecular Biology and Evolution*, 23 (11): 2220-2233.

Hackett, Cecil John

1963 On the Origin of the Human Treponematoses (Pinta, Yaws, Endemic Syphilis and Venereal Syphilis). *Bulletin of the World Health Organization*, 29: 7-41.

1976 *Diagnostic Criteria of Syphilis, Yaws and Treponarid (Treponematoses) and of Some Other Diseases in Dry Bones (for use in osteo-archaeology)*. Medical History. Berlín.

Harper, Kristin N., Paolo S. Ocampo, Bret M. Steiner et al.

2008 On the origin of the treponematoses: A phylogenetic approach. *PLoS Neglected Tropical Diseases*, 2 (1).

Harper, Kristin N., Molly K. Zuckerman, Megan L. Harper et al.

2011 The origin and antiquity of syphilis revisited: An Appraisal of Old World pre-Columbian evidence for treponemal infection. *American Journal of Physical Anthropology*, 146 (SUPPL. 53): 99-133.

Harrison, L. W.

1959 The Origin of Syphilis. *British Journal of Venereal Diseases*, 35 (1): 1-7.

Hernández Espinoza, Patricia Olga

2012 Los entierros de La Noria: esbozo bioarqueológico, en *Tamtoc Esbozo de una antigua sociedad urbana*, C. Tello y M. Mora (eds.). INAH. México: 95-127.

Hudson, Ellis Herndon

1961 Historical approach to the terminology of syphilis. *Archives of Dermatology*, 84 (4): 545-562.

Hunnius, Tanya E. Von, Charlotte A. Roberts, Anthea Boylston et al.

2006 Histological identification of syphilis in pre-Columbian England. *American Journal of Physical Anthropology*, 129 (4): 559-566.

Jaén Esquivel, María Teresa y Josefina Bautista Martínez

1990 Un caso de "yaws" del Postclásico Tardío de la Cuenca de México. *Archivos Mexicanos de Anatomía*: 72-77.

Jaén Esquivel, María Teresa, Josefina Bautista Martínez y Patricia Olga Hernández Espinoza

1995 Un caso de sífilis en un entierro del virreinato proveniente de la Catedral Metropolitana, México, en *Búsquedas y Hallazgos Homenaje a Johanna Faulhaber*, C. Serrano Sánchez y S. López Alonso (eds.). UNAM. México: 184-192.

Malvido, Elsa

1993 Factores de despoblación y de reposición de la población de Cholula en la época colonial (1641-1810). *Demografía Histórica de México: Siglos XVI-XIX*. Instituto Mora, UAM. México: 63-111.

Mandujano Sánchez, Angélica, Luis Camarillo Solache y Mario Mandujano

2003 Historia de las Epidemias en el México Antiguo: Algunos Aspectos Biológicos y Sociales. *Casa Del Tiempo*: 9-21.

Mansilla Lory, Josefina y Carmen M. Pijoan Aguadé

1995 Brief communication: a case of congenital syphilis during the colonial period in Mexico City. *Am J Phys Anthropol*, 97 (2): 187-195.

2000 Evidencia de Treponematosi en la Cueva de la Candelaria, Coahuila, con énfasis en un bulto mortuorio infantil. *Chungará (Arica)*, 32 (2): 207-210.

Márquez Morfín, Lourdes

1984 *Sociedad colonial y enfermedad. Un ensayo de osteología diferencial*. INAH. México.

- 2015 La sífilis y su carácter endémico en la Ciudad de México. *Historia Mexicana*, LXIV (3): 1099-1162.
- Márquez Morfín, Lourdes y Margarita Meza Manzanilla**
- 2015 Sífilis en la Ciudad de México: análisis osteopatológico. *Cuicuilco*: 89-128.
- Molto, Joseph E.**
- 1993 A treponematosi «endemic» to the precontact population of the Cape Region of Baja California Sur, en *Actes du Colloque International de Toulon*. Centre Archéologique du Var, Edition Errance. Toulon: 176-184.
- Mulligan, Connie J., Steven J. Norris y Sheila A. Lukehart**
- 2008 Molecular Studies in *Treponema pallidum* Evolution: Toward Clarity? *PLoS Negl Trop Dis*, 2 (1): e184.
- Muñoz Reyes, Feliana**
- 2016 *Consideraciones metodológicas para la identificación de treponematosi en restos óseos humanos*. ENAH. México.
- Muriel, Josefina**
- 1991 *Hospitales de la Nueva España I*. UNAM, Cruz Roja Mexicana. México
- Ortner, Donald J. y Walter G. Putschar**
- 1981 *Identification of pathological conditions in human skeletal remains*. Smithsonian Institution Press. Washington.
- Ortner, Donald J.**
- 2003 *Identification of pathological conditions in human skeletal remains*. *Smithsonian Contributions to Anthropology*, 28. Academic Press. Estados Unidos.
- Powell, Mary Lucas y Della Collins Cook**
- 2005 *The Myth of Syphilis: The Natural History of Treponematosi in North America*. University Press of Florida. Estados Unidos.
- Rodríguez, José V., Carlos Armando Rodríguez y Fernando Bernal**
- 1998 Dos posibles casos de treponematosi en restos prehispánicos del Valle del Cauca, Colombia. *Maguaré*, 13 (4): 85-98.
- Pothschild, Bruce M. y Christine Rothschild**
- 1995 Treponemal disease revisited: Skeletal Discriminators for Yaws, Bejel, and Venereal Syphilis. *Clinical Infectious Diseases*, 20 (5): 1402-1408.
- Rubin, Emanuel y John L. Farber**
- 1994 *Pathology*. J.B. Lippincott Company. Estados Unidos.
- Schultz, Michael**
- 2001 Paleohistopathology of Bone: A New Approach to the Study of Ancient Diseases. *American Journal of Physical Anthropology*, 44: 106-147.
- Steinbock, R. Ted**
- 1976 *Paleopathological Diagnosis and Interpretation*. Charles C. Thomas Publishers. Estados Unidos.

Torres Sanders, Liliana, Aarmado de Jesús Romero Monteverde

2008 Los pericúes de Monte Cuevoso, Baja California Sur: su entorno, costumbres y salud. *Arqueología*, 39: 5-20.

Uruñuela y Ladrón de Guevara, Gabriela

1998 Organización social, medio ambiente y enfermedad: identificación de treponematosis en un individuo de la fase Sayula en Atoyac, en *El occidente de México: arqueología, historia y medio ambiente : perspectivas regionales*, J. P. Emphoux, L. G. Gastélum, S. Ramírez *et al.* (eds.). ORSTOM. Guadalajara, México: 363-374.

Waldron, Tony

2009 *Paleopathology*. Cambridge University Press. Cambridge.

Weston, Darlene A.

2008 Investigating the specificity of periosteal reactions in pathology museum specimens. *American Journal of Physical Anthropology*, 137 (1): 48-59.

WHO

2016 *WHO guidelines for the treatment of Treponema pallidum (syphilis)*. World Health Organization. Geneva, Switzerland.

Zeller, Valérie, P. Chazerain, Jean-Marc Ziza, et al.

2003 Micosis óseas y articulares. *EMC-Aparato Locomotor*, 36 (3): 1-10.

La atención paliativa en enfermedades neurológicas degenerativas. Una mirada socioantropológica

Verónica Suárez-Rienda*

Comisión Federal para la Protección contra Riesgos Sanitarios. COFEPRIS

Sergio Lemus Alcántara**

Hospital de la Mujer. Secretaría de Salud

RESUMEN: *México presenta cada vez más un crecimiento exponencial de población mexicana con padecimientos crónicos como cáncer, diabetes o neurológicos degenerativos (por ejemplo, Alzheimer o demencia progresiva). Como consecuencia, y bajo el marco político de la reforma de la Ley General de Salud en 2009, la atención paliativa comienza a hacerse presente en los contextos clínicos del sistema de salud de México. Después de 10 años de ser contemplada en la normatividad mexicana, el presente estudio se propone analizar, desde el marco teórico-conceptual de Goffman y las narrativas como herramienta de análisis, los elementos de conflicto y consenso producidos desde la atención paliativa a personas afectadas por una enfermedad neurológica degenerativa. Para ello, se presenta un breve análisis interpretativo de las narrativas en torno al diagnóstico de Alzheimer y demencia degenerativa, en el contexto de la atención paliativa de un Centro de Atención de Salud Mental y Neurológica de la Ciudad de México.*

PALABRAS CLAVE: *Atención paliativa, enfermedades neurológicas degenerativas, socioantropología, franjas de actividad, narrativas.*

Palliative care for degenerative neurological diseases.
A socio-anthropological perspective

ABSTRACT: *Currently, Mexican population presents an exponential growth of chronic diseases such as cancer, diabetes or degenerative neurological diseases (for example, Alzheimer or progres-*

* suarez.rienda.v@gmail.com

** sergiolemuspsicologo@gmail.com

sive dementia). As a consequence, and under the political framework of the reform of the General Health Law in 2009, palliative care began to be present in the clinical context of the Mexican health system. After ten years of being contemplated in Mexican regulations, this study aims to analyze, from Goffman's theoretical-conceptual framework and narratives as an analysis tool, the elements of conflict and consensus produced from palliative care to people affected by a degenerative neurological disease. To this end, a brief interpretive analysis of the narratives around the diagnosis of Alzheimer's and degenerative dementia is presented, in the context of palliative care at a Mental and Neurological Health Care Center in Mexico City.

KEYWORDS: Palliative care, degenerative neurological diseases, socio-anthropology, frame analysis, narratives.

INTRODUCCIÓN

El aumento de la calidad de vida en México conlleva al crecimiento de la morbimortalidad de enfermedades crónicas como cáncer, diabetes, hipertensión, así como de enfermedades neurológicas y mentales como Parkinson, Alzheimer o demencias rápidamente progresivas entre otras, agravadas a veces por la comorbilidad. Derivado de este proceso histórico-social y a partir de la reforma mexicana a la Ley General de Salud [DOF 2009], la atención paliativa se hace presente en los contextos clínicos del sistema de salud de México. En dicha atención paliativa, como en otros espacios clínicos, se genera un entramado de acciones y relaciones en lo que Goffman conceptualiza como “franjas de actividad”.

El presente artículo tiene como objetivo analizar, desde el marco teórico-conceptual de Goffman, los elementos de conflicto y consenso producidos desde la interacción de una atención paliativa con la atención curativa biomédica institucional, reflejada en la atención a personas afectadas por una enfermedad neurológica degenerativa. El trabajo está organizado en los siguientes puntos principales. En primer lugar se muestra un breve contexto conceptual, histórico y normativo de los cuidados paliativos, en especial en México. En segundo lugar se aborda desde enfoques teóricos socioantropológicos y el *frame analysis* de Goffman [2006], la construcción de las interacciones dadas — y las tensiones que ello produce— por personal de salud y personas afectadas con una enfermedad neurológica (paciente y familiares), desde la franja de actividad delimitada como atención paliativa. En un tercer apartado se analizan los datos etnográficos registrados sobre la experiencia de dos personas con enfermedades neurológicas degenerativas, en torno a las tensiones y consensos establecidos desde la atención paliativa en una institución de atención a la salud mental y neurológica en México. Por último se presentan algunas reflexiones finales, desde

las que se refleja la importancia de analizar y visibilizar las complejidades de la integración y práctica de la atención paliativa en espacios de atención curativa hospitalaria como puede ser el Centro de Atención de Salud Mental y Neurológica (en adelante CASMN).

Los datos etnográficos que aquí se presentan pertenecen a la propuesta de investigación narrativa y etnográfica realizada en un CASMN, llevada a cabo por un grupo interdisciplinario de investigadores conformado en el Seminario Narrativas del padecer.¹ Distribuidos por áreas de atención del CASMN, los autores de este trabajo nos centramos en la etnografía de la atención paliativa, constituida no como área clínica de la institución, sino como programa de apoyo a la atención biomédica curativa. Las personas que participaron en el estudio forman parte del personal de salud que trabaja y coopera en la atención paliativa (medicina, enfermería, trabajo social, tanatología, psicología y estudiantes de medicina), médicos residentes de primer año, pacientes con enfermedades neurológicas degenerativas y sus familiares cuidadores. Los métodos y técnicas de investigación social, puestos en práctica para la co-construcción de los datos etnográficos, se plantearon con base a la observación, la escucha y el registro [Harding 1987]:

1) Observación participante de la dinámica de los pases de visita, de las consultas externas, de los cursos de capacitación a familiares sobre el cuidado en el hogar de la persona enferma y las interacciones dadas entre los participantes principales en estos eventos.

2) La escucha de las narrativas co-construidas de los participantes principales desde sus interacciones y desde las entrevistas semiestructuradas.

3) El registro de notas e información, procedente de documentación administrativa sobre ingresos hospitalarios y expedientes clínicos, seguimiento, registro de eventos y de las interacciones entre los participantes principales. Como instrumentos de trabajo de campo, la investigación tiene su base en guías de observación en las que se marcaba en tiempo y espacio los elementos relevantes a las categorías observables y entrevistas semiestructuradas.

Puesto que el investigador da significado a los resultados, Cisterna señala como elemento básico la construcción de categorías, es decir, de “tópicos” desde los que se toma y sistematiza la información, y de subcategorías, las cuales detallan microaspectos de las categorías [Cisterna 2005]. En esta

¹ Este estudio fue financiado por la Universidad Nacional Autónoma de México, gracias al apoyo recibido para el proyecto de investigación Análisis interpretativo de las narrativas en el contexto clínico de salud mental, con el número de proyecto IN305320 (DGAPA-PAPIIT).

línea, el periodo previo a trabajo de campo partió del “uso de premisas, ejes temáticos y supuestos” [Cisterna 2005: 64] para la elaboración tanto de guías de observación como de guiones de entrevistas semiestructuradas. Aunado a esto, se tomó en consideración tres tipos de narrativas con base en el padecer neurológico como herramienta de análisis para interpretar las percepciones y conocimientos reflejados en las interacciones dadas entre los actores sociales: narrativas basadas en el acto de habla, las narrativas producidas en instrumentos biomédicos como el expediente clínico y las narrativas co-construidas entre los diferentes actores involucrados (personal del CASMN —persona con enfermedad neurológica— familiares/cuidadores). La autora Liz Hamui [2011] encuentra en la narrativa una herramienta de análisis para profundizar en la dinámica política y económica. En su abordaje primeramente la saca de lo anecdótico, destaca sus atributos que permiten comprender el mundo social al establecer las relaciones entre distintos niveles. Este abordaje permite ubicar la experiencia de la enfermedad, el padecimiento, la atención en el grado micro, cada uno fenómeno complejo que proponen una serie de interacciones, van de lo privado, como es el cuidado de la familia, a lo público, la atención paliativa en el CASMN.

En cuanto al tipo, hemos de anotar que la modalidad de narrativa basada en el acto de habla co-construida a partir del testimonio producido en las entrevistas realizadas, no se construye desde un solo actor social. Es necesaria la figura del “otro” que participe en ella a través de su escucha y/o interacción. En este sentido, Chanfrault-Duchet [1995] y Lindón [1999] coinciden con la idea de la importancia de la figura del entrevistador, del interlocutor, en esta “ecuación” interpretativa, ya que concuerdan en que dicha narrativa, al ser una construcción de la rememorización de un determinado evento, ha de tener un grado interpretativo externo [Chanfrault-Duchet 1995: 195; Lindón 1999: 298]. Por otra parte, las anotaciones del personal biomédico (en su mayoría médicos en formación) en el expediente clínico proporcionan un tipo de narrativa escrita en la que plasman sus valoraciones objetivas/subjetivas y dialogan con los diferentes tipos de estudios y sus códigos cifrados, sin que aparezca la voz en primera persona de la persona atendida.

En cuanto al marco de atención de referencia, se partió del sistema biomédico de salud mental y neurológica, específicamente el reproducido en el CASMN. De todas las franjas de interacción identificadas en el periodo de trabajo de campo, en este texto exponemos como ejemplo etnográfico la franja de interacción co-construida desde la atención. Los datos etnográficos que aquí se presentan y las narrativas que se co-construyeron entre el personal de cuidados paliativos, personal de neurología, pacientes y

familiares, se entretajan en una suerte de intertextualidad, localizadas en los enunciados, en la acción social [Mattingly *et al.* 2000], en la dimensión emocional-corporal o en material escrito, por ejemplo expedientes clínicos, mensajes de texto de WhatsApp,[®] videos cortos de la persona con la enfermedad o interconsultas.

LOS CUIDADOS PALIATIVOS EN MÉXICO COMO PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

La atención médica dirigida a la persona enferma toma protagonismo en México aproximadamente desde los años cuarenta con el modelo curativo e individual [Frenk 1993]. Dicho modelo de atención curativa se confina a los espacios clínicos bajo la rectoría de profesionales poseedores de vasto conocimiento científico y competencias técnicas para prestar el servicio dirigido hacia la curación, rehabilitación y atención paliativa. Esta última atención muestra las relaciones entre lo científico y lo cotidiano, las prácticas sociales y la ejecución de técnicas diagnósticas y de tratamiento, desveladas por las relaciones e interacciones entre los actores sociales (trabajadores de la salud, personas que padecen la enfermedad y familiares) en el marco institucional y caracterizadas por la estructura, organización y funcionamiento institucional de la salud. Al querer indagar en la realidad de este tipo de atención, surgieron varias dudas como las siguientes: ¿Qué estructura tiene la atención paliativa en el CASMN?, ¿cómo se configuran las interacciones en la concreción de la atención paliativa?, ¿qué elementos socioculturales, biomédicos, institucionales y políticos están entretajidos en la atención paliativa dada en el CASMN?, ¿qué pasa cuando los actores que dan la atención curativa, la atención paliativa en el CASMN y la atención familiar en el hogar tienen diferentes marcos de referencia de la enfermedad neurológica que padece la persona atendida?, ¿qué conflictos, tensiones surgen y cómo los actores buscan solventarlos? Estas y otras interrogantes dieron lugar al objetivo de investigación que sustenta el presente texto y del que hacíamos referencia al inicio, éste es analizar desde el marco teórico-conceptual de Goffman los elementos de conflicto y consenso producidos desde la interacción de una atención paliativa con la atención curativa biomédica institucionales y las personas afectadas por una enfermedad neurológica degenerativa.

Revisando el contexto de los cuidados paliativos, encontramos que la Organización Mundial de la Salud (OMS) considera que éstos “mejoran la calidad de vida de los pacientes y de sus familias cuando afrontan problemas de orden físico, psicológico, social o espiritual inherentes a una enfermedad potencialmente mortal” [OMS 2020]. Dicha organización internacional resalta la idea de que “la necesidad mundial de cuidados paliativos

seguirá aumentando como consecuencia de la creciente carga que representan las enfermedades no transmisibles y del proceso de envejecimiento de la población” [OMS 2020]. Aunado a esto, el *Atlas de cuidados paliativos en Latinoamérica* [Pastrana *et al.* 2012] aporta varias razones que “heredan” los establecimientos públicos como el predominio de las deficiencias provenientes del ámbito educativo por la falta de formación de personal especializado en atención paliativa o las dificultades del sistema para asignar nuevos recursos humanos con el perfil específico, ambos potenciados por las deficiencias en la infraestructura y la asignación de espacios físicos para su operación. Es decir, que a pesar de la enorme importancia que el mismo marco normativo destaca, no hay garantía de disponibilidad de espacios propios ni del correcto funcionamiento en el contexto clínico.

En referencia a los cuidados paliativos en México, podemos ver que el aumento de la calidad de vida conlleva a un aumento de la población de promedio de edad mayor y, en proporción, el aumento de morbimortalidad de enfermedades crónico-degenerativas como pueden ser las oncológicas, la diabetes, hipertensión y las enfermedades neurológicas, entre otras. La reforma de 2009 a la Ley General de Salud en materia de Cuidados Paliativos proporcionó las bases jurídicas para que pudieran ser implementados los cuidados paliativos en todos los ámbitos de atención: centros de salud, hospitales generales, Institutos Nacionales de Salud y Hospitales de Alta Especialidad [Trujillo *et al.* 2014]. El marco legislativo cuenta, además, con una Norma Oficial 011-SSA3-2014 que da a conocer los criterios para la atención de enfermos en situación terminal con cuidados paliativos [NOM 2014]. Por su parte, también el Consejo de Salubridad General emitió una declaración sobre la obligatoriedad de los esquemas de manejo integral de cuidados paliativos que publicó en el DOF, el 26 de diciembre de 2014 [DOF 2014]. Finalmente, señalamos también que los aspectos técnicos y operativos de la atención paliativa en México están contenidos en la Guía de Práctica Clínica en Cuidados Paliativos, publicada en el 2010, así como la Guía de Referencia Rápida en la misma materia.

En lo que respecta al Centro de Atención a la Salud Mental y Neurológica (CASMN), se aprueba entre 2008 y 2009 el Programa de Red de Apoyo para la Atención Domiciliaria y Cuidados Paliativos (en adelante PRACUP), mismo periodo cuando se estaba conformando la reforma de la Ley General de Salud, en materia de cuidados paliativos. El tener presencia como programa de apoyo, si bien lo exime de las funciones propias de los servicios ya establecidos o de las funciones de especialidades médicas que dan atención, lleva consigo ciertas problemáticas en el desarrollo y crecimiento de recursos humanos, materiales y espaciales, a la par del crecimiento cons-

tante de población del CASMN candidata para recibir cuidados paliativos. En primer lugar, la principal dificultad con la que se enfrenta la atención paliativa en el CASMN es que, al ser considerada bajo las normativas de un programa de red de apoyo, los profesionales que la integran (a excepción de la doctora Sara y la enfermera Gema) pertenecen a otros servicios y áreas, por lo que colaboran de forma voluntaria y puntual en “los casos clínicos” recibidos de acuerdo con las necesidades particulares de cada familia y persona atendida. Entre las disciplinas que se conforman con los profesionales voluntarios se encuentra trabajo social, nutrición, tanatología y psicología, aunque esta última colaboración proviene desde una persona en formación, ya que no existe como tal un servicio de psicología en el CASMN, al igual que tampoco de algología para el manejo del dolor. En segundo lugar se observó en trabajo de campo ciertas limitaciones a dar una atención más integral, ligadas a la ausencia de un espacio propio y adecuado donde puedan los miembros del PRACUP interactuar y prestar apoyo de forma constante a familiares y personas atendidas en el CASMN. Una tercera situación identificada es la jerarquización diferenciada entre los profesionales del PRACUP y profesionales de otros servicios clínicos como neurología o neurocirugía. Dicha jerarquización supone, por ejemplo, que la derivación al PRACUP de personas con enfermedades y estados clínicos candidatas a recibir cuidados paliativos dependa del especialista tratante, por tanto, queda a su criterio profesional y personal el referenciar o no a una persona atendida. Éste es un problema real que no sólo se contempló en el CASMN, ya que la propia OMS hace hincapié en que “la falta de formación y de concienciación sobre los cuidados paliativos por parte de los profesionales de la salud es un obstáculo importante a los programas de mejoramiento del acceso a esos cuidados” [OMS 2020]. Una cuarta situación importante identificada fue que, independientemente de “los casos” que puedan referenciarles los compañeros de otros servicios clínicos, el PRACUP debe cumplir además con requisitos administrativos institucionales que den cuenta de su productividad, valor y eficacia como: generar informes, reportar productividad, justificar actividades, hacer difusión del programa de cuidados paliativos entre los profesionales del CASMN y los cuidadores, hacer seguimiento de las personas atendidas y enviadas a cuidados en el hogar, seguimiento de los cuidadores, etcétera.

Como podemos observar, se delinearán varias situaciones de dificultades, tensiones y posibles conflictos presentes en las interacciones dadas referentes a la atención paliativa de padecimientos neurológicos, las cuales pueden ser analizadas desde el enfoque teórico de las franjas de actividad de Goffman, y enriquecer el diálogo con otros autores.

ATENCIÓN PALIATIVA EN EL *FRAME ANALYSIS*

Partimos de un marco teórico con enfoque socioantropológico, dado que el trabajo responde a una base multidisciplinaria y abordaje interdisciplinar. Este andamiaje nos permitió superar el enfoque biólogo porque se trata de un sistema complejo, y la directriz de la atención propone cismas en la unicidad del sujeto, reduciéndolo abruptamente a su base física. Cuando en realidad para el sujeto la alteración no se resuelve con la categorización patológica, se trata de un problema vital [Nordenfelt 1995] y como tal se la apropia en las dimensiones social, familiar, personal, atravesadas por su percepción y subjetividad.

De acuerdo con Goffman [2006] los sujetos nos movemos bajo ciertos referentes anclados a un entramado social que es el origen de las instituciones, escuela, hospitales, familia. No permanecemos ajenos a éstas, asumimos diversos roles, médico, paciente, padre, hijo, pero no significa que los identifiquemos todos. No obstante, de cada rol dimana una serie de acciones a las que el sociólogo denomina marco de la actividad, percibido en una relación de lo físico, lo biológico y lo social. En esa interrelación la actividad adquiere sentido, como la esposa que prioriza el cuidado de su esposo enfermo, incluso al grado de enfermar ella misma; o el del especialista visto por la familia como uno que da respuestas, pues la familia necesita saber “qué es lo que tiene su paciente”, “si se va a curar” o “cuánto tiempo va a estar así”. Pacientes y familiares dirigen a él las preguntas, no porque tengan la certeza de su conocimiento, sino porque es su rol dentro de la institución, sin advertir que no tiene todas las respuestas, sencillamente por la bastedad de la dimensión biológica que les rebasa.

En el marco institucional ni pacientes ni médicos consideran los cuidados paliativos entre sus opciones iniciales. Al acudir al *CASN* los pacientes tienen expectativa sobre la curación, de igual forma el médico se orienta al tratamiento quirúrgico, farmacológico o de rehabilitación. La expectativa de uno y la posición de otro es reflejo de la política de salud, no son ideas emergentes. Foucault [1996] dice que en el discurso pronunciado o escrito converge amplia gama de elementos, distingue los ideológicos, los estructurales y relacionales que se producen, invariablemente, a partir de posicionamientos en un contexto. Además, aquél que hace el discurso y lo dirige, queda sujeto a éste. Ahí se inserta la atención, aparece como prioridad del Estado y se sostiene en las necesidades sociales de la población, a las que responde mediante lo institucional. Castoriadis [2013] afirmó que las instituciones se crean por azar, pero se mantienen por la administración racional de la necesidad, para lograrlo precisa de tres características

indispensables: estructura, organización y funcionamiento. Así vincula lo institucional y lo social en relaciones altamente reguladas no sólo para el personal de salud, también para pacientes y familiares.

CARLOS Y ANA: EXPERIENCIAS DESDE EL PADECER NEUROLÓGICO

De acuerdo con el marco teórico descrito, analizamos a continuación la franja de actividad “*atención paliativa*” en el CASMN. Durante los dos meses de trabajo de campo, cuando algunos familiares de personas ingresadas al CASMN escuchaban a los médicos tratantes mencionarles los cuidados paliativos, les solía evocar la necesidad de tratarlo lo mejor posible ante la idea de una muerte próxima. Cuando la misma palabra era escuchada o emitida por profesionales de la salud neurológica, la representación de lo que es dar atención paliativa se vuelve más difusa e incluso extrapolable a una de las siguientes funciones: capacitar al familiar para el cuidado de la persona enferma en el hogar o mediar entre el personal médico, la persona con el padecimiento y su familia-cuidadora para hacer comprensible, aceptable el diagnóstico y tratamiento propuesto. Dicha idea de atención paliativa difiere entre el mismo personal de salud del CASMN, dependiendo en buena parte del grado y calidad de las interacciones entre los profesionales de dicha institución que manejan tratamientos curativos y los que trabajan desde el programa de apoyo en cuidados paliativos. Así pues, normatividad y representación social ante los cuidados paliativos conforman elementos importantes a considerar en el análisis de las interacciones dadas en torno a la atención, en este caso, paliativa.

Parte del resultado o consecuencias de estas representaciones sociales de los cuidados paliativos es que, desde la conformación del PRACUP hasta el periodo de investigación realizada (2009 hasta 2019), el número de pacientes atendidos por el equipo fue de 500 ingresos, lo que representa el 4% de los casi 11 800 ingresos hospitalarios que hubo en ese mismo periodo. Esta situación muestra una vez más el desarrollo lento y heterogéneo que ha tenido la incorporación obligatoria de los cuidados paliativos en México. Ligado a esto, también es considerado por investigaciones previas al respecto la actitud negativa de profesionales médicos mexicanos, provocada por la ausencia o insuficiencia de formación curricular en materia de cuidados paliativos [Trujillo *et al.* 2014].

De inicio, como mencionamos anteriormente, las características administrativas del PRACUP llevan al equipo de trabajo a prestar atención en diferentes espacios clínicos, relacionados con los acuerdos pautados con otro personal de salud del CASMN. De esta forma, de mayor a menor fre-

cuencia, la franja de actividad denominada aquí como “atención paliativa” se multisitúa en los siguientes espacios: “La Fundación”,² servicio clínico a pacientes crónicos (primer piso), una oficina pequeña destinada para cuidados paliativos en el segundo piso, sala de reuniones para las sesiones semanales de neurología sobre nuevos casos clínicos (segundo piso), área de hospitalización de neurología (tercer piso), urgencias y aula de usos múltiples para talleres (uso muy puntual dos veces al año). En estos espacios se concentran las interacciones sociales del personal de cuidados paliativos con el resto de personal de salud, personas hospitalizadas y sus familiares cuidadores. Estas interacciones se construyen y reproducen a través de diferentes dimensiones de las narrativas en torno al padecer, como pueden ser la dimensión material, subjetiva, experiencial, expresiva, de historias y contextos [Hamui 2019: 5]. Para los fines del presente texto, exponemos dos ejemplos etnográficos y narrativas co-construidas en los espacios de interacción señalados, mismos analizamos desde algunas de las dimensiones narrativas señaladas por Hamui. Las experiencias de Carlos y de Ana, dos personas con enfermedades neurológicas crónicodegenerativas y necesidad de cuidados paliativos ante el avance de su padecimiento, se describen y analizan a continuación, como parte de los datos etnográficos elaborados durante el periodo de trabajo de campo.

CARLOS: ENTRE LA NECESIDAD Y LA AUSENCIA DE LOS CUIDADOS PALIATIVOS

Carlos es un hombre que carga sobre sus hombros la experiencia de vida de 84 años, además de ello, también un diagnóstico de Enfermedad de Alzheimer (en adelante EA). Los datos más recientes indican que entre el 5 y 10% de personas mayores de 60 años padecen algún tipo de demencia. Siendo la EA la más frecuente con una prevalencia entre el 50 a 70% [SSA 2017]. También confirma el impacto que tiene en el paciente y su familia en términos de su salud y economía. Al tratarse de una enfermedad crónicodegenerativa, coloca al paciente en una condición de total dependencia, no sólo para el desarrollo de las actividades de la vida cotidiana, también porque acorta su expectativa de vida, dado que fallan sus funciones autónomas.

Al llegar al CASMN, Carlos se encontraba en una etapa avanzada de la EA, mostraba deterioro cognitivo severo, afectación del lenguaje, la memoria y la motricidad. El impacto de su condición no era tan marcado porque su familia le asistía, lo llevaban a consulta vestido con pulcritud. Su ropa y

² Seudónimo para las instalaciones de una asociación civil que da apoyo a familiares de pacientes graves de estancia prolongada.

calzado era cómodo y mantenían el detalle del sombrero. Nadie podía advertirlo, pero su deceso ocurriría meses después de la entrevista en su casa. Para la familia significó un largo proceso de cuidado, la EA inició alrededor de 10 años atrás, mientras Carlos aún trabajaba. Ángela, su esposa empezó a notar algunos cambios en él, el olvido fue el más notorio y en cuestión de meses avanzó. No era un tema sencillo, ante la preocupación de Ángela, una de sus hijas afirmaba que no era grave, pensaba que fingía. Sin embargo, Carlos comenzó a olvidar aspectos de su cotidianidad, como el camino de regreso a casa. Al menos en tres ocasiones perdió la noción espacio y tiempo, al descender del último transporte público que lo dejaba a unos minutos de su domicilio no pudo orientarse. El retraso generó inquietud en su esposa porque él era un hombre de rutinas, como mencionó Ángela. Entonces, al percatarse de la tardanza, envió a uno de sus hijos a buscarlo y en efecto lo encontró deambulando por una calle que tiene cinco carriles y es altamente transitada, lo que representaba alto riesgo para su vida. En ese momento la familia tomó como medida que sus hijos lo recogieran en la parada.

Para Ángela era confusa la situación de su esposo, pues llegó el tiempo de jubilarse y el cambio en su comportamiento fue mayor. Pasaba mucho tiempo dormido, apenas comía, se sentaba a ver televisión y volvía a la cama. Su esposa siempre estuvo pendiente de satisfacer sus necesidades básicas, preparar comida, lavar y planchar ropa, mantener limpia su casa, de manera que la rutina dejaba la impresión que la vida se mantenía dentro de lo cotidiano. No dudó en comentarlo con sus hijos, pero la respuesta que encontraron fue que seguramente se trataba de depresión, pues algo sabían sobre esa condición que afectaba a los jubilados. No obstante, Ángela como observadora directa comentó sobre los eventos que le generaban extrañeza y al mismo tiempo la alertaban:

Bueno, por ejemplo, en su pensión, la más chiquita, la de comunicaciones, era su dinero, nadie, nadie lo tocaba. Entonces muchas veces, no le puedo decir, diez, cinco, [se refiere a las veces que su esposo buscaba el dinero]. —Mmm... no la encuentro [le decía Carlos], y bajaba chamarras, camisas, pantalones. Lo llegué a encontrar [el dinero] en una chamarra, o en un pantalón en una bolsa, [y se lo daba] mira. —Sí, pero yo tenía más [le respondía]. Exactamente la cantidad no me decía, y sí en realidad ahí estaba su dinero... yo le decía aquí está, entonces ya más tranquilo me decía guárdamelo. No le voy a decir que era cada semana [refiriéndose al olvido] [Ángela, marzo de 2019].

El deterioro avanzó y Ángela se sentía más intranquila. Estaba consciente que no contaba del todo con el consenso de sus hijos e hijas, pero canalizó su intranquilidad y comenzó a preguntar. Tomó la decisión de comentarle a uno de sus vecinos, un médico cardiólogo, quien le recomendó un multivitamínico. Ángela diligente lo compró y administró a su esposo, pero pasando poco tiempo, el cardiólogo la abordó y le planteó otro panorama, porque su suegra había iniciado con síntomas parecidos y uno de sus colegas le diagnosticó EA. Entonces, la dirección apuntaba hacia la especialidad de neurología. Con base en este criterio, Ángela lo trató con sus hijos, pues requería la participación de ellos para llevarlo a cabo. La atención continuó con un médico particular quien indicó estudios de gabinete y tratamiento, pero no se apresuró en dar el diagnóstico de EA. Como la familia comenzó a cambiar su visión sobre la condición de salud de su papá, Juan, otro de sus hijos, propuso que iniciaran atención en el CASMN. Su propuesta se basó en su experiencia, a la fecha es paciente y acude a citas periódicas, fue atendido por un astrocitoma, 26 o 27 años atrás, sometido a una cirugía exitosa donde le extrajeron como un tercio de uno de sus lóbulos y contrario al pronóstico médico que apuntaba a una vida limitada y medicación ininterrumpida, Juan lleva una vida “normal”, trabaja, hace ejercicio, ha corrido tres maratones, vive con su pareja y no consume todos los fármacos indicados. Al tener el consenso de su familia, en una de sus consultas planteó a su médico tratante la situación de su papá, quien le dijo que cubría el perfil para ser atendido ahí, pero la decisión no la podía tomar él, sino admisión. De manera que tenían que hacer todo el recorrido para solicitar consulta “de primera vez”. Para lograr la atención el familiar y paciente deben llevar a cabo ciertas estrategias. Una práctica social histórica es hacer fila de manera anticipada, para quienes radican en la Ciudad de México se traduce en horas, para los foráneos son días, pernoctando en condiciones sumamente precarias como lo registra Hernández [2007] en su etnografía en el Hospital General de México. No obstante, enfrentaban una incertidumbre, el perfil de Carlos, pues como trabajador al servicio del Estado y del sector privado, contaba con el servicio médico del IMSS e ISSSTE, condición que administrativamente lo dejaba fuera, porque el CASMN está dirigido a población abierta. Sin embargo, movidos por la necesidad y la experiencia positiva de Juan, se aventuraron y expusieron su condición de derechohabiente. El asunto se resolvió asignándole una clasificación socioeconómica más alta porque la evaluación socioeconómica sustenta que tiene la posibilidad de cubrir “la cuota de recuperación” más alta. En efecto, la situación económica de Carlos es holgada y le permite vivir con cierto decoro. Llama la atención que el CASMN no optó por una atención

interinstitucional cuando el IMSS e ISSSTE cuentan con la especialidad de neurología y neurocirugía y cualquiera de las dos instituciones pudo haber solicitado, en caso de ser necesario, una interconsulta al CASMN. De hecho, Ángela llevaba a su esposo a consulta a ambas instituciones para su “supervivencia”. Es un criterio administrativo dirigido a mantener la vigencia de derechos para trabajadores jubilados y pensionados. Es el contexto en el que Carlos inició su atención en el CASMN y a partir de ese encuentro es que surgen las franjas de actividad que identificamos y procedemos a su caracterización y análisis porque el único recurso plausible para Carlos era la atención paliativa.

Por otra parte, a la doctora Sara le canalizan pacientes de ese grupo etario por ser geriatra. Ella llega al consultorio asignado, donde tiene a su disposición expedientes de los pacientes de primera vez y de seguimiento, pero no de cuidados paliativos. Su actividad hace evidente el conocimiento que el CASMN tiene sobre las enfermedades crónicas que afectan a esa población. Si el servicio de neurología o psiquiatría canaliza algún paciente a consulta geriátrica, la geriatra Sara tiene autonomía para dirigir el tratamiento, mantener la consulta o dar de alta. Las otras especialidades no hacen un seguimiento del paciente. Entonces, ella valora el avance, solicita estudios, indica tratamiento farmacológico, ajusta dosis, emite recomendaciones a familiares, si es el caso.

La geriatra Sara recibió al señor Carlos en una cita programada. Ya llevaba varios meses en tratamiento. Fue cálida al recibirlo y no tuvo objeción en que pasaran la esposa y la nieta. Por lo general se permite el paso sólo al paciente y si requiere apoyo a un familiar. Pidió a una estudiante de medicina que la apoyaba, entrara al sistema del expediente electrónico y leyera las últimas indicaciones. Mientras ella hacía preguntas de rutina que registraba en un formato. Las preguntas eran puntuales, mismas que respondían de forma alternada Ángela, su esposa, o Karla, su nieta. En el interrogatorio parecía no haber mayor alteración desde la última consulta, cuatro meses atrás. No obstante, al valorar la función cognitiva, memoria y lenguaje, se dio cuenta que Carlos no comprendía las preguntas, como la fecha, el nombre de algún objeto que le mostraba o tenía a la vista. La respuesta que Carlos lograba dar se debía a la mediación de su nieta, quien le hablaba pausado, con mayor volumen en la voz y le señalaba el objeto o se lo ponía al frente, obligando de alguna manera que su abuelo centrara la atención, pero no siempre acertaba. La geriatra Sara expresó: “sí, sí se ha deteriorado”. Para ese momento Carlos ya contaba con el diagnóstico de EA, pero no había sido integrado al programa de cuidados paliativos. Al notarlo, la doctora sacó un cuestionario que estaban aplicando a fami-

liares con pacientes con enfermedades neurológicas crónicas. Todo apuntaba a que ese sería el medio para iniciar la atención paliativa. Entonces preguntó a Ángela: “usted, ¿cómo se ha sentido? De inmediato la voz de Ángela se quebró y el llanto se hizo inmediato. No era estridente, las lágrimas fluían con facilidad, mientras se esforzaba por no dejar escapar los sollozos, arrancó diciendo: “Ay doctora, es que sí es muy difícil, a veces ya no sé qué hacer”. En cuestión de segundos la dinámica cambió radicalmente. La doctora Sara se enfocó en buscar el formato, había cumplido con la formalidad de informarla de qué se trataba y si aceptaba participar, pero lo tenía traspapelado. Así, la doctora se centró en cubrir la formalidad del registro, urgía encontrar ese documento, mientras Ángela tenía la necesidad de hablar de su experiencia, ser escuchada, pero captó la falta de atención no intencional. La dinámica remató con la “presencia ausente” de su nieta quien estaba absorta atendiendo a su abuelo, Ángela lo percibió de inmediato. Así como el sufrimiento y angustia surgieron súbitamente, también desaparecieron abruptamente. La mujer afligida se recompuso, el tono de su voz ya no denotaba ninguna inflexión y las lágrimas cesaron. Ni siquiera se reactivó cuando la doctora Sara dijo: “sí es difícil”. Finalmente, el formato no apareció por ninguna parte, el tiempo de consulta se acababa y no fue posible aplicar el diagnóstico, ni la posibilidad de integrarlos al programa de cuidados paliativos.

Los datos etnográficos de la experiencia de Carlos y Ángela muestran cierta contradicción en la organización del programa de cuidados. Por una parte cumple con las exigencias del sistema, en palabras de Castoriadis la autonomización institucional, porque existe al interior del CASMN [Castoriadis 2013]. Hay documentos que lo avalan, hay un titular y un equipo *suigeneris*, cuentan con manuales de procedimientos y actividades de promoción intramuros y extramuros, así como indicios de investigación. No obstante, su concreción depende del compromiso de las dos titulares, de la sensibilidad y capacidad de observación de alguna enfermera de piso. La necesidad de justificar las actividades lleva a un deterioro de las interrelaciones entre pacientes, médicos y familiares. Aunque Carlos contaba con una red de apoyo que funcionaba, en todo el proceso de atención se perdió de vista a la esposa, la cuidadora principal. A pesar de la evidencia existente sobre la importancia de brindar atención al cuidador [ssa 2017], Ángela había sufrido varios eventos de agresiones físicas y verbales por parte de su esposo, había descuidado el cuidado de su salud, pues al momento de la entrevista tenía un nivel de glucosa arriba de 300 mg/dl, además de mala calidad de sueño y sometida a elevados niveles de estrés por las tensiones al interior de su familia; ya tenía antecedentes de periodos de depresión

sin recibir tratamiento. La fragilidad emocional que mostraba le hacía candidata a recibir atención paliativa. Sin embargo, no fue así. De parte del programa no recibió la invitación y como lo expresó Karla, al contar con conocimiento en el área de enfermería, resolvía el cuidado “especial” que pudiera necesitar su abuelo. En este caso, la estabilidad económica de la que gozaba su familia sirvió como un factor protector, pero recibieron todo el impacto de la enfermedad, tal cual está documentado. Mientras tanto, en el CASMN se siguen generando números que prueban la productividad del programa.

ANA Y LOS INICIOS DE UNA ATENCIÓN PALIATIVA: PERCEPCIONES, TENSIONES Y CONSENSOS

Ana nació en 1969, en una zona rural de Oaxaca. De creencias católicas y con estudios de primaria terminados, reside con su esposo Samuel y sus hijas Lucía y Celia en una colonia en los límites de la Ciudad de México. Con 49 años (edad durante el periodo de investigación), Ana trabajaba de ama de casa en su hogar y un día a la semana realizaba trabajos domésticos en una casa de la Ciudad de México. Samuel trabaja de ayudante en una empresa particular de imprenta, sin opción a contrato regularizado. Por su parte, Lucía está haciendo su servicio social sobre administración y muy pronto iniciará los trámites para su titulación; la más pequeña, Celia, tiene 16 años y va a la preparatoria. En la casa de al lado vive Fabiola, la viuda del hermano de Samuel, quien manifestaba tenerle mucho cariño a su cuñada Ana, así como el deseo de apoyar a Ana y Samuel en todo lo que pudiese. Otras dos mujeres familiares que participaron en las interacciones con el personal de neurología y atención paliativa fueron Laura (hermana de Ana) y Jimena (hermana de Samuel), ambas mujeres trabajan y residen con sus respectivas familias en diferentes colonias de la Ciudad de México, muy alejadas de la zona donde viven Ana y Samuel. El proceso de enfermedad y atención de Ana comienza aproximadamente en octubre del 2018. Uno de los instrumentos desde los que pudimos construir el padecer de Ana fue su expediente clínico en el CASMN, del cual se rescataron las notas que aportaban una narrativa escrita retrospectiva de lo que fue el origen y desarrollo del mismo:

Tiene antecedente desde hace cinco meses, al presentar cefalea pulsátil, en hemisferio derecho, retrocular derecho. De intensidad refiere que llegó a ser el peor de su vida. (...) [E]l padecimiento actual inició hace un mes al presentar desorientación espontánea mientras caminaba del metro a su trabajo. Duró me-

dia hora, nunca perdió el conocimiento. Recurrió 20 días previos a esta consulta al presentar recurrencia de esta sintomatología en la misma situación, pero ahora refiere que duró dos horas. (...) Al volver a su trabajo presentó nuevo episodio de desorientación al grado de tomar línea del metro en dirección contraria. Presentó una nueva recurrencia al intentar visitar a su esposo en su trabajo. Presentó nuevo episodio de desorientación en lugar aproximadamente a principios de marzo. Acudió a consulta con médico similar, quien realizó tomografía de cráneo y estudios de sangre, que se encontraron sin alteraciones. Acudieron a valoración con tercer médico [neurólogo] quien sugirió trastorno funcional. El día de hoy presentó episodio de lateralización de la marcha y desubicación, por lo que deciden acudir a valoración a hospital x y posteriormente es referida a este hospital para valoración. [Notas extraídas del expediente clínico de Ana, con fecha de 18 de marzo del 2019].

Entre las recomendaciones terapéuticas expuestas en el expediente clínico de ese día, se describe la revisión y discusión del cuadro clínico con el residente responsable de tercer año, quien solicita el ingreso de Ana a la institución para continuar su abordaje clínico neurológico. Así, lo que empezó siendo para Ana breves y “espontáneos” episodios de desorientación, acabó convirtiéndose en un ingreso al CASMN con diagnóstico de demencia rápidamente progresiva. Una semana después de su ingreso, el residente Jorge, de primer año, decide extender una solicitud por escrito de interconsulta para atención paliativa, dejándola en el escritorio de la enfermera Gema. Es una interconsulta a nombre de una mujer Ana, de recién ingreso al área de neurología, con diagnóstico de “demencia rápidamente progresiva, probable Creutzfeld Jakob”. Al día siguiente, después de la sesión matutina semanal de neurología, me acerqué al residente Jorge y le pregunté cuál había sido el motivo de enviar a Ana a atención paliativa y él respondió:

[Fue más bien para] el manejo en cuanto a la familia, porque ha sido muy difícil manejarlo. Ellos no están conscientes, por más que se les ha explicado. Son de escasos recursos, no tienen muy buena educación, están un poco aversivos a esto: qué tiene, qué es lo que entienden que tiene y demás. Entonces como que sentimos que nos podían apoyar más en esa parte de la familia. [Notas de campo, 2019].

De acuerdo con la dimensión contextual de las narrativas del padecer [Hamui 2019], en la complejidad de la interacción entre profesionales en formación (residentes) con la familia de la persona afectada, entran en

juego representaciones socioculturales que se tienen de la población civil atendida en el centro: población mayoritariamente de recursos económicos bajos, de condición migratoria (de zonas rurales u otros estados) y con un grado de estudios básicos. La tensión generada por falta de entendimiento de la situación se resuelve solicitando la intervención del personal de atención paliativa para que haga de traductor-mediador. En este sentido, el modelo de cuidados paliativos no es considerado como una especialidad más de atención, sino que es reducida en este caso a la función de traducción y mediación entre el personal médico y la persona atendida/familiar. Función que para los residentes y adscritos tiene la capacidad necesaria para lograr comunicarse desde los mismos códigos comunicativos utilizados por la población atendida, a través de elementos como la empatía, paciencia y la temporalidad, ya que disponen de un marco temporal mayor para la atención.

Ese mismo martes por la mañana, después de dialogar con Jorge, observamos que Gema y las pasantes de medicina que hacen su servicio en el PRACUP fueron a conocer a Ana. Una vez con ella en su habitación del tercer piso, iniciaron una breve evaluación físico-cognitiva. Gema y las pasantes hablaban con Ana y le hacían algunas preguntas para conocer su estado de reacción e interacción. Mientras Gema revisaba las anotaciones de las enfermeras sobre los signos y síntomas, una de las pasantes le tomaba la mano con suavidad y le decía con un tono familiar: “¿Qué pasó Ana?, ¿qué necesitas?”. Sin embargo, Ana tendía a quedarse dormida y con dificultad podía responder a las interacciones de forma verbal o corporal. Gema, en una de las veces que se acercó a ella le susurró: “estamos aquí para ayudarte”. Cuando terminaron de valorarla, se despidieron de ella con un tono amable y nos dirigimos a la planta baja, donde la trabajadora social de neurología, para localizar a sus familiares. La trabajadora social indicó que estaban en la sala de espera y al encontrarlos allí salimos todos a la zona de la entrada principal, al aire libre. Ahí, paradas todas, frente al esposo, hija, hermana y cuñada de Ana, Gema se presentó brevemente y los citó en dos horas en la sala de “La Fundación” para que pudieran recibir el informe diario de neurología que dan a la una de la tarde. Una vez concertada la cita, los familiares se fueron a buscar algo para desayunar y Gema se dirigió junto con las pasantes a las oficinas de investigación.

En esta franja de actividad en la que se genera el primer encuentro del personal de cuidados paliativos con los familiares de Ana, dicho encuentro se dio en la sala de espera del área de trabajo social, normalmente se puede dar en espacios como éste (salas de espera para familiares en las distintas plantas) o en los espacios estructurales cedidos o prestados como una

oficina en la segunda planta o las instalaciones de “La Fundación”, en el interior del CASMN. En estos encuentros previos a una cita para presentarse formalmente la calidad e intensidad de las interacciones entre personal de cuidados paliativos y familiares se ve afectada por las irrupciones del espacio y el tiempo cuando surgen, así que visibiliza problemáticas observadas del cotidiano hospitalario. Por un lado, el riguroso y planificado horario de entrega de informes médicos a familiares (de inicio a la una de la tarde y hasta que pase el último familiar formado), que conlleva a que el resto de las intervenciones clínicas con los familiares, como las sesiones de cuidados paliativos, adapten sus horarios a dicha planificación, con el fin de dar también un tiempo de atención de calidad a los familiares. Por otro lado, la complejidad en el ajuste de agendas interprofesionales del personal de atención paliativa, ya que ésta se realiza paralela a sus funciones laborales (consulta médica, trabajo social, coordinación de investigación, área de bioética o pasantía).

Después de que la familia de Ana terminó de recibir el informe médico, nos dirigimos a “La Fundación” para su cita con el personal de cuidados paliativos. En esta ocasión el primer encuentro estuvo en manos de la enfermera Gema y Miguel, un estudiante de psicología que brinda su apoyo voluntario al programa. A Jimena, la cuñada de Ana, se la notaba muy ansiosa y preocupada porque tenía mucha prisa en llegar a su casa, ya que Gema y Miguel tardaron casi una hora en llegar. El motivo fue que tuvieron que acudir a última hora a una solicitud de intervención en la sala de urgencias y su cita en “La Fundación” se atrasó una hora aproximadamente. Cuando por fin pudieron llegar, Gema y Miguel se disculparon y se presentaron formalmente. Gema comenzó a hacerles preguntas sobre lo que sabían del diagnóstico y pronóstico de Ana. El primero en hablar fue el esposo Samuel, quien resumió la sesión anterior con la doctora Andrea, médico residente de tercer año (R3), repitiendo casi textualmente lo que ella les dijo de forma rotunda: “no hay cura, no hay tratamiento, en el peor de los casos puede durar de tres meses a cinco años”. A partir de ahí, Gema conversó con ellos sobre los recursos económicos con los que contaban para hacer frente a los gastos, estudios clínicos que se les iba avecinar. Al conocer su situación económica, les aconsejó apoyarse con la trabajadora social que lleva los casos de neurología. En ese momento, Jimena interrumpió de forma seca a Gema y manifestó verbalmente su molestia sobre el tema: “es que ya no estoy entendiendo, porque la doctora dijo que puede durar entre tres meses a cinco años y, usted, nos está hablando de tratamientos; si no hay nada que hacer, ¿pues hay que dejarla tranquila!”. Este grado de desconcierto permaneció durante toda la sesión, lo que llevó a Jime-

na a manifestar en varias ocasiones su descontento por lo que ella creía iba a ser aquella primera reunión con cuidados paliativos: “yo sólo vine para saber de cuidados paliativos y estoy aún esperando mi plática”. Tras un efímero momento incómodo de silencio, Gema llevó la conversación hacia otro tema, como el de solicitar los datos personales y familiares de Ana y Samuel, mientras rellenaba el formulario de registro al programa de atención paliativa. El resto de la sesión, Jimena siguió manifestando que su interés era aprender a cuidar y que aún no se enteraba bien de qué iban los cuidados paliativos. Ante la situación de tensión entre lo que percibía y quería Jimena de los cuidados paliativos y la información que daba Gema, ésta decidió dar por concluida el primer encuentro y programó la segunda cita con ello, destinada a darles un curso de capacitación sobre cuidados de Ana en el hogar. Todos nos despedimos con un saludo de mano y salimos de “La Fundación”. Gema y Miguel se regresaron a las oficinas de cuidados paliativos; Jimena se fue apurada del CASMN. Samuel, Laura, Celia y yo nos dirigimos al edificio donde estaban los profesionales de genética, quienes los habían abordado a la salida de su informe médico para invitarlos a participar en unas pruebas relacionadas con la genética y la enfermedad neurológica degenerativa de Ana.

En la reconstrucción (entre las narrativas de los presentes y las notas etnográficas) de esta franja de actividad de “primera atención paliativa” se muestra el papel de la incertidumbre en qué son y cuándo aprender a dar cuidados paliativos. Dicha incertidumbre, manifestada especialmente por Jimena, permeó en la dinámica de las interacciones dadas y generó episodios de tensión que no se alcanzaron a resolver en este primer encuentro. La primera fricción o tensión que tuvo lugar en esta franja de actividad fue cuando Jimena manifestó su molestia y confusión, puesto que por un lado la residente Andrea (R3 que les dio el informe en el área de neurología) decía no haber cura ni tratamiento y, por otro, Gema hablaba de buscar apoyo económico con la trabajadora social para los tratamientos que recibiría Ana. Aquí la tensión vivida por Jimena viene dada por lo que se ha ido señalando a lo largo del presente texto, esto es, la contraposición de modelos de atención (curativo y paliativo). En México, la convivencia de estos dos modelos de atención dentro del sistema de salud desde el 2009 aún no acaba de conformarse con claridad en las instituciones y se refleja en las incertidumbres de los familiares, a quienes se les dificulta recibir desde la institución la información y herramientas adecuadas para concebir de forma clara la diferencia entre ambas. Como estrategia de consenso y disminución de incertidumbre provocadas en Jimena, Gema pensó como solución proporcionarle a Jimena un breve panorama concreto sobre la

función y finalidad de los cuidados paliativos y de los profesionales del CASMN que colaboran.

Otro de los momentos en los que surgió cierta tensión en esa franja de actividad fue cuando Jimena manifestó con tono molesto: “yo sólo vine para saber de cuidados paliativos y estoy aún esperando mi plática”. Para ello, Jimena llevaba todo el día expresando corporal y verbalmente su ansiedad por terminar pronto todo el proceso en el que estaban envueltos, pues debía volver a su hogar para retomar sus tareas domésticas y laborales, lo que le tomaba casi dos horas de camino. También insistía en que no sabía si iba a poder venir otro día y que exclusivamente llegó ese día porque le iban a dar el diagnóstico de Ana y les iban a platicar qué podían hacer para atenderla como familiares. De ahí que el retraso de casi una hora acrecentara su inquietud e incertidumbre en lo que representaría su papel en el cuidado de su cuñada Ana.

Los tiempos protocolarios de atención y los tiempos de disposición de familiares confluyen y crean tensiones para estos últimos, quienes finalmente deben adecuar sus tiempos a los del CASMN. La estrategia de Gema para reducir la ansiedad de Jimena, ante las constantes interrupciones y señalamientos de no estar recibiendo lo que venía a recibir, fue citarlos a una capacitación que daría ella misma. La finalidad de dicha capacitación era la de enseñarles cómo llevar a cabo los principales cuidados de Ana en el hogar y resolver todas sus dudas. En caso de no poder estar alguien presente, les dejaba en una presentación toda la información de los cuidados en una memoria extraíble. Este tipo de interacciones son reflejo de las dificultades que supone integrar un modelo paliativo en un nicho geopolítico como el mexicano, en el que las políticas públicas de salud han sido históricamente enfocadas hacia el manejo de enfermedades infecciosas.

El trabajo aquí presentado se aúna de este modo a lo señalado en otras investigaciones sociales [Foley *et al.* 2010] en el sentido de que la implementación de atenciones paliativas en instituciones hospitalarias lleva a los profesionales de la salud a realizar ejercicios de formación y capacitación especializada en cuidados paliativos, así como reajustar sus jornadas laborales cuando no haya posibilidad institucional de dedicarse en tiempo completo con dichos cuidados paliativos. Derivado de esto, se observó en trabajo de campo la dificultad de mostrar una imagen interdisciplinaria de la atención paliativa, quedando relegada a intervenciones puntuales de cada profesional participante, de acuerdo con necesidades emergentes, en diferentes tiempos y espacios.

COMENTARIOS FINALES

El trabajo presentado expone la complejidad de la integración y práctica de la atención paliativa en espacios de atención curativa hospitalaria como puede ser el CASMN. El trabajo de campo nos permitió identificar algunos aspectos interesantes; por un lado, el carácter complementario de la atención paliativa en el CASMN. El que sea una atención dada desde un programa de apoyo y no desde un área de atención significa que, a excepción de la doctora Sara y la enfermera Gema, el resto del equipo están destinados a otras áreas de atención específica, lo cual lleva a que no todo el equipo del PRACUP está presente de forma constante en todos los casos atendidos, sino que su presencia está determinada por solicitudes concretas de apoyo desde sus respectivas áreas o formación (como trabajo social, nutrición o atención tanatológica, por ejemplo). Por otro lado, la decisión de referencia a cuidados paliativos desde el personal orientado a la atención curativa depende de la percepción y comprensión del personal de la atención paliativa o cuidados paliativos. La propia OMS hace hincapié en que “la falta de formación y de concienciación sobre los cuidados paliativos por parte de los profesionales de la salud es un obstáculo importante a los programas de mejoramiento del acceso a esos cuidados” [OMS 2020].

Bajo el marco teórico de la investigación narrativa y la interacción social de Goffman, damos cuenta, con este estudio realizado, que, como señala Vargas, la investigación narrativa “apela a una perspectiva procesual y relacional de los fenómenos en un contexto determinado” [Vargas 2019: 64] así que se convierte en elemento teórico-metodológico esencial para identificación e interpretación de las problemáticas socioantropológicas determinantes en los procesos de atención paliativa institucionalizada. Concordamos con otros trabajos [Ochs *et al.* 1996; Sánchez 2014] en los que se señala la riqueza de las narrativas como categoría analítica co-construidas en este texto que recae, sin duda, en su carácter polifacético, multimodal, con una gama de expresiones heterogéneas desde las que interpreta la acción social que determina los procesos de atención en torno al padecer.

Por último, consideramos interesante el hecho de cómo en el equipo de atención paliativa recae la función de traductores de diagnósticos y pronósticos graves, de malas noticias, lo que le confiere la capacidad de “hacer entender a la familia” el diagnóstico biomédico de la enfermedad neurológica degenerativa. Como se mencionaba en el texto, las representaciones sociales, en este caso de los cuidados paliativos, marcan y definen las creencias, prejuicios, acciones y la calidad de procesos de atención. Cabe recordar que en el CASMN los cuidados paliativos emergen no como un servicio clínico,

sino como un programa de apoyo, a pesar de la normatividad gubernamental establecida desde el 2009. Esto provoca que las interacciones del personal de atención paliativa con el resto de personal de salud con las personas afectadas por una enfermedad neurológica y cuidadores principales se hagan, por demás, aún más complejas desde sus contrapuestos marcos de referencia y dependiente de las decisiones y razones por las que el personal de salud del CASMN con autoridad para remitir a cuidados paliativos ejerza dicha interconsulta.

REFERENCIAS

Castoriadis, Cornelius

2013 *La institución imaginaria de la sociedad*. Fábula Tusquets Editores. México.

Chanfrault-Duchet, Marie Françoise

1995 Mitos y estructuras narrativas en la historia de vida: la expresión de las relaciones sociales en el medio rural. *Historia y Fuente oral*, Issue 9.

Cisterna Cabrera, Francisco

2005 Categorización y triangulación como proceso de validación del conocimiento en investigación cualitativa. *Thoria*, 14 (1): 61-71.

Diario Oficial de la Federación (DOF)

2009 *Decreto por el que se reforma la Ley General de Salud en Materia de Cuidados Paliativos*. Diario Oficial de la Federación, Secretaría de Gobernación. Ciudad de México.

2014 *Acuerdo por el que el Consejo de Salubridad General declara la obligatoriedad de los Esquemas de Manejo Integral de Cuidados Paliativos, así como los procesos señalados en la Guía del Manejo Integral de Cuidados Paliativos*. Diario Oficial de la Federación, Secretaría de Gobernación. México.

Foley, Rose Anna, Yannis Papadaniel, Françoise Kaech et al.

2010 From curative to palliative care: confronting the new medical realities in a hospitalised end of life, en *The taste for knowledge. Medical anthropology facing medical realities*, S. Fainzang, H. Einar Hem y M. Bech Risør (eds.). Aarhus University Press. United Kingdom: 219-236.

Foucault, Michel

1996 *El orden del discurso*. La Piqueta. Barcelona.

Frenk, Julio

1993 *La salud de la población. Hacia una nueva salud pública*. Fondo de Cultura Económica. México.

Goffman, Erving

2006 *Frame analysis. Los marcos de la experiencia*. Siglo XXI. Madrid

Hamui Sutton, Liz

- 2011 Las narrativas del padecer: una ventana a la realidad social. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, 18 (52): 51-70.
- 2019 Entramado teórico-metodológico en la investigación de las narrativas del padecer, en *Narrativas del padecer. Aproximaciones teórico-metodológicas*. Manual Moderno-UNAM. México: 1-38.

Harding Sandra

- 1987 Is There a Feminist Method?, en *Feminism and Methodology*, Sandra Harding (ed.). Indiana University Press. Bloomington, Indianapolis.

Hernández Zinzún, Gilberto

- 2007 *La práctica médica en el Hospital General de México: ¿científica y ritual?*, tesis de doctorado. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Lindón, Alicia

- 1999 Narrativas autobiográficas, memoria y mitos: una aproximación a la acción social. *Economía, Sociedad y Territorio*, 2 (6): 295-310.

Mattingly, Cheryl y Linda C. Garro

- 2000 Narrative as construct and construction, en *Narrative and Cultural Construction of Illness and Healing*, C. Mattingly y L. Garro (eds.). University of California. Los Ángeles: 1-49.

Nordenfelt, Lennart

- 1995 *On the Nature of Health*. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht.

Norma Oficial Mexicana (NOM)

- 2014 NOM-011-SSA3-2014. *Criterios para la atención de enfermos en situación terminal a través de cuidados paliativos*. Norma Oficial Mexicana, Secretaría de Gobernación. México.

Ochs, Elinor y Lisa Capps

- 1996 *Narrating the Self. Annual Review of Anthropology*, Issue 25: 19-43.

Organización Mundial de la Salud (OMS)

- 2020 Organización Mundial para la Salud. Temas de Salud. Cuidados paliativos. <<https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/palliative-care>>. Consultado el 17 de abril de 2021.

Pastrana, Tania et al.

- 2012 *Atlas de los Cuidados Paliativos en Latinoamérica*. IAHPH Press. Houston.

Sánchez Jiménez, José

- 2014 *Un clamor de voces. Dialogismo y narrativas del riesgo en Molango*. Publicaciones Casa Chata, CIESAS. México.

Secretaría de Salud (SSA)

- 2017 *Género y Salud en cifras*, 15 (3): 25-28.

Trujillo de los Santos, Zoila et al.

2014 *Guía general de los cuidados paliativos para el personal de salud*. Instituto Nacional de Neurología y Neurocirugía Manuel Velasco Suárez. México.

Vargas, Bianca

2019 La palabra y el acontecimiento: una dimensión experiencial de la narrativa y el padecer, en *Narrativas del padecer. Aproximaciones teórico-metodológicas*, L. Hamui Sutton et al. (eds.). Manual Moderno, UNAM. México: 39-72.

DEBATE CONTEMPORÁNEO

Lugares sagrados en territorios binnizá del Istmo de Tehuantepec frente a la minería y los megaproyectos

Alicia M. Barabas*

Profesora Investigadora Emérita. INAH. Centro Oaxaca.

RESUMEN: *Presentaré algunos de los lineamientos principales para comprender los conocimientos y prácticas de los pueblos originarios de Oaxaca en los etnoterritorios que habitan históricamente, en particular en los lugares sagrados o lugares de memoria que se construyen como símbolos multisignificativos y que constituyen emblemas identitarios colectivos. Más tarde me enfocaré en la presentación etnográfica de estos lugares en cinco municipios binnizá, que permitirá corroborar su relevancia cultural para las comunidades y observar las relaciones conflictivas construidas con el Estado y las empresas privadas que han introducido a sus territorios la minería y los megaproyectos, como el Corredor Transístmico, a los cuales se oponen las comunidades. Concluyo argumentando que la salvaguarda de los lugares de memoria emblemáticos son los elementos más poderosos que convocan activamente a las comunidades en defensa de sus culturas, territorios y recursos, lo que pone en evidencia el valor cultural y político de la territorialidad simbólica.*

PALABRAS CLAVE: *Lugares sagrados, territorialidad simbólica, pueblo zapoteco binnizá, extractivismo minero, megaproyecto Corredor Transístmico.*

Sacred places in the Binnizá territories of the Isthmus of Tehuantepec
in the face of mining and megaprojects

ABSTRACT: *In this article I present some of the main guidelines to understanding the knowledge and practices of the original peoples of Oaxaca in the ethnoterritories that they historically inhabit, in particular in the sacred places, or places of memory, that are built as multi-significant symbols*

* barbar2@prodigy.net.mx

Fecha de recepción: 4 de agosto de 2021 • Fecha de aprobación: 11 de agosto de 2021

and that constitute collective identity emblems. Thereafter, I focus on the ethnographic presentation of these places in five Binnizá municipalities, which will allow the corroboration of their cultural relevance for these communities, also observing the ongoing conflictive relationships with state authorities and private companies that have introduced mining and megaprojects to their territories, such as the Trans-isthmian Corridor, which the said communities oppose. I conclude by arguing that the safeguarding of emblematic places of memory are the most powerful elements that actively summon communities in defense of their cultures, territories and resources, thus highlighting the cultural and political value of symbolic territoriality.

KEYWORDS: Sacred places, symbolic territoriality, Binnizá Zapotec people, mining extractivism, Trans-isthmian Corridor megaproject

Este ensayo es el resultado de la articulación entre una interpretación simbólica de la territorialidad indígena en Oaxaca que presenté años atrás y un estudio de caso actual sobre el mismo tema en el Istmo de Tehuantepec que, en mi apreciación, se complementan en la medida en que la primera brinda el cuerpo conceptual y el contexto etnográfico general, donde el segundo puede ser ubicado y comprendido. En este sentido, la síntesis conceptual justifica su presencia al estar dirigida a proporcionar los elementos para la fundamentación de la etnografía de los territorios *binnizá*, “gente verdadera”, como se autodenominan los zapotecos del Istmo. En la primera parte de este texto presentaré entonces algunos de los lineamientos principales para analizar las simbolizaciones sobre el espacio tal como las veo expresadas en los pueblos originarios de Oaxaca. Me centraré en los conocimientos y prácticas relacionados con los *lugares sagrados* o *lugares de memoria* en los *etnoterritorios* que habitan históricamente, que se construyen como símbolos multisignificativos y constituyen emblemas identitarios colectivos. La presentación etnográfica de estos lugares en cinco municipios *binnizá* permitirá corroborar su relevancia cultural para las comunidades y las relaciones conflictivas construidas con referencia a ellos en la dimensión intermunicipal y, en particular, con actores externos como el Estado y las empresas privadas que han introducido en sus territorios la minería y los megaproyectos, como el Corredor Transístmico, a los cuales se oponen enérgicamente las comunidades y los movimientos etnopolíticos locales y regionales. Por ello es posible pensar que la salvaguarda de los *lugares sagrados de memoria*, conocidos por todos los miembros de la comunidad por medio de la narrativa, la ritualidad y la frecuentación y uso cotidianos, es uno de los argumentos más poderosos que convocan activamente a las comunidades en defensa de sus culturas, territorios y recursos. Una reflexión final buscará resaltar el valor cultural y político de la territorialidad simbólica expresada en los *lugares sagrados*.

ANTECEDENTES DE LA INVESTIGACIÓN

A lo largo de 40 años que trabajo como antropóloga en Oaxaca he podido obtener un panorama de las culturas de la mayor parte de los pueblos originarios de nuestro estado, lo que me ha permitido observar las recurrencias conceptuales, así como las singularidades que caracterizan a cada configuración etnocultural, en los procesos de construcción-apropiación del espacio que han protagonizado históricamente. La comparación de los mismos fenómenos en numerosas culturas me permitió establecer algunas generalizaciones válidas para varios grupos. Así que me atreví a proponer una lectura de las formas culturales de representación del espacio, que lo construye como territorio, y una sistematización de los saberes acerca de los *lugares sagrados*, no sólo de una comunidad sino también de regiones y grupos etnolingüísticos [Barabas 2006]. Una amplia investigación sobre territorialidad simbólica que coordiné en 2000 para el Proyecto Nacional Etnografía de los Pueblos Indígenas de México en el Nuevo Milenio, INAH [Barabas 2003], ha sido muy sugerente para proponer la validez general de lo señalado para Oaxaca en otros pueblos-territorios indígenas actuales cuyos ancestros habitaron la antigua Mesoamérica.

Esta visión simbólica de los *etnoterritorios* no olvida su vasta y múltiple riqueza biológica, ni la biocultural expresada en los conocimientos, invenciones y prácticas relacionados directamente con los diversos medioambientes habitados por cada grupo, pero me he orientado hacia la lectura cultural del territorio porque es un aspecto del conocimiento de los pueblos indígenas al que todos aluden, pero del que pocos dicen en qué consiste o cómo se expresa. Los procesos de construcción territorial se investigaron a partir de un modelo de representación del espacio que articula las dimensiones vertical y horizontal y las nociones de centro y frontera, que hizo patente la importancia de la cardinalidad. Por otra parte, las categorías cosmovisión, mitología y ritualidad fueron seleccionadas en razón de que la búsqueda iba encaminada a investigar la territorialidad simbólica. De hecho, la mitología y otras narrativas menores sobre los *lugares sagrados naturales* y *construidos*, junto con los múltiples rituales realizados en ellos, fueron marcando los centros, así como otros mostraron las fronteras de los territorios comunales y de los *etnoterritorios*.

En cuanto a la mitología sólo quiero enfatizar algunos aspectos que se relacionan con la fundación del etnoterritorio del grupo. Los mitos cosmogónicos relatan eventos que tuvieron lugar en el primer ciclo del mundo, oscuro y lodoso, a cargo de diversas entidades extrahumanas, no muy diferenciables unas de otras: los héroes culturales iniciadores de los linajes y

las costumbres, los gemelos, Sol y Luna, los ancestros reyes que compiten entre sí por el territorio y los Dueños de los Cerros. Todos ellos intentan instaurar un orden y dotar a un pueblo de territorio, recursos y cultura. Dejan huellas en la piedra blanda de los espacios que recorren, crean los accidentes geográficos, los bienes naturales y artificiales que entregan al pueblo que eligen como suyo, al que protegen de los males provenientes del exterior. Al marcar, crear, nombrar, fundan el territorio étnico. Un motivo reiterado en las narrativas fundadoras de los héroes/reyes es una historia de amor fallida entre ellos que culmina con su transformación en pareja de piedra, la creación de lugares plenos de riquezas y la promesa de retorno del varón para ayudar a su gente. Es bien conocido el caso de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl en el altiplano central, entre otros. En nuestro ámbito, como veremos, encontramos el relato del Cerro del Indio Dormido y el Cerro de La Garza.

UNA NECESARIA PRESENTACIÓN CONCEPTUAL

Desde mi perspectiva, para los miembros de una comunidad o de un grupo el *espacio* con el que conviven tiene un sustrato de significaciones, vinculado por lo común con la excepcionalidad de los fenómenos geográficos, que integra las simbolizaciones colectivas, lo cual presupone disputas y conciliaciones entre los diversos discursos sociales y prácticas colectivas acerca de esos sitios relevantes, que van construyendo el *territorio*. Éste encarna al espacio con el colectivo y ha sido entendido como la parte del espacio que una colectividad considera como propio [Valvuede 1999], como espacio culturalmente construido, valorizado y apropiado simbólicamente e instrumentalmente por la sociedad [Raffestin 1980], y como espacio socializado [Escalera 1999]. Para Giménez [1999; 2001] el territorio es un “geosímbolo” o símbolo metonímico de la identidad de una comunidad, un grupo étnico, una región o un país. Hurt [2002] se refiere al “terruño” o “tierra natal” como un constructo espacial que usualmente alberga a un grupo cultural distintivo, como una comunidad étnica, que ocupa un territorio geográfico limitado, crea un paisaje cultural distintivo, inviste a ese espacio con emocionalidad y lealtad, y establece fronteras sociales o espaciales con otras comunidades con el fin de mantener formas singulares de identidad, de vida cultural y de historia, recreadas en la interacción diaria y ceremonial. Es posible indicar que más allá de las diferencias de enfoques, la mayoría de los estudiosos del tema coincide en comprender el territorio como un sistema de símbolos, una manera de clasificar, cualificar y habitar el espacio que sigue pautas y crea códigos trasmisibles culturalmente.

Me refiero a los territorios que habitan los grupos etnolingüísticos como *etnoterritorios* y los entiendo como el territorio físico, histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no sólo encuentra habitación y sustento sino también la oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales por medio del tiempo. El *etnoterritorio* remite al origen y la filiación del grupo en ese Lugar y los niveles de auto-reconocimiento pueden ser étnicos, regionales, subregionales o, con mayor frecuencia, comunales. Una cuestión importante es que la noción de *etnoterritorio* sugiere la de fronteras delimitables *entre* grupos diferentes, que son conocidas por las comunidades y grupos vecinos; fronteras que, como se advierte en los Códices [Jansen 1998] y en la mitología, son marcadas en los orígenes y protegidas por las entidades sagradas.

La cardinalidad es una de las categorías centrales de la cosmovisión y la territorialidad indígenas actuales, y se asienta sobre el modelo mesoamericano del cosmos, el quincunce, que se reproduce en la milpa, la vivienda y muchas otras expresiones culturales, como los “corrales de piedra” (recintos rituales) mixtecos en las cimas de los cerros o la “mesa ritual” de los mazatecos, que replican la noción cuatripartita del mundo. Su plano horizontal se traza desde el centro hacia las cuatro direcciones que tienen, cada una de ellas, cargas augurales preestablecidas (v.g. el oriente es el más benéfico, el oeste el más nefasto). Precisamente, los rituales de adivinación del clima y los augurios para el año que inicia se llevan a cabo en el cerro más sagrado de la comunidad dirigiendo las ofrendas y las palabras hacia los cuatro rumbos y observando los vientos, las nubes y otras señales que permiten realizar los pronósticos. Los *lugares sagrados naturales emblemáticos*, como los cerros, son centros que reproducen este modelo y que permiten la orientación hacia los cuatro puntos cardinales del *etnoterritorio*. Una singularidad de la representación mesoamericana del espacio radica en que las dimensiones verticales del espacio celeste y del inframundo se encuentran segmentadas en varias capas o pisos. En la actualidad se acepta que el primer piso del inframundo está ocupado por las entidades extrahumanas, Dueños de Lugar, y el último es la morada de los muertos.

Una característica central de la *etnoterritorialidad* es que promueve la construcción de identidades étnicas, ya que el territorio ha sido creado por las entidades extrahumanas o los ancestros para ese pueblo. Es así que, tanto la pertenencia como el contraste con otros se entretajan con el medioambiente moldeado por cada cultura. Abundan los relatos de competencia y de conflicto que muestran las identidades contrastivas intra e interétnicas, muchos de los cuales tienen lugar en las fronteras de los *etnoterritorios* comunales, así como los relatos y prácticas rituales que dejan ver los procesos

de identificación en el endogrupo, como los ritos de pedimento de fertilidad al Dueño del Cerro, o los de nacimiento con la determinación de la *tona* (*alter ego* animal o fenómeno atmosférico) del recién nacido y la siembra del cordón umbilical en los manantiales, en las cimas de los cerros, bajo árboles del monte o del solar doméstico. En cada momento de la vida la gente se identifica en estrecha vinculación con el espacio que habita y con las generaciones van construyendo el territorio histórico y cultural.

Desde la perspectiva fenomenológica de Eliade [1967], la *hierofanía* es la manifestación o irrupción en el espacio de una potencia o un ente con voluntad, capacidad de acción y eventualmente figura, al mismo tiempo aterradora y fascinante para los que la experimentan. Todo espacio sagrado implica una *hierofanía* que destaca un lugar del medio circundante y lo hace cualitativamente diferente del espacio y la realidad cotidianos. Esta definición resulta lo bastante general como para poder ser aplicada a diferentes experiencias anímicas sin violentar los conceptos propios de cada cultura. El centro en nuestro universo de estudio suele ser un *lugar sagrado* porque en él se manifiestan las *hierofanías* que llamamos entidades extrahumanas y porque es el *axis mundi* que intersecta el espacio de arriba, del medio y de abajo; por ello, sea montaña o templo a partir de él se marcan las otras direcciones y las fronteras.

Para los actores sociales no hay territorios abstractos, sino que es la experiencia vivida de lo sagrado, lo que crea ese campo de significados concretizado en el Lugar, que lo hace específico, como muestran las palabras de un médico tradicional de la Sierra Norte Zapoteca:¹

[...] lo que sucede depende de los Dueños de cada Lugar, nosotros tenemos que hablar con ellos, bonito, para que el Dueño nos hable en el sueño y nos diga qué es lo que quiere y entonces nosotros tenemos que cumplirle y darle lo que nos está pidiendo y el dirá si le gustó, si lo recibe. Todo es de acuerdo a cada Lugar, hay lugares donde corre agua, húmedos, con mucho aire, o calor, y entonces la curación será diferente de acuerdo con el Lugar.

Los *lugares sagrados naturales* son hitos geográficos no construidos o con pequeñas construcciones, tales como piedras amontonadas, cruces o pequeños oratorios, donde se rinde culto a las entidades extrahumanas que actúan sobre el clima, los recursos y el destino de la gente. Los más importantes para los grupos de Oaxaca son los que integran el complejo *cerro-*

¹ Entrevista realizada en 2002 en la comunidad de San Pedro Cajonos.

cueva-manantial-árbol, conceptos interdependientes que se representan desde la época prehispánica en la montaña sagrada [López Austin *et al.* 2009]. Cada comunidad, incluso las localidades más pequeñas, tiene sus propios *lugares sagrados*, pero los cerros más altos son emblemáticos y marcadores territoriales e identitarios de todo un grupo o gran parte de él. Estas montañas son imaginadas en su interior como reservorios de agua y de todo tipo de bienes naturales y artificiales que las entidades extrahumanas poseen y entregan, eventualmente, a los humanos. A su interior se accede por las cuevas concebidas como entradas a los diferentes niveles del inframundo, que son también un símbolo polifónico de la civilización mesoamericana [Broda 2000; Broda *et al.* 2009] en las que se realizan diversos rituales de iniciación, adivinación del clima, pedimentos de salud y enfermedad, o que aluden a la fertilidad ya que en su interior suele haber brotes de maíz u otras plantas. Los cerros y las cuevas no pueden ser separados de sus fuentes agua; lagunas, manantiales, nacimientos y escurrimientos donde moran los Dueños y Dueñas del agua que alimentan las milpas y cuidan las *tonas* de las personas.

El agua y la culebra conforman un concepto mesoamericano que tiene especial significación en Oaxaca. La culebra, en sus diferentes fisonomías (cornuda, alada, de colores, emplumada, muy grande o pequeña) suele ser la figura con la que se manifiestan el Dueño del Cerro (del agua, del rayo) y su *nahual* (animal o fenómeno atmosférico en el que se transforma el chamán). Gran cantidad de mitos de fundación y de privación, especialmente entre los zapotecos², tienen como protagonista a la culebra y cuentan sobre las riquezas y abundante agua que había hasta que la mataron y el Dueño del Cerro se llevó el agua para otro lugar.

El árbol sagrado, muchas veces ubicado en la cima del cerro, representa el *axis mundi*, también la fertilidad, la abundancia, la salud y, en ocasiones, el origen de los linajes. Entre los zapotecos es frecuente la ritualidad vinculada con el árbol sagrado, al que llaman Cruz Verde o Árbol de Cristo. Se trata de árboles cuyas ramas muestran la forma de la cruz y se los considera sagrados porque “si se las corta sangran y vuelven a crecer”. Estas cruces suelen estar asociadas con manantiales o con lagunas donde se realizan rituales terapéuticos, pedimentos de lluvia y abundancia, los primeros días

² Entre los zapotecos del Valle son frecuentes los relatos de la culebra como guardiana de los pozos de agua y las lagunas donde vive el rey *niza*, el Dueño del Agua [Barabas 1997, 2006]. Igualmente, entre los zapotecos de la Sierra Sur la culebra es la guardiana del agua en el interior de los cerros y cuando es cornuda se relaciona con el rayo seco [González 2013].

de mayo. Como veremos, estos conceptos reaparecen en nuestro universo de estudio.

Para las culturas locales la organización de la sociedad y la del cosmos (supra e inframundo) participan de las mismas características y muestran la axiología que les es propia. Los Dueños son concebidos como seres ambivalentes: peligrosos, caprichosos y exigentes, también dadores, justos y protectores. Se considera que moran en el primer piso del inframundo en vastas ciudades, con *topiles* (ayudantes) y autoridades del sistema de cargos, grandes riquezas en animales, frutos, semillas y actualmente oro, dinero y bienes manufacturados, como televisores o refrigeradores. Los lugares del monte y del cerro que les son propios tienen características peculiares y son conceptualizados por la gente como *pesados*, *delicados*, *de respeto* y *encantados*. Un lugar es pesado porque es poderoso y de misterio, donde se deja sentir la fuerza y el poder de las entidades extrahumanas. Por ser pesado es peligroso para las personas comunes, en especial los débiles de espíritu y los que no actúan con convicción y honradez. Son lugares de respeto, en lo que hay que comportarse con corrección y humildad, lugares delicados porque en ellos ocurren sucesos extraños, peligrosos y milagrosos, y lugares encantados cuando se hacen invisibles, aparecen y desaparecen. Para los que no son chamanes ver le encantado equivale a enfermar de espanto. A los Dueños no les gusta la intromisión de extraños y de servicios modernos en su territorio, como carreteras, puentes o presas, ya que “los fueños no piden permiso ni pagan (ofrendan) para entrar en él”. Como respuesta al daño causado a los lugares dificulta las acciones de los trabajadores, los enferma e incluso les ocasiona la muerte. Mediante rituales de adivinación y desagravio puede saberse cuántas víctimas exige el Dueño para dejar que se realicen obras en su territorio. Resultan frecuentes los relatos que explican el abandono de los lugares por parte de los Dueños y sus nahualles, debido al incumplimiento de las normas adecuadas para tratarlos y la consiguiente pérdida de las riquezas naturales de ese territorio, por ello los hemos llamado mitos de privación [Barabas *et al.* 1999].

Los *lugares sagrados contruidos*, como capillas y templos, son conocidos y aceptados por la Iglesia, incluso pueden formar parte de las celebraciones del Santoral católico, por lo que también se los conoce como santuarios. Suelen estar asociados con *lugares sagrados naturales* preexistentes donde se rendía culto a los Dueños o antiguas deidades y donde, después de una aparición milagrosa, se construyeron templos. Las apariciones fundadoras son reformulaciones del tema de los ancestros fundadores del pueblo, fundamentales en la construcción o reconstrucción de identidades y territorios étnicos. El sentido de filiación original y de protección que proporcionan el

santo, la virgen o el cristo aparecidos, en tanto que fundadores extrahumanos, se superpone a una concepción semejante respecto de los antepasados ilustres mitificados (reyes) y los Dueños de Lugar. Tanto unos como otros dejan sus huellas en el paisaje, lo que constituye el acto de fundación y demarcación territorial, también comparten la ética dual (bien-mal) en la relación con los humanos.

He registrado mitos *aparicionistas* entre todos los grupos del Estado y comprobado que, en muchos casos, los milagros atribuidos a la aparición fomentan la formación de santuarios construidos y de peregrinaciones de convocatoria comunal, regional, estatal o aún mayor. Los ejemplares católicos pueden ser aparecidos, encontrados, regalados, llegados al sitio milagrosamente, llegados por migración, pero su característica central es que escogen el lugar donde desean que se construya su capilla y el pueblo que debe acogerlos; de esta manera fundan comunidades de las que, con frecuencia, resultan después ser Santos Patronos y objeto de importantes celebraciones y mayordomías. El recurso para elegir su lugar y la gente que ha de cuidarlo es hacerse pesado o regresar por sí mismo al sitio escogido. Las apariciones milagrosas han permitido la fundación de muchos pueblos durante la época colonial y actualmente favorecen la re-sacralización de antiguos *lugares sagrados* peligrosos y más tarde demonizados por el catolicismo (v.g. manantiales y cuevas), haciendo posible una nueva fundación que los convierte en propicios para la comunidad. En nuestro estudio la Cruz Verde comparte también las características de las apariciones milagrosas.

Ya he mencionado que el quince como representación del cosmos hace posible la delimitación de las *fronteras* de los *etnoterritorios* con sus vecinos. En particular las simbólicas son lugares ambiguos, transicionales, de conflicto potencial, por ello se establecen marcas de uso-posesión que separan lo propio de lo ajeno y se realizan ceremonias que periódicamente refrendan los límites comunales marcados mediante diversos símbolos, entre ellos las mojoneras, las cruces y las ermitas. Las fronteras intra e interétnicas pueden estar marcadas por lugares emblemáticos que mantienen viva la pertenencia étnica de cada comunidad o grupo, pero también son porosas y permiten afluencia multiétnica. Muchas veces se establecen acuerdos para mitigar conflictos en torno a un *lugar sagrado*; por ejemplo, peregrinando al santuario en diferentes días o por diferentes caminos. La relación concreta que cada grupo establece con sus vecinos fronterizos respecto de los *lugares sagrados* compartidos o de las áreas de frontera interétnica e intercomunal, debe ser estudiada en cada caso, como veremos, para determinar si esas relaciones son o han sido conflictivas.

EXTRACTIVISMO Y CRÍTICA DEL DESARROLLO: EL CORREDOR TRANSÍSTMICO

No es ésta la ocasión para tratar en extenso el modelo de producción y acumulación extractivista —representado principalmente por la minería, la agroindustria, la explotación petrolera, pero también por los grandes proyectos de infraestructura— que expande su frontera y avanza afectando a todos los países, en especial a los de América Latina y el Caribe, y en ellos particularmente a los pueblos indígenas, en cuyos territorios ancestrales suelen ubicarse los recursos que requieren estas actividades. El extractivismo y el neo-extractivismo contemporáneo se caracterizan por la explotación intensiva y en gran escala de los recursos naturales, renovables o no, que provocan grandes impactos medioambientales y sociales. El segundo, promovido por los Estados neo-desarrollistas está ampliando aún más las fronteras extractivas en nombre del “interés nacional” y si alguna diferencia existe entre uno y otro es que éste promete compensar mejor a las comunidades afectadas para mitigar los efectos negativos de las obras [Echart *et al.* 2019]. En ese contexto estas autoras estudian los movimientos sociales que se enfrentan al extractivismo y el incremento de la criminalización de la protesta que los acompaña. La confrontación no es menor ya que los que contienden son dos lógicas opuestas en la concepción del “desarrollo”. La lógica dominante que lo entiende como crecimiento económico y a éste como sinónimo de bienestar, priorizando el consumo de mercancías como medida de progreso y que se realiza a costa de la destrucción de la naturaleza, fomentando el individualismo y la desarticulación de las identidades colectivas. Por otro lado, la lógica de los pueblos indígenas que, a partir de sus formas de concebir el mundo, sus necesidades e intereses piensan —a veces proponen— en un desarrollo sustentable que proteja la naturaleza y sus territorios, que priorice las relaciones y los proyectos comunitarios y la reciprocidad social para obtener el bienestar colectivo e individual. Precisamente nuestra región de estudio es una importante arena de confrontación entre la lógica macro-empresarial y la lógica de vida de los pueblos indígenas.

El Istmo de Tehuantepec ha sido considerado desde el siglo XIX una zona estratégica por su ubicación geopolítica, ya que es un estrecho paso terrestre de comunicación entre el Golfo de México y el Océano Pacífico, y se planea que sustituya —o compita con— al Canal de Panamá para la circulación rápida de mercancías. En esta región se han ido instalando diversos grandes proyectos, entre los recientes pueden mencionarse la generación de energía eólica y las concesiones mineras a cielo abierto en varios municipios. Ambos han provocado y provocan muchas más reacciones

adversas que positivas entre las poblaciones locales de esta región pluriétnica. Entre 2018 y 2019 resurgió con fuerza el propósito de construir el Corredor Transísmico e implementar un megaproyecto de desarrollo que integra numerosos grandes proyectos financiados por el gobierno nacional y empresas privadas nacionales y extranjeras. Entre esos grandes proyectos se cuenta la modernización de los puertos de Coatzacoalcos, Veracruz, y Salina Cruz, Oaxaca, la rehabilitación y construcción de vías férreas y del tren Transísmico que transportará pasajeros y contenedores con carga, pero que no tiene aprobación completa de estudio ambiental de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), así como supercarreteras, aeropuertos, hidroeléctricas, gasoductos, nuevos parques eólicos, una fábrica de hélices, mega-minería, modernización petrolera, parques industriales, plantaciones agroindustriales y un corredor de maquiladoras, entre otros. Una fuerte preocupación de la sociedad regional es que el dragado profundo y la ampliación del rompeolas y las escolleras en el puerto de Salina Cruz afectarán la flora y fauna de todo el Golfo de Tehuantepec. Geocomunes [2020] ha señalado que los 20 km que van a dejarse a cada lado de las vías férreas y el trazo del tren impactarán a más de trescientos ejidos y comunidades agrarias. Aun así, para encaminar los proyectos y la logística de administración y servicios del que sería el nuevo polo de desarrollo nacional [sic], el 14 de junio de 2019 el presidente López Obrador creó un organismo público descentralizado llamado Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec.³ Información proporcionada por la organización Maderas del Pueblo [2019] señala que serán 46 los municipios de Oaxaca afectados por el Corredor Transísmico; entre ellos, nuestras comunidades de estudio: Ixtaltepec, Ixtepec y Barrio La Soledad, Magdalena Tlacotepec, San Pedro Comitancillo y Santiago Laollaga.

En relación con los pueblos indígenas, habitantes milenarios de esta región, es el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) quien ha sido encargado de llevar a cabo las consultas previas, en las lenguas maternas, con el fin de obtener el consentimiento informado y libre a las obras, y orientar los proyectos que se piensan implementar para que no incidan negativamente sobre el medioambiente, los recursos, la cultura y la identidad de los zapotecos *binnizá*, *ikoots*, chontales de Oaxaca, zoques chimalapas,

³ El Director del Corredor Interoceánico, Rafael Marín Mollinedo, en entrevista con *Contralínea* el 5 de septiembre de 2019, aseguró que el proyecto del Corredor Transísmico está avalado por la consulta realizada el 30 y 31 de marzo a todos los pueblos originarios de la región, en la que —dice— ellos aprobaron y autorizaron el proyecto [Ramírez 2019].

mixes de la región Baja, chinantecos reacomodados de la presa Cerro de Oro y otros indígenas migrantes que viven en la zona que será impactada por las obras. El INPI ha indicado que se trata de un “proceso de consulta” y que el 30 y 31 de marzo de 2019 se realizó la primera de ellas, en Asambleas Regionales, y se obtuvo autorización de estos pueblos para iniciar las obras. Sin embargo, las comunidades afirman que no tenían la información necesaria para dar —o no— consentimiento; no se consideran consultadas y reclaman la aplicación del protocolo de consulta del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) [Ramírez 2019]⁴. Ante lo que consideran desatención a sus reclamos por parte del Estado se reunieron en Salina Cruz representantes de decenas de organizaciones, muchas de ellas de defensa del territorio, más de 300 autoridades municipales y otros sectores sociales en el Encuentro Regional El Istmo es Nuestro, integrando de esta forma una mega-alianza de organizaciones en oposición al megaproyecto estatal al que rechazan por las graves afectaciones que causaría sobre el medioambiente y las culturas. La misma situación parece haberse repetido en mayo 2021 con la consulta sobre la instalación de las cinco zonas francas de Polos de Desarrollo, también llamados Zonas de Bienestar, correspondientes a Oaxaca que, hasta ahora, estarán ubicados en Ciudad Ixtepec, Barrio la Soledad, Ixtaltepec, Mixtequilla, San Blas Atempa y Salina Cruz. Algunos grupos dentro de Ciudad Ixtepec y Mixtequilla aceptarían la instalación de los parques siempre y cuando se les informe qué industrias se instalarán en ellos, porque temen por sus ríos y otros recursos, y puedan ser socios de las empresas en lugar de vender o arrendar sus tierras ejidales y comunales, pero el Organismo declaró que no están interesados en asociarse. Otros sectores de estos mismos municipios se oponen a los parques industriales, entre ellos la localidad Puente de Madera, de San Blas Atempa, porque afectará la reserva natural de madera El Pitayal y han rechazado la consulta porque —dicen— a vecinos de Mixtequilla y Barrio La Soledad se les ofreció comprar sus terrenos sin haber realizado la consulta, así que piensan que el gobierno ya ha dado anuencia para que se compren tierras y se instalen los polígonos de 500 has para los parques. Ante esta

⁴ El Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), tras evaluar cuatro informes presentados en relación con esta consulta, publicados el 28 de agosto, advirtió que el proceso de consulta a comunidades indígenas por obras como el Corredor Transístmico no cumple con los estándares internacionales, porque la información no se da de manera previa, no es clara, precisa y culturalmente adecuada, no se toma en cuenta la debida representación de los pueblos afectados, y se otorgan licencias a proyectos sin respetar las decisiones de las comunidades [Muñoz 2019].

situación el Colectivo El Istmo es Nuestro realizó otro Encuentro Multiétnico en junio 2021 en San Blas Atempa para tomar decisiones sobre cómo encarar la defensa de sus territorios.

Como veremos a continuación nuestros municipios de estudio sufrirán afectaciones territoriales y culturales de importancia derivadas del extractivismo minero y de los proyectos incluidos en el megaproyecto del Corredor Transístmico.

LUGARES SAGRADOS BINNIZÁ⁵

Antes de iniciar vale aclarar que otorgo a la etnografía un papel central en el conocimiento de la alteridad cultural de los pueblos indígenas. Si la sociedad nacional y el Estado no intentamos conocer y comprender sus lógicas de vida, puntos de vista e intereses en relación con las iniciativas externas de intervención sobre sus territorios ancestrales, esos proyectos estarán destinados al fracaso y, como ocurre hasta ahora, se realizarán a costa de la integridad de los territorios y las culturas indígenas y expulsando —sucede con frecuencia— a los pobladores originales hacia otras áreas fuera de la zona del desarrollo. Mediante la etnografía podemos acceder a los conocimientos locales que son vividos, pero no siempre sistematizados, podemos comprender cómo entienden el desarrollo frente al pragmatismo desarrollista neoliberal y podemos visualizar cómo construyen ideologías alternas y estrategias de resistencia para la defensa de su patrimonio biocultural. Por estos valores que entraña la etnografía le pido al lector que no se impaciente ante la descripción menuda de narrativas, rituales y celebraciones, porque va encaminada a *conocer al otro* y a saber cómo siente, con el doble propósito de contribuir con el logro de sus aspiraciones y expectativas e ilustrar a nacionales, Estado y empresas acerca de la dimensión cultural que nunca deberían perder de vista cuando irrumpen en territorios indígenas.

La investigación se realiza en cinco municipios colindantes del Istmo de Tehuantepec, en el sur del estado de Oaxaca, poblados principalmente por zapotecas *binnizá*: Asunción Ixtaltepec, Ciudad Ixtepec, San Pedro Comitancillo, Magdalena Tlacotepec y Santiago Laollaga,⁶ que conforma-

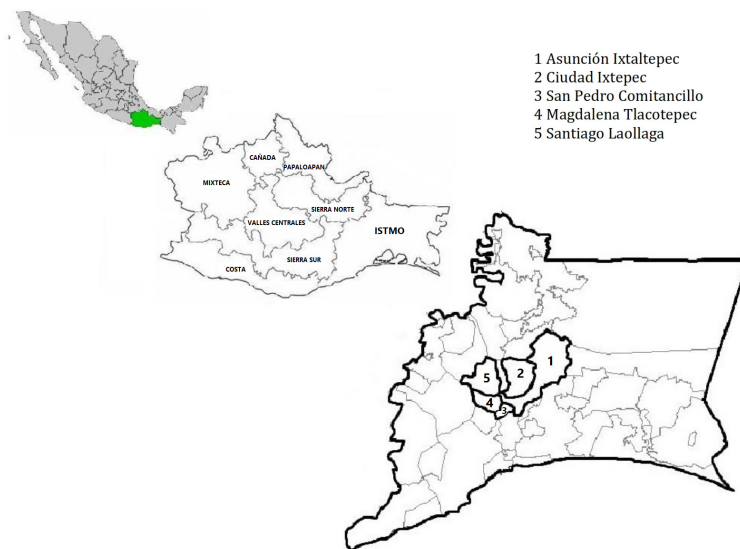
⁵ Conté con la apreciable colaboración del maestro Carlos Maldonado Ramírez, ayudante de investigación becado en mi proyecto entre 2017 y 2019 por el Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT).

⁶ No hemos incluido al municipio de Chihuitán, incrustado en nuestra zona de estudio, ya que los municipios trabajados señalan no tener relación con él porque no tienen

ban una región ritual en la época prehispánica [Zárate *et al.* 2010] y que actualmente se encuentran vinculados con *lugares sagrados* que han dejado una impronta en sus territorios e identidades. Los pobladores de cada uno nos fueron orientando acerca de los lugares conocidos por medio de las narrativas, los rituales y diversos usos que les dan, aunque no todos los llaman *lugares sagrados*, sino que también se refieren a ellos como lugares con cualidades especiales, de devoción y curación e importantes para sus ancestros, y uno de los municipios ha acuñado el término *Reserva Espiritual* para referirse a sus *lugares sagrados en riesgo*.

CROQUIS 1. México Oaxaca Istmo. Localización de los municipios estudiados.

Elaboró: Carlos Maldonado y Alicia M. Barabas.



ojos de agua ni culto a la Santa Cruz. Aunque serán afectados por la minera Plata Real (ver Lote Niza) no han construido ningún vínculo con sus vecinos ni tienen organizaciones en defensa del medio ambiente.

CROQUIS 2. Localización de los *lugares sagrados*.

Elaboró: Carlos Maldonado y Alicia M. Barabas.

*Asunción Ixtaltepec*

Colinda con los otros cuatro municipios y tiene 15 105 habitantes dispersos en 89 localidades, aunque cerca de la mitad vive en la ciudad cabecera dedicándose al comercio informal y de materia prima para la construcción. Se rigen por el régimen de partidos políticos,⁷ la tenencia de la tierra es ejidal y las actividades principales son la agricultura de frijol, maíz, chile y sorgo, y la ganadería vacuna y ovina [COPLADE 2014]. Aún con estas características políticas y de tenencia de la tierra el 60% de la población habla zapoteco [INEGI 2015].

Con Ciudad Ixtepec comparte el icónico Cerro Blanco (*Dani Guiaati*), pero los límites indefinidos entre ellos han causado fuertes conflictos en el pasado y relaciones distantes y prejuiciosas en la actualidad. En la cima y la falda se realizan las ceremonias vinculadas con el culto a la Cruz y en el

⁷ En el Estado de Oaxaca existen desde 1995 dos formas de gobierno municipal; una de ellas es la tradicional elección de candidatos representantes de partidos políticos y la otra comenzó siendo llamada régimen de Usos y Costumbres y en la actualidad recibe el nombre de Sistemas Normativos Internos. Este último es el mayoritario en Oaxaca (417 de 570 municipios) y representa las formas de gobierno indígena con autoridades elegidas en Asamblea comunal de acuerdo con un escalafón interno de cargos políticos y religiosos. Usualmente los municipios que se reconocen como indígenas, sean o no hablantes de la lengua materna, se rigen por Sistemas Normativos Internos y tienen régimen comunal de tenencia de la tierra.

pie del cerro se encuentran dos grandes rocas redondeadas en cuyo interior en forma de cueva y exterior se plasman las pinturas rupestres de *Ba'cuana*, que ha sido traducido como "cueva donde nacen los sustentos" [Zárate 2003], lo que la vincula con el concepto mesoamericano llamado montaña de mantenimientos, que alude al lugar de origen y reservorio de los recursos naturales de cada pueblo.

Otro lugar en disputa son las aguas termales de *Mena Nizanda* (Agua tibia), que pertenecen al núcleo agrario de Ixtaltepec, excepto la colonia Carrasquedo que está dentro del núcleo agrario de Ciudad Ixtepec, motivo por el cual ésta la reclama como propia motivada, según Ixtaltepec, por las ganancias que deja como proyecto ecoturístico manejado por las autoridades municipales, quienes proveen de transporte y alimentación a los visitantes. Al balneario en medio de la vegetación se llega por una brecha, pero el sitio es muy concurrido porque, además del aspecto recreativo, se piensa que el agua tibia del manantial proviene de volcanes dentro de los cerros y que tiene poderes curativos, por eso los enfermos llegan desde lejos para bañarse en ellas. Entre los atractivos turísticos planeaban incluir la escalada y la visita a tres cuevas que hay en el entorno; una de ellas "con riquezas encantadas por el guardián de la cueva para que los visitantes no las vean",⁸ pero el sitio resultó muy dañado por los sismos de 2017 y aún se encuentra descuidado.

También recuerdan antiguos pleitos con Tlacotepec por el Ojo de Agua, que pertenecía a tierras ejidales de Ixtaltepec, pero que las autoridades municipales y ejidales decidieron cederle a Tlacotepec. Como también éste es un centro ecoturístico que genera dinero, Ixtaltepec insiste en recordar que era parte de su territorio.

⁸ Es sabido por todos que debe tenerse mucho cuidado con los *lugares sagrados naturales* porque puede agravarse al Dueño del Cerro, como se cuenta que ocurrió en Aguas Calientes La Mata, Ixtaltepec, una comunidad que posiblemente será afectada por uno de los proyectos del Corredor Transísmico, cuando se construía la carretera a Coatzacoahuac. En una entrevista realizada en 2002 en esa comunidad decían: "Ese cerro estaba cargado de frutos encantados y allí se iban a realizar curaciones y pedimentos. Más tarde salió agua salada caliente y muchos iban a curarse de artritis, pero también iban a jugar y tomaban el pozo como alberca. Cuando empezaron a abrir los cerros para hacer la carretera se cuenta que un viejito vio a un Anciano salir de la cueva, que era el Dueño del Cerro, quien le dijo que se iba porque los ruidos de la dinamita y de las máquinas lo molestaban. Anunció que a partir de entonces ya no llovería mucho, ni habría buenas cosechas ni ganado, porque él se llevaba las riquezas. En efecto, desde entonces llegó la enfermedad, los ganaderos se quedaron sin nada y ya no llueve suficiente".

El Cerro Blanco destaca en la llanura costera y los antiguos zapotecas lo concebían como un cerro de mantenimientos; junto con *Ba'cuana* han sido *lugares sagrados* desde la época prehispánica. Ésta alberga importantes pictografías de tipo calendárico que pertenecen al periodo Posclásico [Zárate 2003; Berrojalbiz 2015] y narran un mito zapoteca del viaje del sol al inframundo y su resurrección diurna ligada con la fertilidad [Zárate 2003]. En el siglo XVIII se agregaron pinturas de Cristo crucificado y un prisionero en oración a sus pies [Berrojalbiz 2015]. En la actualidad se observan numerosas pintas (grafitis) en parte superpuestas a las pictografías que incluyen párrafos bíblicos, por lo que muchos piensan que las hicieron los protestantes, y otros escritos de carácter personal de los visitantes, que algunos atribuyen a pobladores de Ciudad Ixtepec. Las autoridades municipales y los estudiosos locales de la cultura ixtaltepecana señalan que tanto la gente mayor como los jóvenes de ambos municipios no ven hasta ahora el valor histórico y cultural que *Ba'cuana* tiene para los zapotecos, ni el interés económico que pudieran tener las pinturas, si se atrae al turismo, y que por ello no las cuidan de las pintas ni del deterioro ambiental. La percepción común es que “antiguamente era un centro ceremonial y por ello es un lugar *pesado*, poderoso, en el que “sientes que te tocan y se pueden oír voces, al que no se debe ir nunca solo porque hay mucho peligro, hay que persignarse y encomendarse a la Santa Cruz y no tocar las cosas de los antiguos porque son *delicadas*”.⁹ Sin embargo, la cueva tiene uso ritual ya que bajo unas piedras se encontró una veladora amarilla que los guías recomendaron no tocar porque podía tratarse de un pedido de daño y éste se contagia al que toca el objeto. Por otra parte, el gran basurero cercano al cerro y a *Ba'cuana* ha sacado a la luz la creencia sobre los duendes que viven en la zona donde ésta se acumula.

La Asociación de la Santa Cruz, fundada en 1898 o antes, es la que lleva a cabo el ciclo de celebraciones y mayordomías en honor a la Santa Cruz localizada en una capilla en la cima del Cerro Blanco, a la que asisten las agencias, los municipios vecinos y otros de Oaxaca y el resto de México. Se trata de la vela —como llaman a la fiesta los zapotecos del Istmo— más antigua de Ixtaltepec y el mayordomo le deja flores a la Cruz el primero de cada mes “para que todo salga bien en la fiesta anual”. En marzo se realiza la labrada de la cera y el sacrificio del toro, y el 1 de mayo, “Día del Cerrito”, el mayordomo sube y la traslada a la capilla en la falda del cerro. Más tarde la lleva a su casa y da comienzo el primero de los tres novenarios y los

⁹ Entrevista realizada en mayo de 2018 en Asunción Ixtaltepec.

festejos con la calenda, la tirada de frutas, la velada y la lavada de olla. En 2017 la Cruz fue robada y, aunque existían sospechas sobre los ixtepecanos, la Asociación mandó a hacer una nueva de madera pintada de color café. Después de venerar a la Santa Cruz en el cerro se pasa a visitar *Ba'cuana*.

Sobre los orígenes de la Cruz narran que hace mucho tiempo en este sitio había una capillita de lodo y allí tres campesinos encontraron tres árboles verdes con forma de cruz y cada uno decidió llevarse una. Con el tiempo se perdieron dos y la tercera fue prestada por la familia heredera para la celebración de mayo, hasta que la Asociación decidió reemplazarla por otra. La Santa Cruz tiene fama de milagrosa y la gente sube al cerro para pedir curación y para pagar la promesa por haberse sanado. En la primera parte del ensayo mencioné que las conocidas como “cruces verdes” son árboles vivos con forma de cruz, considerados milagrosos porque si se cortan sus ramas éstas vuelven a crecer. En la Sierra Norte Zapoteca existen varias famosas “cruces verdes” frente a las que se realizan rituales de curación y de iniciación chamánica [Barabas 2006], por lo que su culto parece ser común a los zapotecos serranos y a los *binnizá*.

Ambos *lugares sagrados* se encuentran actualmente en riesgo por la extracción inmoderada, con maquinaria, de tierra cementante del cerro destinada a la reconstrucción de viviendas dañadas por el sismo de septiembre de 2017 o a la construcción de nuevas viviendas, por parte de una empresa supuestamente comunitaria que, según dicen, pertenece a un empresario de Ixtaltepec y a autoridades agrarias de Ixtepec. Las excavaciones, la laguna creada para lavar las máquinas, el paso de los volteos y el gran basurero han obstaculizado el camino de acceso y se teme que las piedras y cueva con pinturas puedan ser destruidas, así como el Cerro Blanco y el culto a la Santa Cruz. Tal vez lo más grave es que se acepta que el terreno donde se levanta el cerro con pinturas rupestres fue vendido por un expresidente municipal de Ixtaltepec y es propiedad privada de una constructora vinculada con el negocio de la reconstrucción y las empresas eólicas.

En Ixtaltepec se reconocen como *lugares sagrados* espacios que dejan sentir a las personas sus cualidades especiales, que los diferencian de los sitios comunes, y porque en ellos se manifiestan entidades extrahumanas, como el guardián del lugar. Tanto el cerro, la cueva y las piedras con pinturas prehispánicas como el manantial de aguas tibias y curativas, son simultáneamente lugares naturales y construidos. Las pictografías porque las ciudades y objetos de los antiguos suelen entenderse como patrimonio natural, aunque sea construido, el manantial porque ha sido modificado para utilizarlo como sitio recreativo que deja ganancias, aunque se tienen grandes cuidados para no molestar al Dueño del Lugar, y el cerro debido a

la presencia de la capilla para la devoción católica, aunque el culto a la Cruz es también una antigua tradición zapoteca vinculada con los árboles sagrados. Si bien han podido conciliar con Ciudad Ixtepec acerca del uso del cerro compartido y las intenciones municipales acerca de *Ba'cuana*, estos lugares exponen las relaciones contrastivas, distantes y de sospecha entre la gente de ambos municipios. Más allá de los requerimientos desoídos de Ixtepec sobre Mena Nizanda, el problema principal que enfrenta hoy en día Ixtaltepec es el gran riesgo que corren el Cerro Blanco y *Ba'cuana* al estar ubicados en un predio sobreexplotado y de propiedad privada, aunque la población está consciente de que los efectos de la minería a cielo abierto en el municipio vecino también los perjudicará.

Ciudad Ixtepec

Colinda en todas direcciones con Ixtaltepec. En la cabecera viven 25 400 personas, la mayor parte dedicada al comercio y los servicios, y cuenta con 40 agencias y pequeñas localidades donde se practica agricultura de autoconsumo [COPLADE 2014]. Es un municipio regido por partidos políticos, pero por poseer régimen de tierras comunales también participa de los sistemas normativos internos y los comuneros se expresan mediante la Asamblea. Sólo el 19% de la población habla zapoteco, aunque la mayoría se autoadscribe a esa identidad, pero hay migrantes radicados de otros grupos de Oaxaca y Chiapas [INEGI 2015].

Las disputas generadas con Asunción Ixtaltepec se deben principalmente a la posesión y uso del Cerro Blanco, paraje en la colindancia entre ambos municipios. Respecto de las pintas en *Ba'cuana* dicen que las hacen personas de Ixtaltepec, pero al igual que en éste, creen que los protestantes de los nuevos barrios pueden estar involucrados. Los ixtepecanos afirman que Ixtaltepec siempre pelea por las mojoneras en sus límites y dicen que el Cerro Blanco es todo de ellos, pero éste se comparte entre tres: Comitancillo, Ixtaltepec e Ixtepec y sostienen que *Ba'cuana* está más del lado de Ixtepec, pero ya no se busca pelea sino promover acciones de forma coordinada para cuidarlo y sacar de él un provecho turístico y monetario. Para ellos la celebración de la Santa Cruz se vincula más con el ciclo agrario que comienza en mayo con la siembra que con la iglesia católica, aunque también suben al Cerro Blanco el 1 de mayo para visitar la capilla, pero van por un lado diferente y más dificultoso que el que utilizan los de Ixtaltepec, para diferenciarse de sus vecinos y no encontrarse cara a cara con ellos. Desde la cima se camina hacia el lado contrario para llegar a la "Piedra Bola", como los ixtepecanos nombran a *Ba'cuana*. Se acostumbra pedir permiso al lugar

para quedarse en él sin peligro ya que, al igual que sus vecinos, creen que antaño fue un sitio de culto donde llevaban a cabo sacrificios y porque se cuenta que el sombrero (un mestizo vestido de charro que representa al diablo) habita en el cerro y la cueva, y puede raptar y dañar a las personas. Los ixtepecanos dicen tener una dinámica muy diferente a los de Ixtaltepec, mientras que a éstos sólo les interesa la fiesta de la Cruz, ellos prefieren hacer el recorrido del cerro y *Ba'cuana*.

Otro *lugar sagrado* que Ixtepec reclama como suyo son las aguas termales de *Mena Nizanda*, aunque como ya se ha dicho sólo tiene dentro de su territorio la localidad Carrasquedo, en la cual no se sitúan las aguas termales. La disputa entre ambas comunidades por estos espacios es y ha sido tensa, si bien no ha provocado muertes.

El espacio sagrado más importante dentro del municipio es la Laguna Encantada (*ique niza*, cabeza de agua) que se encuentra en las faldas de dos de los tres cerros que componen Zopiloapam o Zopilotepec (Cerro del Zopilote, *Dani Guchi*) y está vinculada con el ciclo festivo de la Santa Cruz. La Laguna con su Cruz Mojonera está ubicada a 5 km de Ciudad Ixtepec y es considerada un *lugar sagrado* porque “viven duendes en ella, se ven luces nocturnas, se mueve, se desplaza, aparece y desaparece, nunca se seca”. Los visitantes aseguran haber escuchado desde su interior el canto de las sirenas, haber visto a la Llorona, a un caballo de siete colores y a una mujer muy bonita que aparecía y atraía a los hombres que pasaban por el lugar, quienes la seguían hacia la maleza y se perdían durante algunas horas. También se habla del sombrero que, al igual que en Ixtaltepec, es un personaje que se vincula con el diablo, monta a caballo y ofrece riquezas a las personas que se va encontrando a cambio de pactos. Pueblerinos y visitantes aseguran que el agua de la Laguna tiene propiedades curativas y utilizan la flor de *guiechachi* para realizar la limpia de su cuerpo y después la ofrecen a la Santa Cruz.

Zárate y Mena [2010] identificaron tres cerros y un arroyo que cruza al pie, que dio origen a la Laguna Encantada, y establecieron una relación entre Zopiloapam y el Cerro Blanco-*Ba'cuana*, por la similitud entre ambos grupos de pinturas rupestres, porque además pensaban que *Ba'cuana* había sido el centro de un corredor religioso prehispánico y que el *altépetl* primario de Ixtepec o *Taniqueza* sería el Cerro Blanco con su paraje *Ba'cuana*, en tanto que Zopiloapam sería su *altépetl* secundario. Berrojalbiz [2015] agrega que Zopiloapam, *Ba'cuana* y otros *lugares sagrados* del entorno formaban en el Posclásico un paisaje simbólico relacionado y agrega que ha sido disputada por Ixtaltepec.

El paraje Zopilopam marca los límites territoriales de ambos municipios y allí se encuentra la Santa Cruz Mojonera cuya festividad está a cargo de la Sociedad de la Santa Cruz Mojonera de Zopilotepec y sus mayordomos. Las celebraciones comienzan el 23 de abril cuando los feligreses van a visitar a la Cruz en la capilla de la Laguna y la trasladan a la capilla de *Cheguigo Zapata*, en Ciudad Ixtepec, y concluye el 7 de mayo; periodo en el que la trasladan de uno a otro lugar, tal como indica la tradición heredada y celebrada en el pueblo. Allí había una ermita en ruinas que albergó a la Cruz Verde original, hoy reemplazada por una cruz de madera pintada de color verde de un metro de altura, vestida por los fieles con ropajes, guirnaldas y adornos de flores. La narrativa sobre su origen es variada. Uno de los relatos, semejante al de Ixtaltepec, dice que la Santa Cruz fue hallada por un leñador al cortar un árbol con esa forma, quien la depositó junto a la Laguna, donde hoy se ubica su capilla. Otro, habla de la aparición de un anciano vestido de blanco y de barba blanca, quien era el guardián de la laguna y a cambio la gente le daba comida. Un día desapareció, porque una muchacha se acercó y le dio alimentos frente a frente, se internó en la profundidad del bosque y abandonó el paraje, lo que acarreó calamidades y el fin de la prosperidad del lugar. Los ancianos al enterarse de la falta de la joven, le dejaron ofrendas para procurar su regreso. Tiempo después volvió, y con él cierta bonanza a la zona, aunque ya no de la misma manera. La Cruz tiene vida propia para los lugareños y afirman que “hay quienes la sueñan y ella les predice lo que va a ocurrir en su vida personal” [Zárate *et al.* 2010: 78].

El conjunto de cerros y aguas de este antiguo paisaje simbólico que también alberga pinturas rupestres puede ser afectado por un proyecto minero y constituye un factor clave de reclamación frente al Estado (ver croquis 2).

En 2006 el Servicio Geológico Mexicano descubrió la presencia de oro, plata, cobre y zinc en el Cerro Taberna, en el municipio de Ciudad Ixtepec y en 2013 la Secretaría de Economía puso a concurso la licitación pública para su explotación, misma que obtuvo la minera canadiense Plata Real, subsidiaria de la empresa Primero Mining. Solicitaron a las autoridades municipales y agrarias el ingreso y exploración en el Cerro *Niza Bidxhichi* (Cerro Agua de Dinero), pero la Asamblea se opuso porque saben que la explotación minera es nociva para la naturaleza. A pesar de la negativa del pueblo en 2013 el gobierno federal expidió la licencia de asignación minera a esa empresa para extraer oro, plata y zinc bajo la modalidad de cielo abierto durante 50 años. Los pobladores realizaron protestas desde el principio cuando, sin avisar a las autoridades, los empleados de la minera comenzaron a extraer minerales en el Cerro Pelón. El descontento local creció cuando se dio a conocer que la explotación abarcaría 8 150 has, en el

denominado Lote Niza, lo que constituye el 30% de la extensión del municipio. En 2016 se dio a conocer por medio de diferentes medios la lucha llevada a cabo por organizaciones y pobladores de Ciudad Ixtepec en rechazo a la minera canadiense, a los que se sumaron al menos 24 organizaciones no gubernamentales de Oaxaca y pueblos indígenas [Chaca 2016]. Aunque la concesión sólo impacta directamente a los municipios de Ciudad Ixtepec y Chihuitán, la afectación de los recursos incluiría a los municipios vecinos en varios aspectos, uno de ellos es el excesivo uso de agua que requiere la minería a cielo abierto (dos millones de litros de agua al día), que disminuiría el abastecimiento local de todos ellos, otro es la contaminación con desechos de cianuro y arsénico del aire, de las tierras de cultivo, del Río de los Perros y de los otros acuíferos que están interconectados.

El Comité Ixtepecano para la Defensa de la Vida y el Territorio es la organización local, vinculada con muchas otras en los ámbitos regional, nacional e internacional, creada con el propósito de organizar la defensa del territorio ixtepecano. En el documento *Manifiesto zapoteca por la defensa de nuestra madre tierra y de la vida de nuestro pueblo*, firmado el 10 de marzo de 2016, establecieron su postura frente al Corredor Minero en el Istmo, al que llaman “proyecto de muerte”, que tomaría casi 20 000 has para la minería a cielo abierto. Convocaron a la población a declarar *Reserva Espiritual* la zona de Zopiloapam, por ser el origen de *Taniqueza* (nombre del *altépetl*) —San Jerónimo— Ciudad Ixtepec, así como la protección de los cerros y aguas: Pelón, Tablón, Banderilla, *Dani Yaqui* (Cerro de Leña), *Niza Bidxhichi* (Agua de Dinero), *Niza Bizu* (Agua Mirador), *Dani Dxibagui*, *Dani Guigu beu* (Cerro Cereza), *Dani Sti Na Mana*, *Dani Ndani* (Arroyo Panza, porque ahí lavaban las tripas del ganado), *Dani Niza Xiga* (Agua de Curación), Cerro Tablón de Primavera y *Dani Gui* (Cerro Taberna, “aguaje”), por ser parte de la cosmogonía y rituales del pueblo zapoteca [Chaca 2016a]. Por otra parte, reclaman que sea respetado un decreto de 1938 que declara al municipio como zona forestal vedada [Manzo 2016]. Curiosamente, aunque se apoyan en los escritos de Zárate y Mena [2010] para llamar a esta zona *Reserva Espiritual*, no incluyen al Cerro Blanco y la *Ba’cuana* dentro de su patrimonio natural espiritual ni tampoco hacen referencia a los bienes arqueológicos en los cerros de Zopiloapam.

Ciudad Ixtepec también ha sido escogido para la instalación de uno de los Parques Industriales programados para el megaproyecto transístmico, de manera que las organizaciones pronostican una intensa lucha por la defensa del territorio, por ahora centrada en la zona de cerros y fuentes de agua de Zopiloapam que reúnen las características de ser *lugares sagrados naturales* que les dan protección y fundamentan sus orígenes prehispánicos

en ese territorio. Aunque existen antiguas y recientes tensiones con Ixtaltepec, el problema fundamental del municipio es el proyecto extractivo minero y otros que llegarán con el megaproyecto del Istmo, a los que enfrentan mediante la organización comunitaria y la apelación al respeto de los sitios sagrados de su territorio a los que ahora ven también como herramientas políticas para su autodefensa.

San Pedro Comitancillo

El municipio de *San Pedro Comitancillo* colinda con Magdalena Tlacotepec, Asunción Ixtaltepec y Ciudad Ixtepec, está regido por partidos políticos y sus tierras son ejidales. En 2015 tenía 4 234 habitantes, de los cuales el 50% habla zapoteco, entre la cabecera y las 15 localidades y pequeños ranchos. El 46% se ocupa en el comercio, el turismo y los servicios, profesionales en un 60%, debido a que existen desde décadas atrás diversos centros de estudios de los que han egresado profesionistas que ocupan cargos como burócratas, funcionarios de gobierno y asesores profesionales [COPLADE 2014].

Esta comunidad ha tenido fuertes conflictos con Magdalena Tlacotepec, su vecina, generados en torno al Ojo de Agua (*niza rindani*, agua que nace) que actualmente pertenece a Tlacotepec y que anteriormente pertenecía a Comitancillo. Durante esta disputa personas de San Pedro se llevaron —hecho que los comitecos niegan— una de las cruces verdes que estaba en el Ojo de Agua —que ya era de Tlacotepec—, celebrando desde entonces la vela en honor a la que llaman Santa Cruz Pasión Ojo de Agua, en la iglesia del mismo nombre, el mismo día que se lleva a cabo la vela en Magdalena Tlacotepec. La celebración más importante de la comunidad es la del Santo Patrono y en segundo lugar se celebra la Santa Cruz Pasión Ojo de Agua, en abril con el inicio del ciclo agrícola, cuya mayordomía más representativa es la “labrada de cera” porque la gente pone la enramada y las floreras adornan todo el lugar con flores y pencas de corozo que aromatizan la fiesta.

Amado Toledo Cacique, *Tamau*, cronista de Comitancillo, escribió dos obras [2006, 2018] sobre su comunidad y en ellas narra la leyenda, muy posiblemente derivada de un mito fundacional del territorio, de los cerros de La Garza, también llamado Cerro del Ave Grande, y El Indio Dormido, conocido como Cerro de Tigre, emblemáticos de la identidad comiteca, que relata el amor entre una princesa y un guerrero de reinos prehispánicos enemigos, que no pudieron estar juntos. Cuando mataron al guerrero, él se convirtió en el Cerro El Indio Dormido, luego ella murió de tristeza y se convirtió en el Cerro de la Garza para poder ir a verlo, quedando la figu-

ra de esta ave marcada en el cerro en una mancha blanca. De su llanto se formó el Ojo de Agua que nace en la falda, que era un antiguo adoratorio, y que hoy se disputan Comitancillo y Tlacotepec. Este relato fundacional contiene un motivo mesiánico final, muy frecuente en grupos de Oaxaca [Barabas 2006], ya que se cree que El Indio Dormido despertará y regresará cuando *Ndaniguía* (Comitancillo) necesite su ayuda. Persisten las creencias en los duendes (emanaciones del Dueño del Agua) que habitan en los cerros, los ríos y en la Laguna Encantada de Ixtepec, que son seres encantados y se esconden cuando los quieren afectar con obras como las carreteras. Los comitecos los consideran cerros “protectores” de su pueblo y se identifican más con ellos que con el cerro Blanco y *Ba'cuana* que también están en sus fronteras. Dicen que antes iban a sembrar y realizar rituales, pero por una gran inundación se alejaron de sus cerros, aunque ambos y la Santa Cruz Ojo de Agua son recordados en las narrativas y han sido plasmados en los muros de la explanada central del pueblo.

Durante la construcción de la carretera Salina Cruz-La Ventosa en 2001, el INAH-Oaxaca fue solicitado para realizar un Salvamento Arqueológico en varios sitios, algunos de ellos montañas sagradas, que serían afectados por la obra y la extracción de material para revestimientos. Dos de los 10 sitios identificados, con una antigüedad de ocupación continua desde 1500 a. C. fueron Las Pilas en el Cerro de la Garza y Biaza Barranca, localizado entre los cerros de la Garza y el cordón del Indio Dormido, donde es posible que los abrigos rocosos alberguen pinturas rupestres. Encontraron entierros, herramientas líticas, figurillas, vasijas de cerámica, pero a pesar de la importancia arqueológica del área los comitecos resienten que la carretera dividió en dos partes su comunidad y los alejó de sus cerros.

Tamau escribió que el Ojo de Agua se perdió en 1882 ante Ixtaltepec porque entonces Comitancillo era una localidad de ese municipio que buscaba separarse y la entrega de ese terreno fue el precio por su separación. Años más tarde Ixtaltepec cedió este terreno a Tlacotepec y en 1904 se instaló una planta hidroeléctrica para abastecer a Salina Cruz, Ixtaltepec, Juchitán y Ciudad Ixtepec, pero dejó de funcionar en 1944 por la falta de capacidad para proporcionar suficiente luz a esas comunidades. Allí comenzó el conflicto entre Tlacotepec y Comitancillo por los derechos de uso del agua, porque éste había recuperado la propiedad del manantial de acuerdo con un laudo presidencial firmado en 1924, pero no se les reconocía. La disputa detonó hacia 1964 cuando Comitancillo dejó de regirse por usos y costumbres y comenzó a hacerlo por partidos políticos y cambió el régimen de tenencia de la tierra de comunal a ejidal; todo ello a instancias de las autoridades municipales y agrarias que convencieron a la gente para que se

vendieran algunas tierras y el Ojo de Agua. Un momento álgido del enfrentamiento fue 1965 cuando personas de Comitancillo fueron a liberar el paso de agua que había cerrado gente de Tlacotepec y se agudizó aún más en el trienio 1969 a 1971 porque las autoridades de Comitancillo les vendieron los derechos del agua sin que el pueblo se enterara, bajo la promesa de que se iban a beneficiar con 12 pozos artesianos para el regado de sus sembradíos, pero esto no sucedió y provocó una temporada de escasez de agua en la comunidad al ya no poder abastecerse directamente del Ojo de Agua. Durante los años de conflicto varios comitecos fueron encarcelados en Tlacotepec y perdieron la vida personas de ambas comunidades. Un vecino de Tlacotepec señala que la tensión está aún presente en las personas adultas y mayores de la comunidad a pesar de que la disputa como tal ya ha pasado.

Para comprender la problemática local en torno al territorio y los proyectos económicos que mencionaré luego, es preciso aclarar que en 2005 las tierras ejidales de Comitancillo fueron regularizadas por el PROCEDE, se estableció el uso del suelo ejidal, se parcelaron las tierras y fueron inscritas en el Registro Agrario Nacional con una superficie de 8 344.54 has, 248.44 de las cuales son de uso común y coinciden con el área del Cerro de la Garza y el cordón del Indio Dormido. La ley agraria de 1992 permite que las tierras ejidales parceladas sean vendidas, pero establece protección sobre áreas de selva y bosque, considerándolas propiedades sociales que no se pueden parcelar ni vender. En todos los casos las decisiones sobre esas tierras deben ser tomadas por la Asamblea en su conjunto. Por otra parte, en 2006, Comitancillo registró 207.05 has en el área de Cerro de la Garza como Área Natural Protegida (ANP) —Cartografía Minera 2017 de la Secretaría de Economía (CONANP), julio 2018— destinada a la Conservación, por su gran biodiversidad y riqueza acuífera. Esta certificación tenía una validez hasta 2016, pero las autoridades no la ratificaron y durante los conflictos negaban que ésa fuera un ANP, pero la comunidad ha visto documentos en los que aún seguían siendo consideradas como tal en 2018.

La construcción de la carretera a Salina Cruz en 2001 fue la punta de lanza de diversos proyectos y obras, entre ellos, el corredor industrial que, partiendo de Salina Cruz pasará por Ciudad Ixtepec, Tehuantepec, San Pedro Comitancillo, Mixtequilla, Asunción Ixtaltepec y El Espinal. Para las obras planeadas en el corredor industrial Comitancillo tendrá que ceder 2 000 has [Frabes *et al.* 2018]. En este contexto, diversas agrupaciones de Comitancillo se relacionaron con el Comité Ixtepecano para la Defensa de la Vida y el Territorio para frenar la ejecución de varios proyectos vinculados con el Corredor Transistmico, un tubo gasoducto, una fábrica de aspas, una carretera que tendrá salida cerca del aeropuerto y la base aérea y una explo-

tación minera ubicada en el Cerro de la Garza y el Cerro El Indio Dormido, de la que quieren extraer oro y plata. Sus temores no eran infundados.

La presidenta municipal elegida por MORENA en 2019 y los maestros cuentan que en febrero de 2018 las autoridades ejidales y municipales anteriores firmaron un Convenio con la empresa mexicana Tecnologías en Materiales Compuestos (TEMACO) y la Secretaría de Infraestructura del Gobierno del Estado para la instalación, en un área de 10 has, de una fábrica de aspas para aerogeneradores eólicos y fibra de vidrio. El gobernador Murat se congratuló de que esta inversión apuntala el corredor comercial del Istmo de Tehuantepec y el desarrollo eólico en la región. Los ejidatarios señalan que no hubo consulta previa ni estudios de impacto ambiental y que los inversionistas no presentaron un proyecto formal ante la Asamblea. Al parecer el Convenio se realizó con el apoyo de sólo 30 ejidatarios, afines al Comisario ejidal, quien se encargó de vender las 10 has., en tanto que la mayoría de los 500 no sabía nada y se enteró por Facebook.

El Convenio establece que las autoridades, por su voluntad, otorgaron esas tierras en Comodato, que es un tipo de contrato en el que la empresa está facultada para cambiar el uso del suelo, de agrícola a industrial o cualquier otro uso, para hacer toda clase de acondicionamientos, construcciones o modificaciones, durante 20 años. Después de ese lapso se compromete a devolver las tierras y las instalaciones construidas en ellas. Sin embargo, los narradores mencionan que “la gente desconoce que una fábrica de este tipo y sus equipos no tienen más de treinta años de vida útil, de manera que les entregarían una fábrica casi en desuso”. Las exautoridades de Comitancillo se excusan diciendo que aceptaron porque les prometieron crear 300 empleos, pero el Convenio habla sólo de la contratación de personal especializado [Frabes *et al.* 2018].

Las autoridades actuales relatan que cuando el INPI fue a notificarles acerca de las Mesas de Consulta sobre el Corredor Transístmico, que se instalarían en Laollaga el 30 y 31 de marzo de 2019, les dijeron: “ustedes no tienen derecho a la consulta, porque no son una población indígena ya que no hablan una lengua, les estamos avisando solamente, pueden ir si gustan”; no obstante que el 50% de la población habla zapoteco. A esa reunión asistieron algunos representantes del gobierno municipal pero los integrantes del Comité agrario sólo pudieron ir a una reunión posterior realizada en Matías Romero. Los participantes señalan que la consulta de Laollaga “estuvo viciada porque la gente no puede opinar sobre lo que desconoce y cuando le preguntan ¿quiere que se haga la obra? dicen que sí, pero no saben si los va a beneficiar. Primó el interés del gobierno porque salieran rápido las cosas”.

Los ejidatarios se oponen a este proyecto porque consideran que no les aporta beneficios sino perjuicios, ya que la fábrica requiere gran cantidad de agua y los estudios realizados en 2016 consideran que el Acuífero de Tehuantepec, que surte los manantiales y ríos de todos estos municipios, está en riesgo de sufrir contaminación y sobreexplotación. Además del agua se destruirá la reserva natural debido a que utilizan tóxicos, solventes que dejan residuos, para diluir la fibra de vidrio y hacer el sellado capa por capa. Sin embargo, su mayor oposición radica en que la obra afectará los icónicos cerros de La Garza y El Indio Dormido con sus riquezas arqueológicas, así como el Ojo de Agua de Tlacotepec que surge del cerro, ubicados dentro de la reserva ecológica (ver croquis 2). Para enfrentar esta seria situación los ejidatarios y los vecinos se han reunido en el Frente Popular de Defensa del Patrimonio de San Pedro Comitancillo y quieren que se revise el Convenio, que aún no ha sido presentado, porque no aceptan el Comodato, sino que piensan que sería más beneficioso arrendar esas tierras. En 2019 algunos activistas del Frente, que quitaron las mojoneras que la empresa había colocado para delimitar la zona, fueron perseguidos y obligados a huir.

Al dejar de ser ANP y pasar a ser Comodato se abre la posibilidad de emprender la explotación minera sobre el territorio de los *binnizá*. Comitancillo será afectado, junto con Mixtequilla y Tlacotepec, por la concesión minera Riqueza Marina 3, hecha a la empresa Zalamera desde 2013 en una superficie de 1.745 has; precisamente en el área del Cerro de la Garza. La concesión, otorgada por 50 años, se firmó en 2012 y en 2018 se encontraba en fase de exploración (ver croquis 2).

Estos proyectos, aunque en 2020 las autoridades ejidales y municipales dijeron que están suspendidos, permiten visibilizar las tensiones internas entre los ejidatarios y las autoridades a las que consideran corruptas por la venta indebida de tierras y agua, lo que parece ser ya una constante en la historia de Comitancillo, y repudian a los partidos políticos PRI y PRD que los despojaron del sistema normativo interno y el régimen comunitario de tierras. La posible afectación del paraje donde se ubican los *lugares sagrados emblemáticos* parece ser uno de los detonantes para la formación de organizaciones etnopolíticas que exponen la capacidad de asociación dentro de la comunidad y con otras organizaciones y comunidades para la defensa del territorio al que conciben como su patrimonio biocultural.

Magdalena Tlacotepec

Colinda al norte con Santiago Laollaga y al poniente con San Pedro Comitancillo. Es un municipio con poco más de 2 000 habitantes concentrados

en la cabecera y en cinco pequeñas localidades y, aunque sólo 25% habla zapoteco, se consideran pertenecientes al pueblo *binnizá* [INEGI 2015]. Está registrado con el régimen de partidos políticos para las autoridades municipales y con régimen de sistemas normativos internos para el Comisariado comunal y ejidal, ya que la tenencia de la tierra es mixta. La principal actividad es la agricultura de maíz, ajonjolí y sorgo, pero en la actualidad más de la mitad de la población obtiene ganancias, de forma directa o indirecta, de la explotación turística del Ojo de Agua, que es el acuífero más importante en la zona [COPLADE 2014].

La rivalidad con San Pedro Comitancillo por el Ojo de Agua, aquél formado con las lágrimas de la princesa, así como por la posesión de los cerros El Indio Dormido y de la Garza, es aún intensa ya que los comitecos insisten en que son suyos y a ellos les afecta que se les dispute el manantial, “porque reeditúa”, y el Cerro de la Garza, porque sienten que la figura del ave que se “ve” en la mancha blanca es símbolo de la identidad de la comunidad. No obstante, en Tlacotepec se reconocen otros cerros significativos porque de ellos se extraen bienes naturales de uso, como Loma Nanche, o porque en ellos habitan poderosas entidades extrahumanas, como el Cerro de la Cueva al que consideran un sitio sagrado porque allí mora *benda yuse*, (serpiente toro). En uno de los sones locales se reproducen partes de un mito en el que una señora embarazada parió a una serpiente que daba vueltas por el cielo para ahuyentar un gran diluvio. Esta serpiente cornuda vive en la cueva como custodio del oro encantado en su interior y como guardián del pueblo al que protege de inundaciones, carencia de agua y otros males. Se dice que antes de que comience a llover retumba la tierra y se ve salir del cerro una serpiente que cruza a los cerros de Santiago Laollaga, municipio hermano.

Los pueblos zapotecos de las cuatro parcialidades (Valles, Sierra Sur, Sierra Norte e Istmo) cuentan con un gran acervo de narrativas relacionadas con la serpiente guardiana del agua de ríos, lagunas y manantiales dentro de los cerros [Barabas 2006]. En Tlacotepec se cuenta que la serpiente cuida el Ojo de Agua y que una familia que vivía cerca tenía unas hijas bonitas que venían a bañarse en él y se les acercaba la serpiente, les hablaba y las enamoraba, hasta que introdujo a una de ellas al manantial y se hizo hombre para quedársela.

Ya he presentado una síntesis del mito del origen del Ojo de Agua, surgido de las lágrimas de la princesa-Cerro de la Garza, que comparten con Comitancillo. Este *lugar sagrado* natural también es un santuario construido a partir del culto de la Santa Cruz Pasión Verde Ojo de Agua y representa la fiesta más importante de Tlacotepec. Se conocen varios relatos de origen,

uno de ellos, en todo similar al de Ixtaltepec, narra que en el monte donde se localiza el Ojo de Agua tres campesinos cortaron tres cruces de un mismo árbol cruz verde que se encontraba junto al manantial, por ello existe esa conexión entre el agua y la cruz. Otro, con típicos motivos míticos *aparicionistas*, cuenta que un señor encontró la Cruz en el monte y la llevó a su casa, pero ella regresaba al lugar donde la había encontrado, y así pasó varias veces. Entonces el señor decidió dejarla en el lugar donde la Cruz quería estar, en Tlacotepec, en la capilla construida en su honor. Otra versión dice que la Cruz fue traída por un Obispo desde Tehuantepec, pero no hay constancia al respecto. Y una más cuenta que un señor que estaba preso tuvo un sueño en el que se le presentó la Santa Cruz y le dijo que era el momento para escapar. El señor escapó y le prometió que en agradecimiento le realizaría su primera mayordomía. Años más tarde llegó al pueblo e hizo la festividad en su honor, además de construirle una capilla con anuencia de la señora de Tlacotepec que era propietaria de la Santa Cruz. Una de las versiones más comentadas, variante de la anterior, es que fue un señor de Chiapas muy enfermo quien tuvo un sueño con un viejito vestido de blanco —todos los que sueñan con la Santa Cruz dicen haber visto a un anciano vestido de blanco en su caballo— y que el caballo que montaba le dijo cómo llegar hasta Tlacotepec. Sin dudar encontró el pueblo y a la Cruz —éste se considera su primer milagro— y al regresar a Chiapas habló sobre ella, la gente comenzó a pedirle y al comprobar que sí realizaba milagros llegaron muchos más. Año con año en el mes de mayo llegan miles de chiapanecos a adorarla y a bañarse en el manantial, al que consideran sagrado porque sus aguas son el conducto por el cual la Santa Cruz los sana. Se llevan galones del agua que sienten que tiene propiedades curativas y abundan los relatos sobre personas inválidas que volvieron a caminar, ciegos que volvieron a ver y una mujer con cáncer que sanó bebiendo y untándose el agua milagrosa.

Desde 1950 hasta hoy la mayordomía más grande es la de la Santa Cruz Pasión Verde Ojo de Agua, celebrada entre el 30 de abril y el 3 de mayo, y la vela festiva del 12 de mayo que se vincula con la vela en honor a la Cruz del Calvario, que ha desplazado la celebración de María Magdalena, la Patrona del pueblo, cuyas fiestas se llegaron a cancelar. La celebración de la Santa Cruz sustituta en el Ojo de Agua es organizada por un mayordomo elegido entre los huerteros (a cargo de las huertas cercanas regadas con su agua), quien realiza la ofrenda, ya sea como manda o como agradecimiento por sus ganancias. El dinero de las ventas de los productos locales de los huerteros se invierte en “darle lujo de la vela”. A esta celebración acuden tanto católicos como protestantes que llegan desde Laollaga, de los municipios vecinos y principalmente de Cintalapa y Arriaga, en Chiapas. Una mul-

titud de chiapanecos acude cada año para cumplir promesas o buscando la sanación y sigue una rutina ordenada, pasando primero por la iglesia y luego al manantial en el que permanecen casi todo el día para regresar por la tarde al pueblo y alojarse en la casa de algún amigo hecho por la familia, ya que se los recibe sin cobrarles nada.

La Cruz principal en la capilla se encuentra lujosamente vestida y los devotos mandan a hacer sus vestimentas con base en sus sueños. Como resulta frecuente en los mitos *aparicionistas*, como es también el caso de los zapotecos de Tejalapam en los Valles Centrales [Barabas 1997], están convencidos de que la Cruz tiene agencia y expresa sus deseos, por ejemplo, cuando una ropa no le gusta o “viene con mala intención”, la rechaza. Existe un cuarto repleto con sus ropas y los chiapanecos suelen pedirle alguna al cura para llevar cuando tienen una dolencia, ya que —haciendo uso de la magia por contagio— cubren la zona dañada del cuerpo con ella y sienten alivio. Al igual que la gente de Ixtaltepec y de Ciudad Ixtepec respecto de *Ba'cuana*, también aquí se atribuye poder a las intenciones de los feligreses cuando le dejan ofrendas. Por ello no se puede tomar de su altar una vela encendida, o una flor, porque puede estar cargada de deseos y pedidos negativos. Tlacotepec tiene un reservorio de relatos de *nahuales*, brujos y brujas que pueden transformarse en monos, tigres, cerdos, y para su iniciación deben dejar cosas frente a la Cruz quien, como toda entidad extrahumana, tiene una dualidad ética que puede orientarse hacia el bien o hacia el mal.

Otro lugar especial es el pequeño Ojo de Agua *guela bupu* (agua honda y espumosa) con una pequeña cascada, dentro de la cabecera, que si bien está dedicado a la recreación también se conoce como un *lugar sagrado* natural al cuidado de una serpiente que recorre los afluentes del manantial como su guardiana. Se cuentan historias sobre él, como la del señor que vio algo en sus aguas y en el momento de contarle murió y con ello cayó una maldición sobre la familia, o cuando intentaron profundizar la poza para los visitantes y no conseguían sacar el agua.

Tlacotepec concentra tres *lugares sagrados* competidos, icónicos para Comitancillo, pero su mayor preocupación actual es la llegada de la minera a Comitancillo y Laollaga, y la fábrica de generadores eléctricos en las inmediaciones de su Ojo de Agua y de los cerros El Indio Dormido y de la Garza, ya que saben que la minería destruye la tierra y necesita mucha agua en sus procesos, lo que afectaría tanto al manantial como a los ingresos que obtienen por las ventas de productos, transporte, alimentación y entradas al balneario.

Santiago Laollaga

Colinda al este y al sur con Asunción Ixtaltepec y al sur con Magdalena Tlacotepec. La mayoría de los 3 326 habitantes viven en la cabecera y unos pocos en las 15 localidades rurales y barrios, y el 16% habla zapoteco [INEGI 2015]. Designan a las autoridades municipales mediante partidos políticos y a las autoridades agrarias por sistema normativo interno y tienen tierras principalmente comunales, pero también ejidales.

Son tres los cerros que se consideran significativos: Tablón, Remolino y Negro que, según se dice, protegen a la comunidad de los sismos y otros desastres, junto con el Cerro del Indio Dormido al que ellos también consideran como referente de su territorio. Los lugares sagrados principales son dos manantiales de aguas cristalinas, uno de ellos es el Ojo de Agua Chico, que tiene alguna infraestructura que lo habilita como balneario y recibe turismo regional, estatal y nacional. El otro, es el Ojo de Agua Grande, utilizado sólo con propósitos festivos religiosos. Al mismo tiempo sus aguas abastecen a la población y dan riego a 5 000 has de tierra por medio de tuberías colocadas en cada manantial, actuando como motor de la actividad económica local.

Los mayores cuentan que el agua de los tres manantiales, dos de Laollaga y uno de Tlacotepec, están emparentados, y cada uno tiene una Santa Cruz que proviene de un árbol sagrado, como hemos visto en Tlacotepec. Aseguran que vienen de una laguna con tres huecos en la sierra mixe-zapoteca, el más grande y profundo es el que surte al Ojo de Agua de Tlacotepec, el siguiente nutre al Ojo de Agua Chico y el último al Ojo de Agua Grande de Laollaga. El agua de estos *lugares sagrados* es una entidad con voluntad y capacidad de acción frente a las personas que los visitan, por ello se dice que disminuye la cantidad de agua si el mayordomo no lleva a cabo la fiesta de la Santa Cruz como se debe.

El Ojo de Agua Chico que se encuentra cerca del centro del pueblo es muy concurrido como balneario y en él no se lleva a cabo ningún ritual, sin embargo, es también un lugar en el que moran entidades extrahumanas. El agua brota de una cueva casi oculta por un árbol y se cuenta que una vez unas personas que no eran del lugar se estaban bañando cuando apareció una serpiente gigante. Las señoras y los ancianos gritaron que no se le hiciera nada porque ella era la cuidadora del manantial, pero los asustadizos la mataron y de allí comenzó la sequía, el manantial bajó y a los dos años se secó, hasta que mucho más tarde volvió a recuperarse.

El Ojo de Agua Grande es un espacio ritual, no recreativo, en el que cada 15 de abril se lleva a cabo la principal festividad en honor a la Santa

Cruz Pasión Verde Ojo de Agua Grande, pintada de verde con diseños florales de colores. Esta celebración comenzó a realizarse hace 80 años y está a cargo de los huerteros, comuneros que poseen terrenos en las cercanías del manantial, quienes usan sus aguas para cultivar todo tipo de fruta al mismo tiempo que cuidan el espacio sagrado. Ellos preparan la enramada y trasladan en carreta desde la comunidad los utensilios, mesas, sillas, bebidas y elementos para preparar el guisado de res. Después de media hora de caminata aparecen los robles gigantes, muy verdes, que son considerados *nahuales* que protegen el Ojo de Agua y el territorio ritual. La única construcción que hay en el paraje es una capilla pequeña que alberga a la Santa Cruz durante la celebración. La noche anterior comienza el velatorio a la Santa Cruz y al amanecer le traen las mañanitas, mientras que el pueblo convive con pan y chocolate. La regada de frutas está a cargo de las mujeres ataviadas con trajes típicos zapotecas del Istmo, que recorren las principales calles del pueblo y los caminos de tierra entre los árboles que conducen al manantial entregando frutas y regalos. Los mayordomos salientes recolectan en las orillas la hierba con la que elaboran las coronas para nombrar a los dos nuevos mayordomos. Al son de La Sandunga las parejas entrantes reciben la bienvenida al cargo y las salientes la felicitación por su buen desempeño. Las madrinan de *guexachi* (flor de mayo) ponen la flor en la cabeza de los fieles para que se la dejen a la Santa Cruz y ella sane sus males, ya que el agua del manantial, junto con la Cruz, tienen probados poderes curativos. Hay que “ramearse” con la hoja de *cordoncillo* que crece en las orillas, al que se le atribuyen propiedades curativas y de limpieza energética, y luego bañarse en sus aguas y llevarse botes con ella porque la creen bendita. Sin embargo, se sabe que es un espacio de cuidado, pesado, en el que suceden cosas extrañas y se corre el riesgo de “dejar el alma en el lugar”.

En el altar principal del Ojo de Agua Grande, enfrente del nacimiento del agua, se encuentra la Santa Cruz y en la parte baja están las tres cruces que representan a los tres manantiales y ahí permanecen hasta que el mayordomo las saca para los preparativos de la fiesta. Ante cada altar los devotos ofrendan rezos, flores y las velas que han absorbido sus males para que las cruces los recojan. En 2019 llegaron alrededor de 1 500 personas al convite y el mayordomo les ofreció comida y bebida a todos, además de la banda de música “para que ella [la Cruz] esté contenta”.

Laollaga no tiene conflictos con otros municipios por la posesión de los dos manantiales que son los *lugares sagrados* reconocidos, sino que se consideran hermanados con Tlacotepec por medio de ellos. No sucede igual con el cerro El Indio Dormido al que consideran referente territorial, que es

disputado con Tlacotepec y Comitancillo. Pero, sin duda uno de sus más graves problemas actuales es la concesión minera de 12 500 has en el Lote Pablito (ver croquis 2) otorgada a Plata Real, que la habría vendido a la minera Luz del Sol, aunque dicen que la exploración ha sido cancelada [Manzo 2016]. Otro, es el proyecto hidroeléctrico impulsado por la Comisión Federal de Electricidad en la presa Cerro Tablón de Primavera, construida hace 25 años en un afluente del Río de los Perros ubicado en el Lote Pablito. En 2016 los pobladores de Laollaga se manifestaron contra el proyecto hidroeléctrico porque dejará sin agua al río de Los Perros y afectará sus mejores tierras agrícolas y sitios arqueológicos, y formaron el *Comité Vida y Territorio* para la defensa de sus bienes comunales que trabaja conjuntamente con el *Comité Ixtepecano*, ya que los comuneros piensan que el proyecto en Tablón de Primavera está relacionado con las necesidades de la explotación minera en el Lote Niza y en el Lote San Pablito.

Como recapitulación se puede señalar que ciertas características de estos municipios: dos de ellos ciudades de importancia regional, con población ocupada en los sectores secundario y terciario, todos regidos por partidos políticos en el ámbito municipal y por una mezcla de partidos políticos y sistemas normativos internos para los comisariados comunales o ejidales, y no siempre con alto índice de hablantes de zapoteco aunque sí orgullosos de su identidad *binnizá*; harían suponer que su horizonte de creencias y prácticas religiosas de origen mesoamericano habría sido olvidado o relegado y suplantado por el catolicismo. Sin embargo, hemos visto que mantienen viva la cosmovisión y la ritualidad de raíz zapoteca y la reproducen sin aparente contradicción o conflicto con la Iglesia. Aun cuando manantiales y cerros son la base de proyectos productivos comunitarios ligados con el turismo, tanto locales como visitantes no han perdido la vivencia de la sacralidad en los lugares donde ocurren milagros de sanación. Se comprueba así que los *lugares sagrados* son símbolos multisignificativos que admiten ciertas intervenciones decididas por los mismos actores sociales, como su uso con fines económicos, que no afectan el medioambiente o la práctica de la cultura.

Teniendo presente que ésta ha sido una región ritual o simbólica desde la época prehispánica me parece importante recapitular los elementos nodales de la cosmovisión *binnizá* actual, expresados en las narrativas y las prácticas rituales en los *lugares sagrados*, que permiten proponer que, más allá de las singularidades propias de cada municipio, continúa siendo una región simbólica con patrimonio cultural compartido, lo que puede constituir un factor clave en las conciliaciones que se establezcan entre los municipios para el logro de objetivos comunes. Uno de ellos es el árbol sa-

grado que, entre otros significados, representa la fertilidad, la abundancia, la salud al que —como hemos visto— llaman Cruz Verde o Árbol de Cristo y que en nuestra región ritual constituye la base del culto a la Santa Cruz Verde que se practica en todos los municipios. La *Cruz* es un símbolo que condensa diferentes significados y tanto alude a las creencias de raigambre zapoteca como a las que provienen de la Iglesia, ya que se trata de cruces milagrosas aparecidas, encontradas, regaladas o robadas. La celebración católica de la Cruz, el 3 de mayo, se vincula con la muerte de Jesucristo, con el inicio del ciclo agrario y de la época de lluvias, pero también con las velas *binnizá*, tanto en sus facetas religiosas como en las festivas. Otro elemento nodal es el culto al *agua*, ya que estas cruces están asociadas con manantiales, lagunas y un cerro, donde entre abril y mayo se realizan rituales terapéuticos y de daño y diversos pedimentos, entre ellos de lluvia y abundancia. Otro, asociado al anterior, es el culto a los cerros a los que conciben, al igual que a los manantiales, habitados por entidades extrahumanas actantes (el Dueño, el guardián, la serpiente) que poseen grandes riquezas dentro de ellos y las entregan a su pueblo si son reciprocados con ofrendas. Si bien la región ritual prehispánica parece haber sido representada principalmente por los cerros sagrados y las pinturas rupestres, la región ritual actual se centra en el culto a la Cruz en los manantiales y en los cerros. En Ixtaltepec es el Cerro Blanco, en Ciudad Ixtepec este mismo y la Laguna de Zopiloapam, en los otros tres municipios los Ojos de Agua y los cerros El Indio Dormido y de la Garza, que les dieron origen, son *lugares sagrados* a un tiempo naturales y construidos vividos por el colectivo como cualitativamente diferentes de su entorno.

Hemos observado relaciones conciliatorias y de cooperación en el ámbito municipal, específicamente con referencia a los proyectos ecoturísticos autogestionados en cuatro de ellos, y a la formación de las organizaciones de defensa ante la minería en Ciudad Ixtepec, San Pedro Comitancillo y Santiago Laollaga. En el ámbito intermunicipal todos se relacionan amistosamente con las celebraciones de la Santa Cruz, en tanto que Ixtaltepec y Ciudad Ixtepec comparten la intención de cuidar *Ba'cuana*, aunque no el Cerro Blanco por el que compiten y al que ambos municipios explotan. Otro factor de cooperación se establece mediante el Comité Ixtepecano que informa sobre la minería y los megaproyectos, por ahora a Comitancillo y Laollaga, pero puede esperarse que lo haga también en Tlacotepec cuando este municipio cobre plena conciencia de que sus *lugares sagrados* serán afectados por la minera Plata Real y por el megaproyecto del Istmo. Las relaciones conflictivas dentro de cada municipio no son frecuentes y las más evidentes las observamos en Ixtaltepec, en relación con las pintas en

Ba'cuana y con la privatización ilegal y mal uso del predio donde se levanta el Cerro Blanco, y en Comitancillo donde se les reclamaba a las autoridades municipales y ejidales salientes la venta de tierras sin autorización. Al respecto, Manzo [2011] había notado que, entre las problemáticas generadas por los parques eólicos en el Istmo, las sociales se fincaban reiteradamente en la corrupción de las autoridades ejidales y/o municipales que pactaban con las empresas a espaldas de la comunidad. En efecto, en Ciudad Ixtepec se los hace responsables de otorgar permisos de exploración y explotación a la minera sin consultar a los comuneros y en Comitancillo se los acusa de vender tierras y recursos sin autorización de los ejidatarios.

En el ámbito intermunicipal se registran diversos conflictos, algunos históricos, y es común, como hemos visto, que los lugares sean disputados por dos o más comunidades que los reclaman con fines rituales o de otro tipo. Es una constante que las disputas, a veces violentas, se crean y se mantienen porque los *lugares sagrados* se ubican en zonas de frontera intermunicipal en litigio. Estos conflictos se han generado por la deficiente gestión del Estado al establecer los ordenamientos territoriales. Los cambios legales e ilegales en los límites entre municipios y en la tenencia de la tierra (de tierras comunales a ejidos y propiedad privada) y, como consecuencia, la permanente indefinición sobre las fronteras territoriales, han provocado disputas entre ellos por la posesión y el usufructo.

No obstante, la mayor conflictividad se genera por las intervenciones externas sobre el territorio que presuponen concesiones, expropiaciones y privatizaciones de tierras y recursos, llevadas a cabo por el Estado y por empresas privadas de distintos rangos, para la implementación de proyectos extractivos y de desarrollo que no son aceptados por los municipios en razón de su peligrosidad para el medio ambiente y la cultura. Estos proyectos, lejos de paralizar a los pueblos indígenas, son los detonantes para la puesta en acción de la reserva de significados a la que han acudido a lo largo de la historia para salvaguardar su existencia. En este sentido, Barkin y Lemus [2015] decían que las comunidades construyen alianzas entre ellas y con organizaciones que les ofrecen plataformas para negociar con autoridades locales o nacionales, o para resistir la imposición de políticas y proyectos a los que se oponen, y forjan instituciones propias apelando a sus usos y costumbres para crear espacios de mayor autonomía en esferas políticas, económicas y sociales, defendiendo su estilo de vida y territorios. Por ello, las actuales formas dialógicas de movilización colectiva si bien son novedosas deben comprenderse también como una reactualización de las luchas que han protagonizado durante siglos contra el colonialismo [Barabas 1989].

EL VALOR CULTURAL Y POLÍTICO DE LA TERRITORIALIDAD SIMBÓLICA EXPRESADO EN LOS LUGARES SAGRADOS

En este trabajo me he referido a *lugares sagrados* y, en general, suele ser el término más utilizado por los estudiosos de la territorialidad simbólica entre los pueblos indígenas, aunque también me parece muy adecuado llamarlos *lugares de memoria* o *sitios de herencia cultural*, creado por los *lihirs* de las islas Papúa Nueva Guinea en su movimiento de defensa del territorio frente a una empresa minera [Bainton *et al.* 2012]. Este concepto permite incluir a lugares no sagrados, pero sí socialmente significativos y emblemáticos de un etnoterritorio, que forman parte de la memoria y la identidad de ese pueblo para el que tienen valor histórico, económico, ecológico o de otra naturaleza.

Ya sean sitios de herencia cultural o específicamente *lugares sagrados*, vale recordar a Myers [1986: 59] cuando decía que el mito de las hazañas del héroe en el lugar legitima la posesión histórica y actual del territorio. Se conocen numerosos ejemplos en diferentes partes del mundo, a los que no puedo referirme ahora, que muestran esa dinámica cultural y política de los lugares sagrados en la actualidad. Sin ir muy lejos, como ha observado Ulloa [2013, 2017] en las comunidades *ikoots* (huaves) y zapotecas istmeñas afectadas por los parques eólicos, las organizaciones han elaborado una narrativa de resistencia para argumentar sobre los impactos en los territorios sagrados del sistema lagunar, donde moran entidades anímicas que les brindan protección y reclaman por la afectación que las torres de viento producen en las peregrinaciones religiosas.¹⁰

Sabemos que la herencia ancestral de un territorio otorgado por una entidad extrahumana fundadora y la exhibición de identidades colectivas ligadas con esa ancestralidad han sido históricamente y son en el presente poderosos argumentos y herramientas para la legitimación y reclamación

¹⁰ Lamberti [2012] piensa que los mitos y la cosmología proveen un medio adicional por medio del cual las comunidades indígenas consiguen obtener el reconocimiento de su soberanía y derechos. El respeto a las creencias indígenas ha entrado lentamente y no sin oposición a la arena de las negociaciones y reclamos basados en el conocimiento ritual, que ahora son frecuentemente tenidos en cuenta en las cortes supremas. El éxito percibido de este tipo de demandas juega un papel fundamental en la extensión y la reactivación de rituales que están resignificando el territorio como un espacio de lucha frente a las amenazas de despojo de las empresas transnacionales. Ésa ha sido la base de la estrategia jurídica de los *wixaricas* del Frente en Defensa de *Wirikuta* para lograr la suspensión del otorgamiento de cualquier permiso a las mineras para explotar su territorio.

de derechos de posesión territorial inmemorial, lo que se ha llamado enfoque jurídico-sacralizador. Los *lugares sagrados* —naturales y construidos— son representantes simbólicos de la comunidad o del grupo, que refrenda su posesión mediante la memoria narrativa y la práctica ritual en ellos. Cuando acciones externas, como los proyectos llamados de desarrollo o los extractivos como la minería, ponen en riesgo el territorio y los *lugares sagrados*, y con ellos la reproducción de la cultura, la memoria y la identidad, éstos se transforman en recursos culturales que los pueblos esgrimen para oponerse a su realización. La formación de movimientos etnopolíticos es la forma más frecuente de organización indígena con fines de resistencia y salvaguarda de su patrimonio biocultural. En estos casos los movilizados no tratan de adecuarse a la lógica negociadora del Estado, sino que imponen su lógica; los discursos elaborados para la defensa del territorio se construyen *ex profeso* a partir de las tradiciones culturales propias, como las que consideran a entes extrahumanos y no humanos actantes que proveen de argumentos a los afectados, que posiblemente resultan ilógicos para el Estado o las empresas, pero que son avaladas y respetadas por los organismos internacionales de derechos indígenas.

El conocimiento simbólico y el uso ritual de sus *lugares sagrados*, que devienen de la profundidad histórica de habitación en ese territorio, dejan de ser sólo prácticas tradicionales heredadas que se han ejecutado muchas veces y cobran un nuevo sentido, y un nuevo valor, ya que son reelaboradas por los usuarios como argumentos para la resistencia que enfatizan las raíces ancestrales en el territorio. En efecto, los *lugares sagrados* se politizan al ser presentados en arenas políticas regionales, nacionales e internacionales, pero desde mi perspectiva, para comprender su papel no basta pensar sólo en el uso instrumental de la tradición cultural, sino que hay que observar también la agencia y el empoderamiento de los pueblos agredidos que, al reproducir sus tradiciones y saberes, o al recrearlos cuando están fuera de uso, los revitalizan y refuncionalizan. ¿Con qué fin?, el de hacer ver y valer ante el Estado y las empresas la profundidad histórica que tienen en ese territorio y el papel que juegan sus *lugares sagrados* en la cosmovisión, ritualidad e identidad. Son los bienes culturales que tienen la mayor convocatoria colectiva porque emblematizan territorios en riesgo, fundamentan la posesión histórica ante el Estado, las empresas y los foros nacionales e internacionales, y apuntalan las reclamaciones de derechos en el tiempo actual.

Vemos entonces que la dinámica de reapropiación y refuncionalización cultural, como forma de construir la resistencia frente a las intervenciones externas, promueve el uso estratégico de lugares, narrativas, rituales e identidades. Es así que estos bienes culturales adquieren un sentido político

agregado —político como acción colectiva para el logro de fines comunes— y el paisaje religioso se re-construye como paisaje politizado en el cual los *lugares sagrados* se convierten en recursos de poder para enfrentar las batallas que libran en contra de los megaproyectos. Tal como Roa y Nava [2014: 33] señalan para Colombia, los conflictos socio-ambientales derivados de megaproyectos generan luchas porque van contra la supervivencia del patrimonio natural y cultural, que son reclamos de los sujetos colectivos que se visibilizan a partir de estrategias de movilización y resistencia construidas por ellos mismos. De allí que, desde mi perspectiva, contrariamente a lo que esperan el Estado y las empresas, los megaproyectos que afectan territorios indígenas constituyen el motor para la reorganización interna, la revitalización cultural y la conformación de organizaciones etnopolíticas, mediante las cuales las comunidades impactadas estructuran su defensa.

REFERENCIAS

Bainton, Nicholas, Chris Ballard y Kirsty Gillespie

2012 The end of the beginning?. Mining, sacred geographies, memory and performance in Lihir. *The Australian Journal of Anthropology*-Wiley Online Library. Australian Anthropological Society, 23.Issue 1: 22-49.

Barabas, Alicia

1989 *Utopías Indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. Grijalbo. México.

1997 La aparición de la Virgen en Oaxaca, México. Una interpretación sobre la multivocalidad del milagro. *Thule. Rivista italiana di studi americanistici*.

2003 *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, 4 vols, Alicia Barabas (coord.). CNCA, INAH. México.

2006 *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*. Porrúa, INAH. (2ª edición 2017). México.

Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé

1999 *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, 3 vols. Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (coords.). CNCA, INAH. México.

Barkin, David y Blanca Lemus

2015 Soluciones locales para la justicia ambiental, en *Gobernanza ambiental en América Latina*. CLACSO. Buenos Aires, Argentina.

Berrojalbiz, Fernando

2015 La *Ba'cuana*, Istmo de Tehuantepec: Encuentro de dos tradiciones en un *lugar sagrado*, en *La Vitalidad de las Voces Indígenas: arte rupestre del contacto y en sociedades coloniales*, F. Berrojalbiz (coord.). IIE, UNAM. México: 329-362.

Broda, Johanna

2000 Paisajes rituales del Altiplano Central. *Arqueología Mexicana*. México.

Broda, Johanna y Alejandra Gámez (eds.)

2009 *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*. BUAP. México.

Carmagnani, Marcelo

1988 *El regreso de los dioses*. Fondo de Cultura Económica. México.

Chaca, Roselia

2016 Realizan campaña contra concesión minera en Ixtepec. *Quadratin*, 4 de abril de 2016. <<https://oaxaca.quadratin.com.mx/Realizan-campana-contra-concesion-minera-en-Ixtepec/>>.

2016a Rechazan proyecto minero en Ixtepec. *El Universal*, 11 de julio de 2016. <<http://www.eluniversal.com.mx/articulo/estados/2016/07/11/rechazan-proyecto-minero-en-ixtepec>>.

Colectivo GEOCOMUNES

2020 Análisis General del Proyecto Interoceánico del Istmo de Tehuantepec, 22 abril [PDF]. <HTTP://GEOCOMUNES.ORG/ANALISIS_PDF/GEOCOMUNES_TRANS%C3%ADSTMICO_22ABRIL2020.PDF>.

Comité Ixtepecano para la Defensa de la Vida y el Territorio

2016 *Manifiesto zapoteca por la defensa de nuestra madre tierra y de la vida de nuestro pueblo*. Comité Ixtepecano para la Defensa de la Vida y el Territorio.

(s/a) *Manual comunitario de defensa contra la minera a cielo abierto*. Comité Ixtepecano para la Defensa de la Vida y el Territorio.

Comité Estatal de Planeación para el Desarrollo (COPLADE)

2014 *Plan Municipal de Desarrollo 2014-2016*. Comité Estatal de Planeación para el Desarrollo (COPLADE). Gobierno del Estado de Oaxaca. México.

Echart, Enara y María del Carmen Villareal

2019 Resistencias y alternativas al desarrollo en América Latina y Caribe: luchas sociales contra el extractivismo. *Relaciones Internacionales*, 39: 141-163.

Eliade, Mircea

1967 *Lo sagrado y los profano*. Guadarrama (1ª ed. en alemán, 1957). Madrid.

Escalera, Javier

1999 Territorio, límites, fronteras, construcción social del espacio e identificación colectiva, en *Globalización, fronteras culturales y políticas y ciudadanía*, J. J. Pujadas *et al.* (coord.). VIII Congreso de Antropología, Santiago de Compostela. España.

Frabes, Sare y Ñaní Pinto

2018 Comitancillo: Una comunidad laboratorio de la ZEE del Istmo. *Avispa.org* 11/9/18. SubVersiones Agencia Autónoma de Comunicación.

Giménez, Gilberto

1999 Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Época II, v (9).

2001 Cultura, territorio y migración: apreciaciones teóricas, ponencia presentada en la Sociedad Mexicana de Antropología. Zacatecas. México.

González, Damián

2013 *Las huellas de la culebra. Historia, mito y ritualidad en el proceso fundacional de Santiago Xanica*. Secretaria de las Culturas y Artes de Oaxaca. Oaxaca, México.

Hurt, Douglas

2002 Coming undone: Ethno-Political conflict, tribal landholdings, and sense of place in Indian territory. *International Studies Association Convention*. New Orleans.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)

2015 *Encuesta Intercensal*. Estado de Oaxaca. México.

Jansen, Maarten

1998 La fuerza de los cuatro vientos. Los manuscritos 20 y 21 del Fonds Mexicain. *Journal de la Société des Américaniste*. 84-2.

Lamberti, María Julieta

2012 Cosmopolítica *wixárika* y sacralidad del territorio como estrategia de defensa ambiental de Wirikuta. <[http://201.117.193.130/InfPubEstata12/_SECRETAR%C3%8DA%20DE%20ECOLOG%C3%8DA%20Y%20GESTI%C3%93N%20AMBIENTAL/Art%C3%ADculo%2018.%20fracc.%20II/Normatividad/%C3%81reas%20Naturales%20Protegidas%20Estatales%20\(Decretos%20y%20Planes%20de%20Manejo\)/Wirikuta/Decreto%20Plan%20de%20Manejo%20Huiricuta.pdf](http://201.117.193.130/InfPubEstata12/_SECRETAR%C3%8DA%20DE%20ECOLOG%C3%8DA%20Y%20GESTI%C3%93N%20AMBIENTAL/Art%C3%ADculo%2018.%20fracc.%20II/Normatividad/%C3%81reas%20Naturales%20Protegidas%20Estatales%20(Decretos%20y%20Planes%20de%20Manejo)/Wirikuta/Decreto%20Plan%20de%20Manejo%20Huiricuta.pdf)>. Consultado el 22 de diciembre de 2012.

Lockhart, James

1999 *Los nahuas después de la Conquista*. Fondo de Cultura Económica. México.

López Austin, Alfredo

1984 *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, vol. 1. IIA, UNAM. México.

López Austin y Leonardo López Luján

2009 *Monte Sagrado-Templo Mayor*. INAH, IIA, UNAM. México.

Maderas del Pueblo del Sureste, A.C.

2019 Comunicación personal.

Manzo, Carlos

2011 *Comunalidad, resistencia indígena y neocolonialismo en el Istmo de Tehuantepec, siglos XVI-XXI*. Cé-Acátel. México.

Manzo, Diana

2016 Inician en Ixtepec campaña en defensa del Río de los Perros. México. *La Jornada*, 19 abril de 2016. <www.jornada.com.mx/2016/04/19/sociedad/035n1soc>.

Martínez, César

2019 Alerta ONU por consultas a pueblos indígenas. *Reforma*, 29 de agosto de 2019. <www.reforma.com/alerta-onu-por-consultas-a-pueblos-indigenas/ar1757213>.

Muñoz, Gloria

2019 Escenarios de la Resistencia Hoy. *Ojarasca*, junio.

Myers, Fred

1986 The Dreaming: Time and space, en *Pintupi Country, pintupi self sentiment, place and politics among Western Desert Aborigines*. Smithsonian Institution Press. Washington.

Raffestin, Claude

1980 Qu'est-ce que le Territoire?, en *Pour une géographie du Pouvoir*. LITEC. París, Francia.

Ramírez, Erika

2019 El Corredor Transísmico, hostilidad a los pueblos indígenas. *Contralínea*, 3 de agosto de 2019. México. <www.contralinea.com.mx/archivo-revista/2019/08/03>.

2019 Además del Tren, proyecto transísmico incluye parques industriales y un gasoducto. México: *Contralínea*, 5 de septiembre de 2019. <www.contralinea.com.mx/archivo-revista/2019/09/05>.

Roa, Tatiana y Luisa María Navas (coords.)

2014 *Extractivismo: Conflictos y Resistencias*. CENSAT-Agua Viva. Colombia.

Toledo, Amado

2006 La maldición que cayó sobre *Guixhinaláaza* o la desaparición del primer Comitancillo, en *Ndanigúia di'ixha navaani*, Cruz Santiago (ed.). Ayuntamiento municipal de Comitancillo. México.

2018 *Historias y costumbres de un pueblo mágico llamado San Pedro Comitancillo*. Ayuntamiento municipal de Comitancillo. México.

Ulloa, Oscar

2013 *Modelo de desarrollo y sus impactos en una región indígena de México: Proyecto eólico en territorio ikoot del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca*, tesis de licenciatura en Antropología. Universidad Autónoma de Querétaro. México.

2017 *Proyectos eólicos y autogobierno en el Istmo de Tehuantepec: Gobernanza y manejo del recurso hídrico en la microcuenca de Gui'xhi'ro'*, tesis de maestría en Antropología. Universidad Autónoma de Querétaro. México.

Valdés del Toro, Ramón

1993 Caminos hacia el centro: hacia una fenomenología del espacio sagrado,

Romarías y Peregrinaciones. *Actas do Simposio de Antropología*. Conselho da Cultura Galega. Santiago de Compostela. España.

Valvuede, José María

1999 Espacio, territorio y comunidad: procesos de identificación y discursos, en *Globalización, fronteras culturales y políticas y ciudadanía*. J. J. Pujadas *et al.* (coords). VIII Congreso de Antropología. Santiago de Compostela. España.

Winter, Marcus

2004 Excavaciones arqueológicas en El Carrizal, Ixtepec, Oaxaca, en *Palabras de luz, palabras floridas*. Universidad del Istmo Tehuantepec, Oaxaca. México.

Zárate, Roberto

2003 *Un mito de creación zapoteca en las pinturas rupestres de Dani Guíaati, México*. Casa del Pueblo de Asunción Ixtaltepec. CNCA, INAH. México.

Zárate, Roberto y Mena, Ramón

2010 *San Jerónimo Taniqueza. Arqueología, historia e identidad de un pueblo zapoteco del Istmo de Tehuantepec. Oaxaca*. INAH, Fuerza eólica. México.

RESEÑAS

Migración, el devenir del movimiento humano

Gerardo Fernández Martínez,
Almudena Gómez Ortiz,
Leonardo Santoyo Alonso,
Víctor Corona Loera.

De migrantes y exploradores. Enfoques interdisciplinarios.
Vol. I. Texere Editores, Universidad Autónoma de Zacatecas. México. 2021.

*Yarenni Monserrat Velasco de la Cruz**

Universidad Autónoma de Zacatecas

Al hablar de migración lo primero que cruza por nuestras mentes es el movimiento de un sector de la población de un lugar a otro, lo sentimos tan profundamente arraigado en nuestro devenir humano que rara vez nos ponemos a profundizar lo que implica ese cambio que impacta constantemente en las poblaciones y sus ambientes.

La migración puede definirse de muchas maneras; en el caso de algunos animales es un movimiento periódico y cíclico, que atienden a factores biológicos como la reproducción y la alimentación. Aunque en el caso de los humanos en ocasiones nos desplazamos por alimentos, también atiende a otros factores, siendo los principales las causas económicas y sociales, que puede ser en grupo o como individuo.

Si bien es cierto que la migración no es exclusiva de los seres humanos, las causas y consecuencias de la migración es un proceso muy complejo, que atiende a circunstancias inherentes a las necesidades básicas. “La definición más aceptada en la actualidad indica que la migración es el cambio

* yare.gotitadulce@gmail.com

de residencia que implica el traspaso de algún límite geográfico o administrativo debidamente definido”.¹

De Migrantes y Exploradores es el resultado del trabajo colegiado del cuerpo académico CA-160 Antropología de la Universidad Autónoma de Zacatecas, libro de 119 páginas, publicado en el año 2021, el cual revisa y analiza el fenómeno de la migración desde temporalidades y facetas diversas, trayendo a la mesa los alcances e impactos que ha tenido en los grupos humanos y que sigue manifestándose constantemente en los cambios sociales y culturales.

La obra se compone de cuatro ensayos que abordan las diversas aristas de la migración, desde la avanzada de ocupación, evolución y adaptación del hombre al medio y su modo de vida, pasando por la época de expansión y colonización territorial, como herramienta de estudio para obtener y construir conocimiento por medio de las expediciones y los viajes, finalmente como movimiento de desplazamiento en busca de mejores condiciones de vida.

El primer ensayo “Una historia en movimiento” del autor Gerardo Fernández Martínez, expone tres principales conceptos de movimiento poblacional, dispersión, colonización/ocupación y migración.

El autor expone que es importante establecer el alcance de cada concepto ya que, se ha hecho un uso indiscriminado del término migración, que ha provocado una pérdida de relevancia y eficacia como herramienta teórica para explicar los desplazamientos poblacionales a lo largo del tiempo y el espacio. Por dispersión se entiende:

[...] un proceso de movimiento representado por el arribo de una población a un medio físico vacante y también por la difusión de dimensiones de naturaleza diferente como los que representan diversos modos de vida y de producción, así como costumbres ideologías e igualmente conjuntos de rasgos culturales materiales que pueden ocupar un espacio y convivir armónicamente con otros ya establecidos enriqueciendo el entorno y dando lugar eventualmente a procesos de ocupación y colonización.

Siguiendo este tenor la colonización:

Es un proceso de ocupación, estabilización y transformación que se da continua e invariablemente al interior de todas las sociedades humanas representado

¹ Migración. CEPAL. <<https://www.cepal.org/es/temas/migracion>>. Consultado el 12 de agosto de 2021.

por múltiples adaptaciones e intercambios de información, lo mismo que por cambios paulatinos de hábitos, costumbres y cultura material que ocurren al interior de las mismas, al igual que en coordinación con otras que se encuentran en tiempo y espacio semejantes con las que inevitablemente interactúan la primera vez. Puede o no estar marcado por la violencia, la imposición o como resultado del uso de la fuerza.

Finalmente define la migración:

Como un evento discreto que se lleva a cabo de manera individual o colectiva y que tiene lugar como resultado de las dinámicas inherentes al proceso de colonización; está caracterizado por el movimiento de personas de diferentes segmentos sociales que se trasladan desde un lugar de origen, como respuesta a estímulos positivos o como resultado de circunstancias o situaciones adversas [Fernández *et al.* 2021: 50-51].

Estos patrones de movilidad nos hablan de la capacidad de las poblaciones humanas para transformarse y adaptarse a nuevas condiciones ambientales, así es como Fernández Martínez, desde un punto de vista antropológico, aborda y ejemplifica dichos movimientos y sus alcances desde el origen del hombre como especie, su respuesta a las condiciones climatológicas y ecológicas a las que se enfrentó, su adaptación al medio, sus formas y modos de vida y su cadena evolutiva hasta llegar al hombre moderno. Bajo esta premisa, explica cómo el desplazamiento trajo consigo nuevas especies que fueron capaces de apropiarse y adaptarse a las diferentes condiciones de cada territorio con el fin de colonizar los espacios, en busca de alimento y refugio.

Como resultado de este comportamiento y esta necesidad de movimiento se da el desarrollo de la diversidad cultural, vinculada a dimensiones sociales e ideológicas como la conciencia y el habla, así como su forma de vida en la caza-recolección. Esta perspectiva muestra cómo nuestra especie siempre ha buscado el movimiento continuo, el ir y venir, ya sea exitoso o fallido, por gusto o necesidad, es decir, los humanos en constante movimiento.

Con base en lo dicho anteriormente, estos movimientos no son exclusivos de la raza humana, pero cabe resaltar que la diferencia sustancial consiste en el desarrollo de la inteligencia racional contrastada con la inteligencia instintiva, como respuesta a diversas circunstancias al utilizar la inteligencia como recurso para su supervivencia [Fernández *et al.* 2021: 35-36].

Hubo muchos grupos organizados que, aunque hayan triunfado, a diferencia de sus predecesores, pueden no haberse adaptado mejor a todos los medios de la economía de la naturaleza, aunque no debe creerse que estos grupos hayan surgido o desaparecido tan pronto como dieran origen a otros, sino que en algún momento convergieron en tiempo y territorio [Darwin 1982: 171].

Como lo refiere Jean M. Auel:

El clan era incapaz de concebir un futuro distinto del pasado no puede idear alternativas innovadoras para el mañana todo su saber, todo lo que hacían era una repetición de algo hecho anteriormente. Incluso almacenar alimentos para los cambios de estación era el resultado de una experiencia pasada... cada faceta de su vida, estaba circunscrita en el pasado. Era un intento de supervivencia, inconsciente y sin planificar, salvo por la naturaleza, en último esfuerzo por salvar a la raza de la extinción pero que estaba condenado al fracaso [Auel 1980: 41].

Estas evoluciones cognitivas y biológicas se vieron reflejadas en la cultura material “los representantes tempranos de nuestro género elaboraban herramientas de piedra tallada, de cantos rodados modificados [Fernández *et al.* 2021: 19] que favorecieron la movilidad en busca de la materia prima y que conforme se fueron complejizando las herramientas, la necesidad de moverse fue aún mayor *“la innovación era más fácil, cuando una piedra rota, con aristas agudas, inspiró a alguien la idea de romper una piedra con el propósito de obtener una lámina afilada”* [Auel 1980: 41].

Las investigaciones arqueológicas han aportado información relevante acerca de los fenómenos migratorios que han permitido hacer postulados sobre su modo de vida, su complejidad social y cultural a través de la cultura material, además de esclarecer la imagen distorsionada de los grupos cazadores recolectores por parte de sedentarios, donde, aunque no haya una documentación de posesión del territorio, sí existe una colonización y ocupación por parte de estos grupos.

Siguiendo esta línea, Almudena Gómez Ortiz nos introduce en el expansionismo y colonización de territorios por parte del imperio español, que ellos consideraban nuevos descubrimientos, anulando a las sociedades que ya habitaban estos territorios, apropiándose de sus recursos como fue el caso de las minas. En el artículo “Movimientos migratorios en la Nueva España tras el descubrimiento de las minas en el siglo xvi”, la autora nos plantea tres fases de la migración en el territorio novohispano: “Después de

descubrir las minas en el septentrión novohispano, la población española se veía atraída por las noticias acerca de la existencia de vetas de plata en esta región, que generó la necesidad de establecer nuevos poblados, los asentamientos mineros tuvieron una población flotante ya que mientras unos llegaban otros se iban” [Fernández *et al.* 2021: 57].

Los primeros migrantes en territorio novohispano fueron los españoles peninsulares que encabezaron la empresa de conquista y colonización, principalmente militares y marineros, después se embarcaron los hijos no primogénitos de algunas familias nobiliarias en busca de fortuna propia y algunos campesinos. Se puede concluir que la primera oleada de migración estuvo “inicialmente impulsada por la precaria situación social y económica existente en la península” [Fernández *et al.* 2021: 60].

Después de fundar la Nueva España, la avanzada española por nuevos territorios se extendió hacia el norte, donde los grupos cazadores recolectores defendieron su territorio enfrentándose constantemente con quienes libró una violenta y prolongada guerra. La colonización en la región norte novohispana implicó por tanto la movilización de gran cantidad de gente, por lo que los grupos tlaxcaltecas fungieron como aliados en la avanzada hacia ese territorio. La segunda fase de migración “consistió en la movilización de un contingente de 400 familias provenientes de las cuatro provincias de Tlaxcala, con lo que inició la expansión de la herencia cultural mesoamericana que contribuyeron a la transformación del nuevo territorio” [Fernández *et al.* 2021: 63].

La movilización de estos grupos indígenas favoreció la conquista española, pero que también trajo prebendas para este grupo, posicionándolos en una situación privilegiada, ya que además de ser un pueblo guerrero, su habilidad para cultivar la tierra bajo condiciones desfavorables, permitió una apropiación y adaptación en este nuevo territorio. La relación con los españoles les otorgó ventajas como tener terrenos propios, conservar sus propias leyes, estar exentos de pagar tributo y de prestar servicio personal.

Finalmente tenemos la migración forzada que fue un movimiento poblacional a través del esclavismo, constituidos por grupos de negros traídos de África e indígenas que fueron sometidos.

La creciente demanda de mano de obra trajo consigo el flujo constante de movilidad poblacional bajo el esquema de esclavitud, además de la disminución de las poblaciones indígenas, proliferaron en una gran pirámide multiétnica, pero con una desigualdad humana y social. Explora los esquemas de apreciación y trato hacia los grupos negros por parte de los grupos dominantes, dejando registro del impacto social, cultural y económico que trajo esta migración de grandes masas, en periodos cortos.

El tercer ensayo nos muestra una cara diferente de lo que hasta ahora hemos analizado como migración, derivada por el interés científico, que en palabras del autor. “emprender un viaje a regiones desconocidas implica una transformación mental” [Fernández *et al.* 2021: 78].

Bajo el título “Los invitados de Humboldt. Ciencia y cartografía en Carl de Berghes”, Leonardo Santoyo Alonso nos lleva a analizar, sobre otra condición, qué ofrecen los viajes y las exploraciones que han derivado en movimientos migratorios incitados por la ciencia.

Alexander von Humboldt, científico alemán favoreció y enriqueció el entendimiento de la ciencia; su “visión era desarrollar una forma de registro y catalogación por medio de la incorporación de lo visual, es decir la observación directa de la naturaleza con representaciones gráficas que difunden el quehacer científico” [Fernández *et al.* 2021: 82].

Su obra concentró toda la información empírica y documental que recopiló durante sus viajes; su anhelo por conocer el todo lo llevó a visitar, conocer, ver, analizar y criticar las condiciones de otros territorios en América; en una carta fechada hacia 1834 dirigida a Karl August Varnhagen von Ense, Humboldt declaraba:

Tengo la disparatada idea de plasmar en una sola obra todo el universo material, todo lo que hoy en día sabemos de los fenómenos de los espacios celestes y de la vida terrestre, desde las nebulosas estelares hasta la geografía de los musgos en las rocas de granito, con un estilo vivo que causará deleite y cautivará la sensibilidad [...] Ahora mi título es *Cosmos*” [Humboldt 2011; Prieto 2021].

México fue uno de los países que Humboldt pisó en sus viajes, las exploraciones mineras del siglo XIX favorecieron y facilitaron las condiciones para que profesionistas alemanes fueran atraídos a las esferas gubernamentales, movidos por intereses diversos, tal es el caso de Carl de Berghes y Joseph Burkart, en Zacatecas, quienes generaron mapas y planos de los distritos mineros y que en su momento apoyaron a la idea nacionalista del entonces gobernador Francisco García Salinas.

El texto nos invita a reivindicar a personajes como de Berghes, que mediante su obra *Descripción de las Ruinas de Asentamientos aztecas durante su migración al Valle de México, a través del actual Estado Libre de Zacatecas*, registró e identificó los vestigios arqueológicos de los sitios de La Quemada, y el Teúl entre otros, que son la base para los estudios de la arqueología moderna.

El libro finaliza con “Migración internacional de México, el impacto de las deportaciones en los flujos migratorios y remesas” de Víctor Corona

Loera, el cual analiza la migración en el contexto actual, principalmente en el siglo XXI.

Inicia con un panorama general de las dos principales causas de la migración, una ligada a la búsqueda de oportunidades de trabajo y otra que se conoce como crisis migratoria humanitaria; esta última ha tomado relevancia, ya que los grupos de migrantes se ven forzados a desplazarse de su lugar de origen por problemas derivados de los enfrentamientos armados y la guerra. El trabajo se centra principalmente en la migración proveniente de México y algunos países de Centroamérica teniendo como destino Estados Unidos, la cual se ha criminalizado generando medidas anti migrantes para frenar y contener el flujo migratorio hacia este país.

El autor nos presenta un balance mediante las cifras registradas de la cantidad de personas que migraron en los últimos años y las que están siendo deportadas, agrupando y contrastando en los últimos mandatos de los presidentes estadounidenses, entre la gestión de Barack Obama y Donald Trump, que nos permite profundizar en los discursos nacionalistas y de desarrollo, de cada uno, así como las condiciones sociales y políticas que se derivan de las medidas de ambos presidentes.

La razón por la cual se migra hacia Estados Unidos es que:

El sentido común suele asociar mayor industrialización a mayor grado de desarrollo. Se piensa que los países más avanzados son los que tienen una industria fuerte (con un peso relativo mayor en su economía). Según este razonamiento, los países más atrasados son los que se dedican a los servicios y a la venta de materias primas [Prieto 2020].

Así que países subdesarrollados migran huyendo de las precarias condiciones de vida, de la pobreza o de la violencia que aquejan sus lugares de origen.

Aunque los límites territoriales no dejan de ser imaginarios, paradójicamente las fronteras son susceptibles de fungir como puentes, como intersecciones que propician el intercambio cultural y las relaciones entre pueblos y naciones [Ortega 2012], pero que, para el caso de Estados Unidos, estas “fronteras se convierten en límites políticos en los que se pretende frenar esta libre movilidad” [Fernández 2021: 101].

Sabemos que la migración entre estos países no es nueva y que ha pasado por diversas etapas y factores en los últimos 100 años, principalmente entre los migrantes mexicanos, que han permitido la mezcla de culturas y tal vez han difundido una falsa idea de una mejor vida, y que, pese a las medidas y los planes antimigrantes, esta movilidad no disminuye.

Finalmente concluye con que el fenómeno migratorio ha favorecido al país receptor con las remesas, ya que el grueso de la población migrante son personas económicamente activas y que nos deja un tema en la mesa acerca de las manifestaciones culturales y sociales que han colonizando y ocupado territorio, donde se puede convivir sin afectar a las poblaciones que ya existen en el mismo y que se necesita una conciencia real para evitar violentar a las personas que llegan a este país en busca de oportunidades.

“El migrante de tierra lejana camina andante y perseverante hacía una tierra distante y añorada. Tiene la esperanza de algún día llegar sano a la tierra prometida que cambiara su destino, un migrante lejano”.²

Como plantean los autores del libro, el fenómeno migratorio es más amplio que sólo la movilidad entre territorios, ya que a lo largo del libro se exploran procesos más profundos de la movilidad humana y que ha transformado su entorno, atendiendo a la etapa histórica en la que se lleve a cabo. *De migrantes y exploradores. Enfoques interdisciplinarios*, en su volumen I, es un esfuerzo por visibilizar un entorno más amplio que pone a discusión futuras investigaciones desde perspectivas multidisciplinarias, además de invitar al lector a profundizar sobre las condicionantes que derivan en la migración. En palabras de José Enciso, “quien no emigra se extingue”.

Así, el movimiento humano encuentra sentido en las palabras de Konstantino Kavafis:

Si vas a emprender un viaje... pide que tu camino sea largo, rico en experiencias, en conocimiento. Mejor que se extienda largos años; y en tu vejez arribes a la isla con cuanto hayas ganado en el camino, sin esperar que Ítaca te enriquezca.

Ítaca te regaló un hermoso viaje. Sin ella el camino no hubieras emprendido. Mas ninguna otra cosa puede darte [Kavafis 2009: 46-47].³

² Fernando, Nicaragua. El migrante de tierra lejana, en Círculo de poesía. <<https://circulodepoesia.com/2013/05/antes-de-pasar-la-frontera-poesia-de-migrantes-centroamericanos/>>.

³ xxxii Ítaca, Fragmento, en *Poesías completas*.

REFERENCIAS

Auel, Jean M.

1980 *El Clan del oso cavernario*. Maeva, Océano. México.

Comisión Económica para América Latina

s/a Migración. CEPAL. <<https://www.cepal.org/es/temas/migracion>>. Consultado el 12 de agosto de 2021.

Darwin, Charles

1982 *Origen del hombre*. Editores Mexicanos Unidos. México.

Fernández Martínez, Gerardo, Almudena Gómez Ortiz, Leonardo Santoyo Alonso y Víctor Corona Loera

2021 *De migrantes y exploradores. Enfoques interdisciplinarios*. Texere Editores, UAZ. Zacatecas, México.

Fernando, Nicaragua.

s/a El migrante de tierra lejana, en *Círculo de poesía*. <<https://circulodepoesia.com/2013/05/antes-de-pasar-la-frontera-poesia-de-migrantes-centroamericanos>>.

Humboldt, Alexander von

2011 *Cosmos. Ensayo de una descripción física del mundo*, Sandra Rebok (ed.). Los libros de la Catarata. España. <[https://books.google.com.mx/books?id=YkauuAazp3MC&printsec=frontcover&dq=inauthor:%22Sandra+Rebok+\(ed.\)>](https://books.google.com.mx/books?id=YkauuAazp3MC&printsec=frontcover&dq=inauthor:%22Sandra+Rebok+(ed.)>).

Kavafis, Konstantino

2009 *Poesías completas*, José María Álvarez (trad.). Poesía Hiperión. España.

Ortega Muñoz, Allan

2012 *Una frontera en movimiento. Migración, fecundidad e identidad en el sur de Quintana Roo y norte de Honduras Británica (Belice), 1900-1935*. INAH, Colegio de México. México.

Prieto, Gonzalo

2020 Los países más industrializados del mundo, en *Geografía infinita* <<https://www.geografiainfinita.com/2020/06/los-paises-mas-industrializados-del-mundo/>>.

2021 Alexander von Humboldt, el padre de la geografía moderna, en *Geografía infinita* <<https://www.geografiainfinita.com/2016/09/alexander-von-humboldt-el-padre-de-la-geografia-moderna>>.

Nostalgia de un futuro pasado

Pablo Amadeo (coord.).
La Fiebre.
ASPO. Buenos Aires. 2020.

Erick Aguirre Godínez*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

La Fiebre es el segundo título de ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), proyecto que nació como una respuesta editorial a la propagación mundial del virus SARS-COV-2 y de los textos que pretenden dar cuenta de sus implicaciones. Se une a un catálogo que hasta hoy conforman *Sopa de Wuhan* y *Posnormales*, todos ellos publicados en el furor de 2020 por el editor Pablo Amadeo González (Argentina, 1980). Los tres títulos tienen en común la polifonía de voces y posturas ideológicas de las que parten para interpretar un fenómeno que vino a desafiar nuestros referentes más comunes. En particular, *La Fiebre* aborda las experiencias del encierro desde el pensamiento latinoamericano y propone una crítica al uso político de la pandemia que pretende instalar nuevas medidas de vigilancia y explotación.

De acuerdo con Marina Svampa, la pandemia refutó una máxima del neoliberalismo que mandata restringir la participación del Estado al mínimo indispensable. Si bien los programas de inversión gubernamental en sanidad pública y en recuperación de empleos podrían hacer pensar en una nueva época del Estado de Bienestar, la autora señala que junto a éstos también aparecen otros programas dirigidos a la vigilancia social y la militarización. Svampa considera que estamos ante un Estado que utiliza el discurso sanitario para reforzar nuevas medidas de control.

* erickaguirremx@gmail.com

La autora propone un nuevo pacto social, económico y ambiental a partir del marco del cuidado, la interdependencia y la solidaridad global. A través de una crítica a la ontología de guerra que enmarca las relaciones entre los humanos y otros seres vivos, Mónica Cragolini pone en tela de juicio el carácter “sorpresivo” de esta pandemia. En las últimas décadas, experiencias similares han aparecido en contextos donde se privilegia el hacinamiento y la sobreexplotación animal para beneficio del capital. En ese sentido, parece absurdo pensar en una salida de la pandemia que mantenga intactas las relaciones humanas de explotación hacia la naturaleza.

Silvia Ribeiro sostiene que el capitalismo tiende a ocultar las causas de los problemas para rentabilizar sus síntomas. Esta pandemia no es una excepción si se miran las ganancias obtenidas por Google, Amazon, Facebook, Apple y Microsoft. Con la lógica de la guerra contra el virus se omite el valor positivo que tanto éstos como las bacterias han tenido dentro de la evolución de la vida en general. De esta forma, el virus aparece como el enemigo número uno, eximiendo la responsabilidad del sistema capitalista en su conjunto.

Marina Aizen observa en la aniquilación de los sistemas naturales el preámbulo de las enfermedades virales. La deforestación masiva es el caldo de cultivo de problemáticas que pocas veces salen a la luz, pero que existen (y existirán) en la medida en que la naturaleza sea vista sólo como una antesala de la mercancía. Aizen observa que las redes de comercio que transportan artículos ilegales como drogas o animales exóticos han permitido la distribución de otros agentes patógenos.

Según María Pía López, la pandemia ha puesto un *impasse* a la vida cotidiana, pero también ha permitido reconsiderar lo realmente indispensable. Durante el encierro sanitario se han restringido los espacios para el ocio mientras se buscan nuevas opciones para el consumo; el contacto físico que refuerza la solidaridad se puso de lado, pero para la explotación económica se buscaron alternativas inmediatas.

Esteban Rodríguez Alzueta alerta sobre los miedos compartidos, aquellos presuntos enemigos comunes que no toleran la crítica o el disenso. El temor sirve como aglutinador social, pero una vez que el detonador halla desaparecido, nada hace pensar que estos vínculos puedan sobrevivir. Sobre todo, él subraya la diferencia entre la prevención que promueve la solidaridad y aquella que incentiva el recelo compartido.

Rafael Spregelburd encuentra que la pandemia ha demostrado la irrelevancia de muchos trabajos, empezando por el de adivinos y agoreros, al tiempo que resaltó el valor de los trabajadores manuales en actividades primarias con salarios paupérrimos. Los escritores, como los representan-

tes de tantos otros oficios, quedaron fuera de las actividades esenciales. Sin embargo, su labor no deja de ser necesaria para salir de esta crisis, aunque quizás también para prolongarla. Gracias a la tecnología cada cual puede exponer sus reflexiones o ser parte de la distracción, según Spregelburd.

Ariel Petrucelli subraya que lo realmente novedoso no es la aparición del virus y su presunta amenaza a la especie humana, sino el uso que el capitalismo del desastre hace de este para posicionar una agenda que, a través del pánico, normaliza la militarización de los espacios públicos. A partir de la desinformación, el bombardeo noticioso y la conversión de los ciudadanos en un extraño tándem entre reclusos y policías, la vida durante la pandemia se ha vuelto una prisión donde cada cual es su propio celador. En esta misma línea de pensamiento, Federico Mare pasa revista a la ideología dominante expresada en la mayor parte de la prensa que da cuenta de la pandemia como si se tratara de despachos de guerra. De ello se desprende un examen de consciencia en el cual debemos reconocer que, por lo menos hasta ahora, no contamos con suficientes argumentos para definir si las políticas llevadas a cabo hasta ahora por los principales gobiernos son efectivas en términos sanitarios. Independientemente de la posición política que se elija, en todas ellas existen teorías conspirativas que intentan revelar el verdadero rostro del presente. Lo más probable, asegura Mare, es que ese rostro tenga múltiples facetas y que éstas se modificarán como consecuencia de otras determinantes. Lala Pasquinelli propugna por evaluar los enfoques que los principales medios de comunicación han utilizado para contar la pandemia. Lejos de buscar las causas y consecuencias de esta crisis, pareciera que los medios —y sus propietarios— están más preocupados por mantener un estado permanente de angustia, una parálisis del juicio racional que, en una situación ordinaria, habría conllevado a una búsqueda de responsabilidades políticas, económicas y ambientales.

Desde la habitación hasta el mundo entero como una aldea que enfrenta un problema en común, Bárbara Bilbao recapitula algunas escenas de su vida en esta pandemia como mujer, científica y profesora. Desde lo micro hacia lo macro, la autora estima necesario construir un hábitat en el que seamos capaces de recuperar lo imprescindible, empezando por la salud y el bienestar. Una vez más, el contexto actual resalta la importancia de la interdependencia y el papel de la solidaridad entre los pueblos, algo que distintas culturas han dejado en manos de las mujeres, como apunta Candelaria Botto. La superación de la crisis no es, por supuesto, un asunto que compete sólo a ellas, pero es difícil pensar en una salida que no parta de este principio y que apunte a modificar las actuales inequidades de género.

Fernando Menéndez analiza la reestructuración de la producción a través de esquemas como el trabajo domiciliario y el teletrabajo. Con bastante frecuencia esta deslocalización del trabajo de su espacio habitual ha contraído jornadas más largas e intensas, en las que el pago por los servicios asociados a este trabajo se confunde con aquellos necesarios para la vida familiar, en detrimento de los trabajadores.

En sus respectivos ensayos, Alejandro Kaufman y Lucas Méndez abordan aquellos términos con los que intentamos definir la particularidad de este momento histórico, especialmente los vocablos que remiten a ese trascendental sentimiento de culpa dentro de la “nueva normalidad” que no termina de serlo. Giorgio Agamben lee en estos y otros sucesos el intento por normalizar el estado de excepción. En la opinión de Agamben, la pretendida defensa de la vida durante la pandemia ha significado el abandono de las prácticas y de los afectos que alguna vez le dieron sentido, por lo que el verdadero peligro está en perpetuar una “normalidad” que amenaza más nuestra vida que la del propio virus.

No parece extraño reconocer que algunos de los sueños más terribles han surgido en el contexto de una fiebre. Mientras la temperatura corporal asciende, los delirios trastocan el orden de lo establecido. A juzgar por los artículos que componen *La Fiebre*, estamos en medio de una crisis que está lejos de ser sólo sanitaria, puesto que no sólo depende de la aparición de un nuevo virus, sino de problemáticas con coordenadas más amplias, tales como el modelo económico imperante, la sobre explotación de los recursos naturales, nuestra relación con los animales y el calentamiento global. Es claro que algunas ideas surgen a partir del sosiego y la meditación, mientras que otras lo hacen desde el desazón y la impaciencia. En todo caso, más allá del sentimiento del cual emanen, sólo el tiempo permite definir el valor de cada una, quizá porque lo inmarcesible de una idea no depende tanto de su origen como de si funciona como germen para nuevas formas de entendimiento. *La Fiebre* es un importante punto de arranque para discutir qué proyecto de futuro habremos de construir de ahora en adelante. Si algo queda claro a partir de estos artículos es que ese futuro no puede mantener la inercia de la vida anterior a la pandemia, pero tampoco el sendero que los medios masivos intentan normalizar a toda costa. Hoy que abundan los mensajes de nostalgia por un futuro que no pudo ser es cuando parece más evidente la necesidad de evaluar todo aquello que nuestra idea de progreso presupone. Aunque la fiebre pueda producir delirios, ésta sólo es el síntoma de una enfermedad cuyo alivio exige decantar las causas verdaderas.

Las lecciones que nos deja el virus

Boaventura De Sousa Santos.
La cruel pedagogía del virus.
Ediciones Akal. Madrid. 2020.

Ana Victoria Morán Pérez*
CIESAS Pacífico-Sur

“¿Qué conocimiento potencial proviene de la pandemia del coronavirus?”, pregunta en su nuevo libro el sociólogo portugués, Boaventura de Sousa Santos, *La cruel pedagogía del virus*, traducido al español por Paula Vasile, donde reúne un conjunto de reflexiones preliminares que serán desarrolladas en el próximo libro del autor.

El objetivo del texto es presentar un análisis riguroso y crítico sobre la pandemia por COVID-19 y sus implicaciones en la vida social, desde la mirada sociológica de uno de los pensadores más influyentes de los tiempos actuales, reconocido por sus críticas a la modernidad, al régimen capitalista y la globalización; por su propuesta de apelar a la producción de epistemologías alternas a la racionalidad eurocéntrica dominante; y por sus teorías sobre la descolonización del saber.

El título del libro hace alegoría al coronavirus como un pedagogo que arribó al mundo de forma intempestiva pero no inesperada, cuyo fin es dar lecciones a la humanidad. No obstante, su pedagogía es cruel, pues está basada en el sufrimiento, enfermedad y muerte causada a las más de 60 millones de personas contagiadas y al casi millón y medio de personas que

* ana00.moran@gmail.com

han perdido la vida [John Hopkins University 2020]. Por esto, su tránsito no puede ser en vano, sino que debe conducirnos a cavilar qué enseñanzas nos deja el virus: ¿cómo el coronavirus nos alecciona para comprender —y transformar— nuestro contexto contemporáneo? El desafío que identifica De Sousa Santos es si seremos capaces de escuchar esas lecciones, si tendremos la suficiente apertura y sensibilidad para cuestionar las formas de vivir, producir y consumir, que bajo las cuales nos hemos conducido durante siglos.

El intelectual esboza las lecciones del virus en cinco capítulos, en los cuales efectúa una crítica a la modernidad y al capitalismo, explicando cómo el COVID-19 se entreteje en ese proyecto civilizatorio. En consonancia con esta idea, hace constante referencia a dos problemáticas de las sociedades actuales que la pandemia dejó expuestas: la concentración de riqueza/desigualdad social y la catástrofe ecológica/destrucción de la vida en el planeta. Ambas son consecuencia del modelo económico-político neoliberal que llevó al límite las condiciones sociales y ambientales del mundo donde habitamos.

En el primer capítulo, titulado “El virus: todo lo que es sólido se desvanece en el aire”, se exponen tres ideas centrales. La primera es que la crisis por coronavirus, aguda y repentina, ocurre dentro de una crisis permanente producida hace cuatro décadas por el neoliberalismo. Como consecuencia, la crisis por COVID-19 se hace más desigual y más letal, pues profundiza la crisis asentada desde tiempo atrás.

Una segunda idea apunta a la “elasticidad de lo social”, uno de los descubrimientos que genera la pandemia. Tras meses de confinamiento —obligado o voluntario— una transformación radical en los modos de interacción social, en el uso del espacio público o en las formas de trabajar y de aprender, hemos sido testigos de que es posible introducir cambios drásticos en las formas de vida hegemónicas. Es decir, el coronavirus desmorona la idea de que no hay alternativa “a la forma de vida impuesta por el hipercapitalismo en el que vivimos”.

Emerge la posibilidad de conducirnos hacia otros rumbos: quizá se puede vivir con menos, se puede consumir menos o se puede contaminar menos. Incluso tal vez todavía haya tiempo de revertir la inminente catástrofe ecológica que amenaza la vida humana (y no humana). O como se pregunta De Sousa ¿será que esta crisis ecológica sólo puede evitarse mediante la destrucción masiva de la vida humana?

El tercer eje abordado en este capítulo es un llamado para que los científicos sociales realicen una “sociología de las ausencias”, hoy imprescindible. Sociólogos y antropólogos debemos prestar particular atención a las

vastas zonas de invisibilidad imperantes en todas las regiones del mundo, pues son éstas las que se muestran más vulnerables al virus.

En el segundo capítulo denominado “La trágica transparencia del virus”, Boaventura de Sousa Santos argumenta que la peligrosidad y letalidad del coronavirus radica en su doble propiedad de ser transparente y de aliarse con otros enemigos invisibles: las religiones y los mercados. A su vez, tales enemigos se articulan con las tres formas de dominación existentes desde el siglo XVII: el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, triada que ha logrado consolidarse debido a su astucia, la cual “les permite desaparecer cuando aún están vivos, o parecer débiles cuando siguen siendo fuertes”. El COVID-19 tiene lugar en un mundo cooptado por estas formas de dominación, lo que potencializa su capacidad destructiva.

El tercer capítulo, “Al sur de la cuarentena”, alude al lugar que ocupan en el contexto pandémico los grupos comprendidos en el Sur metafórico, es decir, un Sur que representa el espacio-tiempo político, social y cultural afectado por la explotación capitalista, la discriminación racial y sexual.

De Sousa aduce que la pandemia es más cruenta al Sur, con las mujeres que están al cuidado de otros o viven violencia doméstica, con trabajadores precarizados cuyas economías se ponen al límite, con trabajadores ambulantes que deben exponerse diariamente al riesgo de contagio, con personas sin hogar, residentes de las periferias pobres de las ciudades internas de los centros refugiados, inmigrantes indocumentados o poblaciones desplazadas, así como con discapacitados y ancianos.

La pandemia revela —pero sobre todo refuerza— la injusticia, discriminación, exclusión social y sufrimiento que cotidianamente viven estos grupos. Por ello son insostenibles las recomendaciones que el máximo organismo sanitario internacional, la Organización Mundial de la Salud (OMS) emite para prevenir y mitigar la pandemia: ¿qué posibilidad tienen los grupos del Sur de seguir las recomendaciones de lavarse las manos, mantener distanciamiento social o resguardarse en sus viviendas, cuando no se cuenta con acceso al agua o se vive en hacinamiento?

En “La intensa pedagogía del virus: las primeras lecciones”, cuarto capítulo de este libro, De Sousa sintetiza las seis lecciones que nos hereda el virus. La primera lección señala que aunque es necesario poner atención a la crisis ocasionada por el COVID-19, es igualmente relevante atender otras crisis que mediática y políticamente pasan desapercibidas pese a su letalidad, como la catástrofe ecológica.

Como lección dos, el autor sostiene que el coronavirus no es tan democrático como se cree, pues aunque discrimina menos que otros tipos de violencia, lo hace en “términos de su prevención como de su expansión y

mitigación”, por lo que violenta más a los vulnerados estructuralmente.

La lección tres nos enseña que de no implementarse un modelo económico alterno al capitalismo, es poco viable afrontar en lo inmediato la pandemia actual, así como las pandemias que inevitablemente habrá en el futuro, por cierto, futuro no lejano. Se ha evidenciado que la versión dominante del capitalismo actual, el neoliberalismo, subsumió áreas sociales como la salud a un modelo de negocio de capital, por lo cual el nuevo virus llegó a países cuyos sistemas de salud son incapaces de solventar la crisis sanitaria. Otra certeza que nos ha dejado el coronavirus es que los crecientes gobiernos de extrema derecha han sufrido una desacreditación a ojos de la ciudadanía, pues sus respuestas han sido más deficientes, como se explica en la cuarta lección.

La pandemia se encarga de desvelar el colonialismo y patriarcado predominantes, pues son los grupos históricamente vulnerables quienes encarnan mayor indefensión al virus debido a las condiciones de vida socialmente impuestas, tal como se sostiene en la lección cinco.

La sexta lección alude al “regreso” del Estado y la comunidad, dupla que en los últimos años ha sido paulatinamente desplazada por el mercado. Sin embargo, en la crisis actual “nadie pide al mercado que los salve, que los proteja, se lo piden al Estado”, un Estado que el capital financiero ha ido desmantelando. Por tanto, hoy el reencuentro entre Estado y comunidad es insoslayable.

El último capítulo titulado “El futuro puede comenzar hoy”, es una instigación a conducir nuestras formas de vida de otra manera. Empero, es fundamental generar una visión crítica sobre los acontecimientos actuales o tal como el sociólogo lo sugiere, hay que trascender la crisis epistémica: una crisis caracterizada por la imposibilidad de cuestionarnos por las causas que nos condujeron a la crisis permanente en la que vivimos. En este sentido, De Sousa Santos expresa preguntas obligadas para encarar el futuro que comienza hoy: “¿Habrá un deseo de pensar en alternativas cuando la alternativa que se busca es la normalidad que existía antes de la cuarentena? ¿Se pensará que esa normalidad fue la que condujo a la pandemia y la que conducirá a otras en el futuro?”.

REFERENCIAS

Binimelis, Helder y Andrés Roldán

- 2017 Sociedad, epistemología y metodología en Boaventura de Sousa Santos. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 75, septiembre-diciembre: 215-235.

De Sousa Santos, Boaventura

- 2010 *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Trilce-Extensión Universitaria, Universidad de la República. Uruguay.
- 2018 Introducción a las epistemologías del sur, en *Epistemologías del Sur*, María Paula Meneses y Karina Bidaseca (coords.). CLACSO, Universidad de Coimbra: 25-62.

John Hopkins University

- 2020 COVID-19 Dashboard by the Center for System Science and Engineering at John Hopkins University. *Coronavirus Resource Center*. <<https://coronavirus.jhu.edu/map.html>>. Consultado el 25 de noviembre de 2020.

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 28, NÚMERO 81, MAYO-AGOSTO, 2021

Pandemia y antropología: esbozos para una reflexión urgente

DOSSIER

Presentación

Blanca María Cárdenas Carrión y Carlos Arturo Hernández Dávila

Alteridad viral: imágenes del Covid-19 en el pensamiento salvaje

Carlos Arturo Hernández Dávila y Daniela Peña Salinas

Es la enfermedad de los viejitos. Covid-19, vejez y discriminación

Carlos Miranda Videgaray

Yúhari y Covid-19. Reflexiones etnográficas sobre la ritualidad rarámuri urbana

Marco Vinicio Morales Muñoz

Aproximación a las afectaciones culturales y de salud por Covid-19 en la Sierra Tarahumara

Juan Jaime F. Loera González y Nicolás Víctor Martínez Juárez

Y el reloj se detuvo. La (re)definición de los museos ante la Covid-19

Blanca María Cárdenas Carrión

DIVERSAS TEMÁTICAS DESDE LAS CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

El mundo simbólico de los jades Liangzhu en China

Walburga María Wiesheu y Tansis Darién García Rubio de Ycaza

Paleogenómica y bioarqueología en México

María A. Nieves-Colón, Kelly E. Blevin, Miguel Ángel Contreras-Sieck y Miriam Bravo López

Y se perdieron las tierras comunales. Conflictos agrarios en el pueblo de Culhuacán, 1777-1805

Eduardo Jacinto Botello Almaraz

Patrimonio y desarrollo comunitario en la Mixteca poblana

Patricia Gallardo Arias

Estudio paleopatológico de las treponematosis en México: una revisión

Feliana Muñoz Reyes y Lourdes Márquez Morfín

La atención paliativa en enfermedades neurológicas degenerativas. Una mirada socioantropológica

Verónica Suárez-Rienda y Sergio Lemus Alcántara

DEBATE CONTEMPORÁNEO

Lugares sagrados en territorios *binnizá* del Istmo de Tehuantepec frente a la minería y los megaproyectos

Alicia M. Barabas

RESEÑAS

Migración, el devenir del movimiento humano

Yarenni Monserrat Velasco de la Cruz

Nostalgia de un futuro pasado

Erick Aguirre Godínez

Las lecciones que nos deja el virus

Ana Victoria Morán Pérez



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

