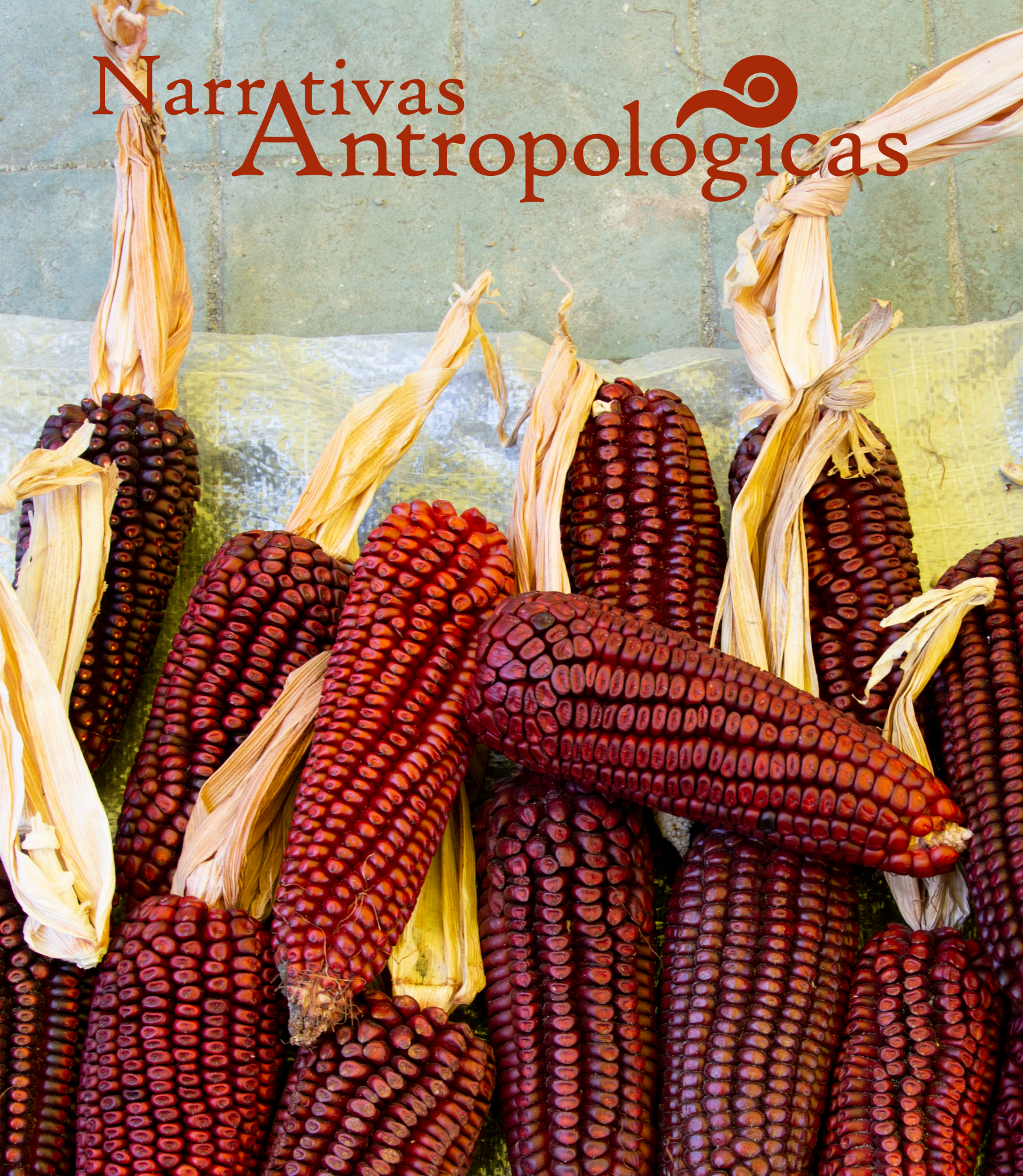


Narrativas Antropológicas



Revista electrónica de la Dirección de
Etnología y Antropología Social del INAH

PRIMERA ÉPOCA, AÑO I, NÚMERO 1,
ENERO-JUNIO DE 2020



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



SECRETARÍA DE CULTURA

Alejandra Frausto Guerrero
Secretaria

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Diego Prieto Hernández
Director General

Aída Castilleja González
Secretaria Técnica

Paloma Bonfil Sánchez
Coordinadora Nacional de Antropología

Ramón Eduardo González Muñoz
Director de Etnología y Antropología Social

Rebeca Díaz Colunga
Encargada de la Coordinación Nacional de Difusión

Jaime Jaramillo
Encargado de la Dirección de Publicaciones

Benigno Casas
Subdirector de Publicaciones Periódicas

Narrativas
Antropológicas

Primera época, año 1, número 1
enero-junio de 2020

José Íñigo Aguilar Medina DEAS-INAH
Director de la revista

CONSEJO EDITORIAL

Eliana Acosta Márquez, DEAS-INAH

Alfonso Barquín Cendejas, DEAS-INAH

Laura Elena Corona de la Peña, DEAS-INAH

Giovanna Gasparello, DEAS-INAH

Verónica Ruiz Lagier, DEAS-INAH

Amparo Sevilla Villalobos, DEAS-INAH

Amaranta Arcadia Castillo Gómez,
Universidad Autónoma de Tamaulipas

Yuribia Velázquez Galindo,
Universidad Veracruzana

Praxedes Muñoz Sánchez,
Universidad Católica San Antonio de Murcia

EDICIÓN Y CUIDADO EDITORIAL

Subdirección de Publicaciones Periódicas, CND-INAH

Portada: Semillas en el tianguis de Ozumba de Alzate

Fotografía: Leonardo Vega Flores, 2017

Diseño: Lizbeth Gpe. Mendoza Lee

Narrativas Antropológicas, primera época, año 1, número 1, enero-junio de 2020, es una publicación electrónica semestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México, www.revistadeas.inah.gob.mx. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2019-121112490400-203, ISSN: 04-2019-121112490400-203, as por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización del número: Íñigo Aguilar Medina, Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH, Av. San Jerónimo 880, col. San Jerónimo Lídice, alcaldía Magdalena Contreras, C.P. 10200, Ciudad de México; fecha de última actualización: 2 de marzo de 2020.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la opinión del editor. Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin la previa autorización del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Contacto: revista.relatos.inah@gmail.com



ÍNDICE

2 EDITORIAL

RELATOS

- 3 *La envidia y la brujería como obstáculos para el desarrollo comunal en Guadalupe Atenco, Estado de México*
María Isabel Hernández González
- 9 *El mito de los alimentos fríos o calientes y su realidad nutricional*
Mayán Cervantes / Gabriela Zapién
- 19 *La disputa por el agua: una aproximación a la defensa de los saberes y bienes comunes en contextos de despojo*
Eliana Acosta Márquez
- 28 *El tianguis de Ozumba de Alzate, Estado de México y la venta de maíces criollos e híbridos*
Laura E. Corona de la Peña / Leonardo Vega Flores
- 40 *Contar esa historia. Memoria e identidad afromexicana de una mujer joven de la Ciudad de México*
Cristina V. Masferrer León
- 54 *Retos para el ejercicio de la paternidad-maternidad. El caso de la zona metropolitana de la Ciudad de México*
José Íñigo Aguilar Medina

MIRADAS

- 74 *Mi canto tiene raíz*
Amparo Sevilla
- 75 *La comida festiva. Pueblo de Culhuacán*
Narciso Mario García Soto

VOCES

- 87 *La triste historia de los mantenimientos lacustres y su desaparición*
Ana María Velasco Lozano
- 104 *La historia de Aureliano: una voz en defensa de la justicia y la dignidad*
Giovanna Gasparello
- 110 *Las voces de las ecoaldeas. Entrevista con Sabina, miembro de la ecoaldea Teopantli Kalpulli*
Alice Brombin

RESEÑAS

- 116 *Reseña de la tesis de doctorado “Integración en localidades rurales. Ex refugiados guatemaltecos naturalizados mexicanos en los municipios fronterizos de La Trinitaria y Frontera Comalapa, Chiapas”, de Alfredo González Rojas, Universidad de Salamanca, España, 2015*
Verónica Ruiz



Narrativas Antropológicas representa el esfuerzo de los profesores de investigación científica de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH por constituir una revista de alta calidad científica, que se afane en lograr una transmisión amplia de los resultados de las labores de investigación que se emprenden tanto en nuestra institución como en nuestro país y en otras regiones del mundo. Quiere ser un espacio que dé cabida a todos los rincones del conocimiento propios de la etnología, la etnografía y la antropología social; por ello abre su espacio tanto a los estudios empíricos y teóricos como a todo tipo de relatos que den cuenta de la vida cotidiana de las personas y de sus grupos. Se decanta por alcanzar una visión etnológica más humanista de las realidades culturales y sociales con las que los seres humanos edifican su día a día; por las descripciones que permitan comprender y que traten, hasta cierto punto, de interpretar la cultura con la que hoy las múltiples sociedades domestican la naturaleza, fabrican su mundo y se relacionan con la divinidad.

El espíritu de la revista enfatiza el profundo sentido que anima a dos disciplinas: privilegia el conocimiento integral del ser humano (*ánthropos*) y también lo relativo a la colectividad social (*èthnos*). La revista se propone como una esfera en donde los estudiosos “refieran”, “traigan” y “devuelvan” el conocimiento etnográfico a través de sus propios “relatos”. Se plasmarán todas aquellas contribuciones que refieran momentos o situaciones en los que el antropólogo sea testigo y parte, para transmitir y difundir lo observado, pero también, sus reflexiones sobre lo que significa para los sujetos de la investigación y para él, la cotidianidad del hecho humano. Por lo tanto acepta todo relato descriptivo o interpretativo de la realidad, desde cualquier propuesta analítica. Quiere manifestar la conciencia epistemológica y reflexiva, junto con la fecunda interacción con las disciplinas históricas y sociales, en una perspectiva de unidad de las ciencias humanas.

Narrativas Antropológicas favorece la divulgación de textos cuya génesis y elaboración refleje las características peculiares de la producción del conocimiento antropológico, reivindicando la evidente conexión de la elaboración teórica con la experiencia etnográfica y el trabajo de campo, la búsqueda de fuentes directas o el tratamiento etnográfico de fuentes primarias y secundarias, así como el énfasis en los testimonios vivos de los sujetos de la investigación. En fin, por relatar el papel de la cultura en sus vidas.



RELATOS

La envidia y la brujería como obstáculos para el desarrollo comunal en Guadalupe Atenco, Estado de México

Envy and Witchcraft as Obstacles to Community Development in Guadalupe Atenco, Estado de México

María Isabel Hernández González

Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH / mabel.gh@hotmail.com

RESUMEN

La envidia es la tristeza, pesar o dolor por el bien ajeno, el deseo de poseer algo de lo que se carece y que tiene el otro. Es un sentimiento que aparece en los grupos humanos, los cuales lo han enfrentado de diversas maneras. Se considera negativo y un obstáculo para favorecer la construcción de comunidades y las relaciones de solidaridad y ayuda mutua. En el barrio de Guadalupe, municipio de Atenco, Estado de México, existe la envidia por los logros que alcanzan las familias de este lugar. La envidia se vale de la brujería como instrumento efectivo para hacer daño; por medio de aquélla se pueden provocar enfermedades. Las brujas, conocidas desde la época prehispánica como *mometzcopinqui*, son unas de las principales ejecutoras de estas prácticas de daño.

Palabras clave: brujería; envidia; noche; comunidad; solidaridad.

ABSTRACT

Envy is sadness, sorrow or pain for the good of others, the desire to possess something that is lacking and that the other has. It is a feeling that appears in human groups that have faced it in different ways. It is considered negative and is an obstacle to promoting the construction of communities and relations of solidarity and mutual aid. In the Guadalupe barrio, municipality of Atenco, in the State of Mexico, there is envy for the achievements of families in this place. Envy employs witchcraft as an effective instrument to harm, by means of causing diseases. These female witches, known since pre-Hispanic times as *mometzcopinqui*, are among the main agents of these practices to wreak harm.

Keywords: witchcraft; envy; night; community; solidarity.

Fecha de recepción: 17 de septiembre de 2018

Fecha de aceptación: 15 de noviembre de 2018



La envidia es la tristeza, pesar o dolor por el bien ajeno, el deseo de poseer algo de lo que se carece y que tiene el otro. La hostilidad y el sentimiento agresivo que experimenta el envidioso por quien disfruta de algo se presenta como intolerancia por el éxito ajeno, ya que no se admiten los logros del envidiado; con frecuencia el primero se compara con el segundo, y el resultado es siempre que aquél se halla en desventaja con respecto de éste; el dolor que eso provoca conduce al envidioso a intentar la destrucción del bien disfrutado por el envidiado. Este sentimiento negativo orilla al primero a la amargura y al desamparo, dada su impotencia frente al otro. La rabia que atormenta al envidioso puede hundirlo en la desventaja y suscitar en él la sensación de fracaso; se aísla, ocultando su envidia, lo cual crea sentimientos de frustración e insatisfacción.

La envidia conlleva un sentimiento de baja autoestima que incita al envidioso a estar al tanto de los defectos del envidiado y a desestimar las cualidades de éste para sentirse mejor o superior a él, lo que le confiere una justificación aparente para albergar rencor por los triunfos que el envidioso no ha alcanzado. El sufrimiento y el coraje pueden trastornar al que envidia y hacer surgir en él el deseo de dañar al otro.

A la envidia se la ha representado como una mujer vieja, fea, pálida, de cuerpo seco y enjuto, con estrabismo, entre otras formas. También ha aparecido vestida del color de la herrumbre, destocada y medusea, además, se alimenta de su propio corazón, que sostiene entre las manos. En la iconografía, las serpientes representan los malos pensamientos y el deseo de provocar daño; devora su propio corazón porque es el castigo que padece por envidiar a los otros.¹

La envidia es un sentimiento que aparece en los grupos humanos de todas las culturas, y cada cual la ha enfrentado de maneras diversas.

Existen relatos acerca de la forma en que los envidiosos realizan sus comportamientos malignos, así como de los métodos empleados para protegerse de ellos. La envidia es frecuente en las relaciones sociales y esta emoción humana ha sido documentada desde la Antigüedad: es famoso el caso de los hermanos Caín y Abel, registrado en la Biblia. Por la frecuencia de este sentimiento en todos los tiempos se considera que es algo negativo para la armonía y convivencia de las relaciones humanas en las comunidades.

El ser humano es, por naturaleza, proclive a contrariar las normas que impone la cultura para la conservación de la sociedad, sus impulsos y deseos lo convierten en un enemigo potencial para las reglas que restringen sus libertades pulsionales. Freud señala lo anterior en su obra *El malestar en la cultura*, y así lo expresa: “Los seres humanos admiran el poder, las riquezas y el éxito que es lo que pretenden para sí”.² Casi indefectiblemente esto hará surgir a envidiosos cuando algunos consigan sus objetivos y otros no. Lo que debe atenderse es hasta qué punto el envidioso actuará en contra del envidiado y cuáles serán las consecuencias.

Los etnólogos que han estudiado las emociones humanas y sus efectos en la vida social señalan el carácter violento y negativo de la envidia. James Mounsey Taggart, quien ha estudiado esa emoción entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, se ha enfocado, entre otras cosas, en la envidia identificada en la relación suegra-nuera dentro de la familia patriarcal, y ha concluido que la envidia obstruye la cooperación y la solidaridad en las comunidades humanas. En las sociedades humanas existen la envidia y el amor; estos sentimientos se presentan como emociones antagónicas entre sí. El amor orienta la energía hacia el trabajo y la resolución de problemas, mientras que la envidia causa divisiones y rivalidades entre los individuos. La conclusión

¹ Cesare Ripa, *Iconografía I* (Madrid: Akal, 1996), 342 y 343.

² Sigmund Freud, *El malestar de la cultura*, en *Obras completas*, t. XXI, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey y Anna Freud (Buenos Aires / Madrid: Amorrortu, 2010), 59-140; vid. 60-65.

es que las emociones no actúan solas sino en combinación para producir efectos en la vida social.³

Un autor que ha analizado las relaciones entre envidia y brujería en una comunidad zoque es Norman D. Thomas, quien emprendió su trabajo de campo entre 1964 y 1965 en San Bartolomé Rayón, Chiapas. La investigación reveló que la envidia opera como una emoción antisocial en esta comunidad campesina y describe el papel que desempeña en el sistema ceremonial religioso.⁴ Su trabajo es interesante debido a que plantea que la brujería es un instrumento para causar enfermedades y otros males en las personas envidiadas.

En el barrio de Guadalupe Atenco, en el Estado de México, se ha encontrado, tal y como lo señala Thomas, que la brujería es un instrumento para ocasionar enfermedades y otros males a las personas envidiadas; además, se observó que el amor opera como una emoción positiva que actúa sobre la cooperación y la solidaridad en las comunidades humanas, según lo ha hecho notar Taggart.

La envidia y la brujería en el barrio de Guadalupe Atenco

El barrio de Guadalupe, perteneciente al municipio de San Mateo Atenco, Estado de México, es una localidad de ascendencia nahua situada en la ribera del segundo vaso fluvial de los tres que forma el alto Lerma, el denominado Chimaleapan.

El barrio se divide en Guadalupe de arriba y Guadalupe de abajo (o Guadalupe oriente), siendo esta última la parte que se ubica junto a la laguna; allí se concentraban (antes de la desecación de la mayor parte de las lagunas en las décadas de 1960 y 1970) las familias de pescadores y tejedores de petates y otros objetos de tule útiles para las familias campesinas.

³ James Mounsey Taggart, “El amor y la envidia. El discurso moral sobre las emociones de los nahuas de hoy en día en la sierra norte de Puebla” (conferencia pronunciada en el salón de Educación Continua del Colegio de Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, lunes 22 de octubre de 2012. Comunicación Institucional Boletines BUAP).

⁴ Norman D. Thomas, *Envidia brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque* (México: SEP, 1974).

Como resultado de las investigaciones, se ha considerado que en esta localidad la brujería es un instrumento para inducir enfermedades y otros males a las personas envidiadas. Aunque con el correr del tiempo ha ocurrido un cambio económico y ambiental en esta región, desencadenado precisamente por la desecación de las lagunas (llamadas ciénagas por muchos), y a la posterior urbanización, industrialización y modernización capitalistas, no se ha modificado la concepción de considerar a la brujería como un instrumento del que se vale la envidia para ocasionar daño.

Las familias que prosperan y logran una mejoría económica o de algún otro tipo son objeto de envidia. Las mujeres jóvenes y guapas también deben cuidarse de las envidiosas. Si se toma en consideración esta creencia, las familias y las personas que logran algún beneficio —y a su entender son susceptibles de despertar envidias (un buen empleo, un negocio, alcanzar un grado académico o alguna otra mejoría)— deben protegerse de los males que algún envidioso puede causarles.

No se sabe quién siente envidia, pero es probable que exista un envidioso que quiera dañar por medio de la brujería. Los envidiosos disimulan su envidia, pasan inadvertidos y ocultos, ya que no dejan descubrir que padecen esa emoción negativa, reservan sus intenciones y pueden parecer amistosos, razón por la cual la familia o la persona envidiada no sospechan del envidioso que urde un daño.

La brujería, entendida como un conjunto de técnicas y prácticas mágicas para realizar hechizos y encantamientos en contra de individuos y familias y cuya finalidad es causar un mal, la ejercen en esta localidad las brujas y los brujos. Las brujas son de dos tipos: las *mometzcopinqui*,⁵ que son las que se quitan las piernas y se trans-

⁵ López Austin, en su interesante artículo “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, se refiere a las *mometzcopinqui*, de quienes señala que “Serna traduce ‘a la que se arrancaron las piernas’; Garibay K. ‘que se da golpes en las piernas’; Key y Ritchie dan al verbo *metzcopina* el significado de ‘desarticularse los huesos de los pies [...] El *Códice florentino* parece indicar que la acción a que se refiere el nombre es propia de las mujeres”. Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 7 (1967), 87-117, 92.



forman en bolas de fuego y en animales (según la tradición mesoamericana),⁶ y en el segundo tipo se engloban las brujas que no se transforman para hacer el mal y lo cometen por su propio deseo de ocasionar daño a alguien o por encargo, es decir, cobrando a sus clientes por los servicios prestados. También en el caso de los varones se habla de dos tipos de brujos: los llamados *nahuales*⁷ y los que, sin serlo, practican la brujería al servicio de sus clientes a los que cobran cierta cantidad o retribución.

Las brujas *mometzcopinqui*

En la época campesina (para el caso en cuestión, ésta comprende hasta la década de 1970), las familias veían desde sus viviendas luces como fuegos en la zona oscura y arbolada de la laguna. Eran bolas de fuego que se escondían en los árboles altos y pasaban de uno a otro, como si jugaran o bailaran; se observaban con mayor frecuencia en tiempos de lluvias debido a que la vegetación crecía más en la zona de zanjas de la laguna. Aquéllas eran las brujas que se escondían y actuaban encubiertas para hacer el mal, justificado por la envidia. Desde el follaje de los altos árboles sorprendían a sus víctimas. En la década de 1960 se tendió la red eléctrica en el barrio de Guadalupe y así llegó el alumbrado público; pero antes de ese cambio, los pobladores caminaban por veredas oscuras y se alumbraban con linternas de petróleo, y en ese contexto podían encontrarse con alguna bruja.

Las brujas que se transforman en bolas de fuego durante la noche parecen mujeres comunes durante el día y pasan inadvertidas —tal como lo

hace la envidia—; bien podía tratarse de parientas o vecinas a las cuales se tiene como mujeres reales sin sospechar que son brujas. La gente refiere que esas brujas se transforman en la noche. Sin que el marido lo advierta, ellas salen de la cama y se dirigen al fogón, lugar donde dejan sus piernas y sus ojos. Regresan antes del amanecer sin que nadie note su ausencia. Las brujas trabajan en secreto, transformadas en bolas de fuego, en gatos, en perros, guajolotes o gallos. Son entidades que hacen daño, y la envidia es una de las razones por las que causan el mal.

En la época campesina se decía que las brujas bolas de fuego buscaban a los recién nacidos para chuparles la sangre porque se alimentaban de ella; los niños de algunos meses de edad eran los más apetecidos por estos seres nocturnos. Las madres que tenían hijos pequeños cerraban puertas y ventanas antes de que anocheciera para protegerlos y colocaban unas tijeras en forma de cruz y un recipiente con agua. Todo ello servía para espantar a las brujas, que, al ver su rostro reflejado en el agua, se asustaban. La veracidad de la creencia en esas visitas se confirmaba cuando amanecía muerto un recién nacido sin causa aparente. Cuando llegaban a la casa donde había un bebé, las brujas lograban con su magia que nadie notara su presencia, induciendo que la familia entera durmiera profundamente.

Al día siguiente, la muerte del recién nacido delataba la visita nocturna de las brujas, que habían chupado la sangre de su víctima.⁸ Lo que parece que sucedía era que los padres, accidentalmente, asfixiaban o aplastaban a su hijo. En esa época se acostumbraba que “la mamá en el petate abra-

⁶ *Idem.*

⁷ Alfredo López Austin señala: “De algunas almas se creía no sólo su poder de externarse, sino de internarse en otros cuerpos. Es el caso de *ihiyotl*, de los antiguos nahuas, el mago con poderes y conocimientos suficientes para ello enviaba a su alma a invadir a otras criaturas, y esta alma, ya posesionada de su nueva cobertura, cumplía con la voluntad de su dueño actuando dentro del cuerpo ajeno. La relación es llamada *nahualismo*, pues se nombraba *nahualli* tanto al emisor del alma como al receptor violentado”. Alfredo López Austin, *Las razones del Mito. La cosmovisión mesoamericana* (México: Era, 2015).

⁸ Una de las causas pudiera ser el síndrome de la muerte súbita del lactante (SMSL), que “se define como la muerte súbita de un lactante de menos de un año, cuya causa permanece inexplicada después de una minuciosa investigación del caso que incluya autopsia completa, examen del lugar de fallecimiento y revisión de la historia clínica [...] La gran mayoría de los casos ocurre entre la media noche y las 9:00 de la mañana, por lo que se ha supuesto que acontecen durante el sueño”. J. Sánchez Ruiz-Cabello, “Prevención del síndrome de la muerte súbita del lactante”. En *Prevención en la Infancia y la adolescencia* (Previnfad) [actualizado en enero de 2016], acceso el 23 de abril de 2019, <http://previnfad.aepap.org/recomendacion/muerte-subita-lactante-rec>.

zara al bebé y así durmiera”; esto resultaba peligroso, ya que, si el marido dormía con la mujer, las consecuencias para el bebé podían ser fatales ante el riesgo de asfixia. La explicación cultural que se daba a este hecho exoneraba a los padres de una terrible realidad que no podía soportarse (que ellos mismos reconocieran que eran los verdaderos responsables de la muerte de su hijo); pero gracias a esta explicación cultural, los padres pensaban que las brujas habían matado al recién nacido y se liberaban de la culpa. En esos casos la envidia se halla vinculada con los hechos debido a que las brujas envidiaban a las mujeres fecundas.

En la actualidad, los habitantes de esta comunidad continúan pensando que este tipo de brujas existe en la realidad como en tiempos pasados (desde la época prehispánica), con la diferencia de que ahora las brujas se ven menos debido a que hay más gente y a la iluminación con luz eléctrica durante las noches. Sin embargo, en la oscuridad de la laguna y en los montes se presentan las brujas y aún cometen daños por la envidia. No se sabe si el daño se debe al encargo de algún envidioso o si las brujas mismas son las que envidian ya que conocen bien a las familias de la comunidad. En las noches, sea en las calles o en los patios, los gatos, perros, gallos o guajolotes en realidad pueden ser brujas; en esas horas, cuando se escuchan peleas de perros o gatos, puede que se trate en realidad de brujas, que se hallan en los árboles o en los techos de las casas. En ocasiones se perciben pisadas y risas como burlas y las familias cierran lo mejor que pueden puertas y ventanas. Cuando llegan estas brujas a las casas lo hacen sin piernas y sin ojos, parecen pequeños duendes que brincan.

Existen testimonios de visitas de brujas las cuales son temidas como personajes terribles y malignos. A raíz de ellos, en el barrio de Guadalupe se acostumbra disparar a gatos y a perros negros y grandes que intenten introducirse en las casas. Uno de los testimonios afirma que en

una ocasión un vecino disparó contra un gato negro grande y al día siguiente una vecina traía una pierna vendada, lo que corroboraba que ella era bruja y quería hacer daño. Estas brujas provocan enfermedades a las personas envidiadas, quienes de manera paulatina enflaquecen y enferman sin conocer la causa verdadera de esta alteración.

En el barrio de Guadalupe Atenco, esta creencia lleva a quienes se sienten envidiados por alguna razón a tomar precauciones y mantenerse vigilantes, dado que no saben quién es el envidioso que les desea un mal. Ello concuerda con lo planteado por Freud, quien asienta que “La existencia de esta inclinación agresiva que podemos registrar en nosotros mismos y con derecho presuponemos en los demás es el factor que perturba nuestros vínculos con el prójimo”.⁹

En este mismo barrio se recogió un testimonio de una señora enferma que aseguraba que llegaban las brujas a querer dañarla. A su hijo le pedía que no se fuera porque estaban por llegar las brujas a visitarla: “¡Vienen a molestar, a fregar! Yo les digo: ¡ya váyanse! ¿A qué vienen, qué quieren! Me tienen envidia porque tengo un hijo que ya es abogado y otro que tiene un negocio”. Relata que sintió que la apretaban y al responder con una patada logró pegarle a una bruja en la espinilla. Al día siguiente una vecina tenía lastimada una pierna debido a que era una de las brujas que visitaron su casa. Cuando alguien enferma debe preguntarse si es debido a una brujería por envidia.

La envidia y la brujería como obstáculo de la vida comunitaria

La envidia es una emoción humana que se presenta junto con otras emociones negativas, tales como el egoísmo, el rencor y el odio; éstas tienen una actuación en la estructura social y en las relaciones entre mujeres, entre hombres y entre unas y otros. Por lo general surgen cuando se establecen relaciones de competencia y rivalidad entre vecinos, parientes, compañeros de trabajo, etcétera; es decir, en

⁹ Freud, *El malestar...*, 109.



contextos en los que alguien ve en el otro a un rival a vencer, razón por la cual se obstruyen la cooperación y la solidaridad, así como los lazos de ayuda mutua que podrían crearse entre familias e individuos.

El amor y la envidia existen en el seno de la sociedad humana con sus respectivos discursos, acciones y consecuencias; son fuerzas antagónicas. La envidia, relacionada con otras emociones negativas y en conjunto con la brujería dentro de un contexto cultural determinado, se plasma en seres sobrenaturales; así es como surgen esos personajes maléficos que representan o simbolizan los sentimientos humanos nefastos que subyacen a la

sociedad y actúan con consecuencias. Estos seres maléficos se presentan en la noche,¹⁰ la cual se considera peligrosa y cargada de riesgos que pueden acarrear incluso la muerte. La noche es similar en gran medida a la parte misteriosa, oscura y desconocida de la mente humana en la que se encuentran los sentimientos y deseos desconocidos que pueden desencadenarse sin causa aparente. La noche se asemeja a la parte reprimida de la vida pulsional que amenaza con tomar revancha contra las normas y exigencias culturales de las que habla Freud. Estos seres malignos personalizan las fuerzas de dichas emociones que acechan desde la oscuridad y amenazan con la violencia.

¹⁰ Jacques Galinier, al estudiar la noche mazahua, llama *panoptikon* a la visión espectral de los episodios nocturnos. En la noche “todo el espacio está virtualmente antropomorfizado lo que implica que los objetos del mundo actúen como humanos potenciales”. Jaques Galinier, “El Panoptikon mazahua visiones, sustancias, relaciones”, *Revista Estudios de Cultura Otopame*, núm. 5 (2006), 53-69, 57.



El mito de los alimentos fríos o calientes y su realidad nutricional

The Myth of Cold or Hot Food and the Nutritional Reality

Mayán Cervantes

Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH / mayancer@gmail.com

Gabriela Zapién

Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH / gabrielazapiencialixto@outlook.com

RESUMEN

En la primera parte del trabajo se presenta la teoría de Robert Hertz acerca del dualismo atribuido a todos los aspectos de la vida comunitaria, así como la teoría de Lawrence Krader sobre el mito secular o popular, la cual propone que el mito no sólo es el clásico o el religioso, o los fundacionales o políticos, sino que existe un mito de la gente común al cual los grupos se adhieren y se comprometen. Estas perspectivas teóricas fueron la base para el análisis de los alimentos fríos y calientes en Coatetelco, Morelos. A partir de ello, se discute que las categorías de frío y caliente otorgadas a los alimentos son producto del pensamiento dual, polar, al tiempo que las consideramos como mito popular y, por tanto, como concepciones simbólicas y culturales. Se adjunta una investigación sobre los valores nutricionales de los alimentos consumidos con mayor frecuencia por las familias en Coatetelco; en ella se observó que los alimentos considerados calientes contienen, nutricionalmente hablando, mayores porcentajes de proteínas y de carbohidratos que los considerados fríos.

Palabras clave: alimentación; sistemas de valores nutricionales; lo frío; lo caliente; Coatetelco; Morelos.

ABSTRACT

The first part of this work presents Robert Hertz's theory on the dualism given to all aspects of community life, as well as Lawrence Krader's theory on secular and popular myths, which proposes that myths are not only classic or religious, foundational or political, instead communities maintain and are committed to common people's myths. These theoretical perspectives were the basis for the analysis of hot and cold foods in Coatetelco, Morelos. Categories of hot and cold given to food products are the result of a dual, polar thought, which we also regard as popular myths and, therefore, as cultural and symbolic conceptions. Research on the nutritional values of the foods most commonly consumed by families in Coatetelco showed foods regarded as hot had—nutritionally speaking—higher percentages of protein and carbohydrates than those considered cold.

Keywords: food; nutritional value systems; coldness; hotness; Coatetelco; Morelos.

Fecha de recepción: 17 de septiembre de 2018

Fecha de aceptación: 14 de octubre de 2018



La teoría de Hertz

Robert Hertz¹ (1909) fue el primer antropólogo que comprendió cuán fundamentales eran las oposiciones en el pensamiento de lo que él denominó hombre primitivo; lo observó en diversos pueblos tradicionales y señaló: “El dualismo, que es la esencia del pensamiento primitivo, domina la organización social primitiva [...] Todas las oposiciones exhiben el dualismo fundamental, luz y oscuridad, día y noche, este y sur, oeste y norte [...] alto, bajo, cielo, tierra [...] la ley de la polaridad gobierna todo, la sociedad y todo el universo”.² A estas oposiciones pueden añadirse lo frío y lo caliente de los alimentos.

Y, de acuerdo con una segunda teoría, la del mito secular o popular de Lawrence Krader,³ las propiedades de frío y caliente adjudicadas a los alimentos se interpretan como un mito secular o popular. A continuación se describen los principios de la teoría del mito secular o popular formulada en 2003.

La teoría de Krader del mito secular o popular

Además de los mitos políticos, religiosos, fundacionales, históricos o científicos, existe el mito popular, el mito de las personas en el que se expresa una serie de valores sociales de la gente común.⁴

En general, el mito puede asumir diversas formas; es una creencia o puede ser un mandamiento o principio, pero tiene en común que los miembros de un grupo social lo adoptan y se comprometen con él.

El mito popular es anónimo, es expresión colectiva de un grupo y sus miembros actúan de manera conjunta y comparten conocimientos, sentimientos, visiones, símbolos y leyes que se propagan en la forma de cuentos o creencias. Algunos se relacionan con la salud, la religión,

los asuntos sociales o la alimentación, y se reconocen en las diferentes comunidades, antiguas y modernas, en las zonas urbanas, entre los intelectuales y la gente común.⁵

Para Krader, el mito es una expresión en la cual subyace un profundo compromiso por parte de los individuos que lo incorporan y se ligan a él. “El grupo que toma el mito lo abraza acriticamente. El mito es la expresión de la visión del mundo de la gente”.⁶ Más aún: “El mito marca el pasado, el presente y el futuro, lo viviente y lo muerto, mediante el mito organizamos nuestro mundo social y lo dividimos entre quienes pertenecemos a él y quienes son extraños, entre quienes abrazan el mito y quienes no lo hacen; por tanto el mito ocupa una posición decisiva en la organización del mundo social”.⁷ Además, “El mito expresa, pero no representa la realidad social, pero si hurgamos en él, encontramos, al menos, parte de esa realidad”.⁸

Lo frío y lo caliente de los alimentos

Mucho se ha escrito acerca de las cualidades fría y caliente atribuidas a los alimentos; algunos de los autores que se han ocupado de estas propiedades son William Madsen,⁹ Laurencia Álvarez Heidenreich,¹⁰ Alfredo López-Austin,¹¹ David Lorente¹² y Mario Rojas Alba.¹³ Aunque en principio todos están de acuerdo en que la naturaleza fría y caliente, con sus variantes, corresponde a cualidades simbólicas, tales también han de tener una parte

⁵ *Idem.*

⁶ *Ibidem*, 165.

⁷ *Ibidem*, 170.

⁸ *Idem.*

⁹ William Madsen, “Hot and cold in the universe of San Francisco Tecospa, Valley of Mexico”, *The Journal of American Folklore* 68, núm. 268 (abril-junio de 1955), 123-139.

¹⁰ Laurencia Álvarez Heidenreich, *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos, México* (México: Instituto Nacional Indigenista, 1987).

¹¹ Alfredo López-Austin, *Textos de medicina náhuatl* (México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1975).

¹² David Lorente, “El ‘frío’ y el ‘calor’ en el sistema médico nahua de la sierra de Texcoco. Una aproximación”, *Revista Española de Antropología Americana* 42, núm. 1 (2012), 243-266.

¹³ Mario Rojas Alba, “Clasificación tradicional de los alimentos frío-caliente en un pueblo de origen náhuatl”, *Tlahui-Medic*, núm. 2, 1996.

¹ Robert Hertz, *Death and the Right Hand* (Illinois City: The Free Press Glencoe, 1960), 89-163.

² *Ibidem*, 90.

³ Lawrence Krader, *Mito e ideología*, trad. de Mayán Cervantes (México: INAH, 2003).

⁴ *Idem.*

de realidad, dado que es posible reconocer en ellos esos atributos, al menos de manera parcial. Ése es precisamente el objetivo de este artículo.

En relación con la afirmación de Lorente referente a que “hablar de lo ‘frío’ y lo ‘caliente’ puede tener un interés renovado si se asume otro punto de vista, se abandona el estudio de su génesis u orígenes y se exploran con detalle, a través de la etnografía, los casos concretos”,¹⁴ el trabajo de campo realizado contribuyó a identificar las creencias o mitos atribuidos a los alimentos fríos y calientes en Coatetelco, Morelos, como ocurre en realidad en muchas de las comunidades tradicionales de México. En esta presentación se consideran producto mítico, simbólico y cultural, y, por tanto, concepciones particulares de los diferentes pueblos, las cuales pueden o no coincidir entre sí.

Reviste interés comentar que lo frío y lo caliente, para el caso, son conceptos sin relación con la temperatura real de los alimentos, pueden percibirse como mito popular y social, además de como producto del pensamiento dual y polar; en consecuencia, las personas de las diferentes comunidades que todavía atribuyen estas cualidades alimenticias creen en ellas de manera acrítica. Por otra parte, el presente estudio se enfocó también en investigar si lo frío y lo caliente de los alimentos se vincula con ciertas cualidades nutricionales, en hurgar en el mito y en buscar elementos de la realidad, es decir, si los alimentos considerados fríos poseen en verdad menos valores nutricionales que los calientes, ya que estos últimos se reconocen como mejores para la salud. Este estudio se llevó a cabo con la finalidad de analizar cuáles elementos correspondían a la realidad y cuáles a lo simbólico.

Alimentos fríos o calientes en Coatetelco y su composición química y nutricional

En esta presentación, además de apegarse a la concepción teórica del mito popular y buscar las

realidades del mito, la información recabada se organizó en cuadros que muestran los alimentos consumidos diariamente; los datos se obtuvieron mediante entrevistas hechas a un grupo de mujeres de 50 a 60 años. A ellas se les preguntó acerca de los alimentos más consumidos en la comunidad y se les pidió que le asignaran a cada alimento la propiedad fría o caliente que posee según su propia consideración.

De modo conjunto, con asesoría de una nutrióloga, se analizaron los alimentos en cuanto a su composición química y nutricional; los elementos que se midieron fueron carbohidratos, fibra, proteína, grasa total, vitaminas y minerales. El propósito era reconocer alguna relación o correspondencia entre lo que se consideraba frío o caliente y las cualidades nutricionales de los alimentos, además de constatar si lo considerado caliente tiene mayores propiedades alimenticias, en cuanto a carbohidratos y proteínas, y lo frío menores propiedades, o bien, si se trataba tan sólo de concepciones simbólicas sin relación con la realidad alimentaria. En el anexo 1 puede verse la clasificación de los diversos alimentos consumidos en Coatetelco, junto con sus valores nutricionales.

Se halló un trabajo que coincide con la idea de analizar la composición química de los alimentos y compararla con las categorías de frío y caliente atribuidas a ellos. Rojas¹⁵ estudió la composición química de los alimentos en Xoxocotla, Morelos, un pueblo cercano y similar a Coatetelco, en donde se consumen alimentos también semejantes. Este investigador observó que una mayor concentración de proteínas y carbohidratos hace que se considere caliente al alimento, y señala que los alimentos con mayor concentración de carbohidratos suelen tomarse como calientes, ya que, en la experiencia de las personas, son los que les proporcionan mayor energía para las labores en el campo y la pesca, y por lo tanto son buenos, mientras que aquellos que no in-

¹⁴ Lorente, “El ‘frío’ y el ‘calor’ en el sistema médico nahua de la sierra de Texcoco. Una aproximación”, 251.

¹⁵ Rojas Alba, “Clasificación tradicional de los alimentos frío-caliente en un pueblo de origen náhuatl”.



funden fuerza son fríos. No obstante, la manipulación culinaria puede cambiar la cualidad de un alimento y el uso del fuego en su preparación puede modificar la cualidad original de los alimentos.¹⁶

En la presente investigación, el análisis de los valores nutricionales y las propiedades de los alimentos estuvo a cargo de la nutrióloga Gabriela Ruiz Portocarrero.¹⁷ No se tomaron en cuenta todos los elementos que integran un alimento; la finalidad era contrastar las cantidades de carbohidratos y proteínas en vista de que, según se ha comentado ya, éstas conforman alimentos de mejor calidad, es decir, calientes.

En la figura 1 se muestran los grupos de alimentos que propusieron las informantes y las propiedades simbólicas y nutricionales atribuidas a ellos:

Los alimentos marcados son aquellos que representan la propiedad caliente en el grupo de verduras, hortalizas y otros vegetales. El ajo, chile y epazote, que se clasifican como calientes, tienen los porcentajes más altos en cuanto a proteínas y carbohidratos: ajo, con 5.30% de proteínas y 29.30% de carbohidratos; chile, con 1.90% de proteínas y 8% de carbohidratos; epazote, con 3.80% de proteínas y 7.60% de carbohidratos. Estos últimos tres alimentos se consideran calientes. Por otra parte, el aguacate, un producto frío, contiene 2.0% de proteínas y 8.53% de carbohidratos; la cebolla también es fría y contiene 1.40% de proteínas y 9.60% de carbohidratos.

En la figura 2, donde se agrupa la mayoría de las frutas analizadas, puede observarse que se consideran calientes la ciruela, el mamey, el

Alimento	Porción (g)	Propiedad atribuida	Proteínas (%)	Carbohidratos (%)	Fibra (%)	Vitaminas y minerales	Grasa total (%)
Ajo	1 cabeza o bulbo	Caliente	5.30%	29.30%	0%	P, Ca, Fe, Na, K, Zn	0.20%
Aguacate	100 g	Frío	2.0%	8.53%	6.70%	K, C, B ₅ , B ₆ , E, Ca, Zn, Mg, P, Fe, Na	14.66%
Chile	100 g	Caliente	1.90%	8.00%	0%	K, Na, Zn, B ₁₂ , B ₆ , vit. C	0.60%
Calabaza	100 g	Frío	0.60%	7.60%	0.50%	K, Na, Zn, B ₆ , vit. C, B ₁₂	0.20%
Camote	100 g	Frío	1.0%	24.00%	2.50%	P, Fe, vit. C, Na, Zn, Mg, B ₆ , B ₁₂ , K, vit. C	0.14%
Cebolla	100 g	Frío	1.40%	9.60%	0%	Ca, P, Fe, vit. C, K, Na, Zn, B ₆	0.20%
Chayote	100 g	Frío	0.62%	5.09%	2.80%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, K, Na, Zn, Mg, B ₆	0.48%
Epazote	100 g	Caliente	3.80%	7.60%	0%	Ca, Fe, vit. C	0.70%
Hongos	100 g	Frío	2.17%	5.29%	0.99%	Ca, P, Fe, vit. C, K, Na, Zn, Mg	0.47%
Jitomate	100 g	Frío	0.88%	4.60%	1.20%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, K, Na, Mg, B ₆	0.30%
Papa	100 g	Frío	1.71%	20.01%	1.80%	Ca, P, Fe, vit. C, Na, Zn, Mg, B ₆	0.10%
Perejil	50 g	Frío	2.97%	6.33%	3.30%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, K, Zn, Mg	0.39%
Pepino	100 g	Frío	0.59%	2.16%	0.36%	Ca, P, Fe, vit. C, K, Na, Zn, B ₆	0.16%
Tomate verde	100 g	Frío	1.20%	4.60%	1.10%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, K, Na, Zn, Mg, B ₆	0.20

Figura 1. Verduras, hortalizas y otros vegetales.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ Cédula profesional 97918778, egresada de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

mango, el nanche y el plátano. Este último posee el mayor porcentaje de carbohidratos, y el nanche, el más alto de proteínas; ambos son calientes en comparación con la piña y el tamarindo; este último, si bien concentra el 62.80% de los carbohidratos, tiene el porcentaje de proteínas menos elevado, y con la piña ocurre lo mismo.

En la figura 3 predomina lo frío en lo referente a las carnes, aunque tales tengan los mayores porcentajes de proteínas. El pez de laguna y el huevo concentran el porcentaje más alto en carbohidratos y se los señala como calientes, incluso sin cocinar. En cuanto a las otras carnes, las crudas se consideran frías, pero al freírlas y ponerlas en salsa con jitomate, cebolla y ajo se

tornan calientes, con excepción del guajolote y la iguana, que permanecen siempre fríos.

El grupo de leguminosas, nueces y semillas, expuesto en la figura 4, muestra una tendencia a la propiedad caliente; el cacahuete es el mayor concentrador de proteínas, con un porcentaje de 28.03%; el frijol aporta la mayor cantidad de carbohidratos, pero se considera frío. El cacao y el chocolate derivado son calientes.

En la figura 5, el pan y las tortillas son calientes; en cambio, todos los elementos de la figura 6 son excepcionalmente fríos, aunque tengan valores elevados de proteínas y carbohidratos, quizá porque estos alimentos no se consumen de forma regular.

Alimento	Porción (g)	Propiedad atribuida	Proteínas (%)	Carbohidratos (%)	Fibra (%)	Vitaminas y minerales	Grasa total (%)
Ciruela	100 g	Caliente	0.60%	11.42%	1.40%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, K, Zn, Mg	0.28%
Limón	100 g	Frío	0.38%	8.63%	0.40%	Ca, P, Fe, vit. C	0%
Mamey	100 g	Caliente	0.50%	12.50%	3.0%	Ca, P, Fe, vit. C, K, Na, Zn, Mg, B6	0.50%
Mango	100 g	Caliente	0.80%	9.00%	8.00%	Ca, Fe, vit. C, Vit. A, K, Na, Mg	0%
Nanche	100 g	Caliente	26.80%	54.0%	7.30%	Mg, Fe, P, Zn, B6, B12, vit. A	0.71%
Naranja	100 g	Frío	0.94%	11.75%	2.40%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, K, Zn, Mg, B6	0.12%
Nopal	100 g	Frío	1.10%	16.60%	3.60%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, K, Na, Zn, B6	0.40%
Papaya	100 g	Frío	0.61%	9.81%	1.80%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, Na, Zn, Mg, B6	0.14%
Piña	100 g	Frío	0.58%	18.59%	3.60%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, K, Na, Zn, B6	0.19%
Plátano	100 g	Caliente	1.30%	1.80%	2.30%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, K, Na, Zn, Mg, B6	0.37%
Sandía	100 g	Frío	0.61%	7.55%	0.40%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, K, Na, Zn, Mg, B6	0.15%
Tamarindo	100 g	Frío	2.80%	62.80%	5.10%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, K, Na, Zn, Mg, B6	0.60%
Tuna	100 g	Frío	1.10%	16.60%	3.60%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, K, Na, Zn, B6	0.40%

Figura 2. Frutas.



Alimento	Porción (g)	Propiedad atribuida	Proteínas (%)	Carbohidratos (%)	Fibra (%)	Vitaminas y minerales	Grasa total (%)
Carne de res cruda	100 g	Frío	18.68%	0%	0%	Fe, Zn, P, Ca, K, Mg, B ₆ , B ₁₂	17.15%
Carne de cerdo cruda	100 g	Frío	19.90%	0%	0%	Ca, P, Fe, vit. A, K, Na, Zn, Mg	14.01%
Guajolote, siempre frío	100 g	Frío	20.42%	0%	0%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, K, Na, Zn, B ₆ , B ₁₂	8.02%
Huevo	1 pieza	Caliente	13.63%	0.88%	0%	Ca, P, Fe, vit. A, K, Na, Zn, Mg, B ₆ , B ₁₂	5.31%
Iguana siempre fría	100 g	Frío	24.00%	0%	0%	Ca, P, Fe	0.90%
Pollo crudo	100 g	Frío	24.68%	0%	0%	Ca, P, Fe, Na, Zn, Mg, B ₆ , B ₁₂	12.56%
Pez de laguna crudo o frito	100 g	Caliente	18.0%	0.1%	0%	Ca, Fe, Na, vit. B ₁₂ , vit. A	2.3%

Figura 3. Productos de origen animal y derivados.

Alimento	Porción (g)	Propiedad atribuida	Proteínas (%)	Carbohidratos (%)	Fibra (%)	Vitaminas y minerales	Grasa total (%)
Cacao	100 g	Caliente	12.0%	34.70%	0%	Ca, P, F, vit C, Na	46.30%
Cacahuates	100 g	Caliente	28.03%	15.26%	9.40%	Ca, P, Fe, vit C, K, Mg, B ₆ , B ₁₂	52.50%
Frijol	100 g	Frío	22.70%	61.60%	18.37%	Ca, P, Fe, vit C, Na, K, Zn, B ₆	1.60%
Semillas de guaje	100 g	Caliente	9.81%	15.61%	2.82%	Ca, P, Fe, vit A	0%
Haba	100 g	Frío	6.90%	13.30%	0%	Ca, P, Fe, vit C, K, Na	0.50%
Pepitas de calabaza	100 g	Caliente	24.54%	17.81%	3.9%	Na, K, P, K, Na, Zn, B ₆ , B ₁₂ , vit A	45.81%

Figura 4. Leguminosas, nueces y semillas.

Alimento	Porción (g)	Propiedad atribuida	Proteínas (%)	Carbohidratos (%)	Fibra (%)	Vitaminas y minerales	Grasa total (%)
Pan (bolillo)	1 pieza	Caliente	3.87%	22.59%	1.4%	Ca, Fe, Na, B ₆	1.94%
Pan dulce	1 pieza	Caliente	9.70%	59.16%	2.87%	Ca, P, Fe, Na, K, Mg, Zn	10.01%
Tortillas	100 g	Caliente	5.20%	45.40%	1.50%	Ca, P, Fe, vit A	1.0%

Figura 5. Pan y tortillas.

Alimento	Porción (g)	Propiedad atribuida	Proteínas (%)	Carbohidratos (%)	Fibra (%)	Vitaminas y minerales	Grasa total (%)
Queso (fresco)	100 g	Frío	17.50%	3.30%	0%	Ca, P, Fe	20.10%
Requesón	100 g	Frío	12.30%	10.00%	0%	Ca, Fe, vit A, K, Na, Zn, Mg, B ₆ , B ₁₂	3.00%

Figura 6. Quesos.

La comida cotidiana en Coatetelco y sus combinaciones

En relación con el uso de las categorías frío y caliente y la forma de utilizarlas como rasgos de clasificación en la comida cotidiana y ritual, se observó que la preparación de un platillo exige siempre la combinación de elementos fríos y calientes. No es bueno consumir alimentos solos: lo importante es su combinación. La comida, en consecuencia, es buena para la alimentación sólo si está equilibrada. En estas combinaciones reside la esencia de la comida tradicional mexicana, que busca en todo momento el equilibrio entre lo frío y lo caliente.

Respecto de la comida cotidiana, las informantes respondieron que comen dos veces al día. Temprano toman café y algún pan o tortilla; cerca de las 11 de la mañana almuerzan gorditas de haba, requesón o frijol; nopales con salsa de chile preparada con cebolla, jitomate y limón; algunos cacahuates y algo de fruta como nanches. En este caso, la tortilla con que está hecha la gordita es caliente y el relleno (las habas, el requesón y el frijol), frío. De igual modo, se come el nopal con cebolla, que son fríos, pero se combinan con nanches y cacahuates, que son calientes. También se ingieren chilaquiles o algún otro platillo preparado con tortillas; la salsa y la tortilla son calientes.

En la tarde, entre seis y siete, toman arroz hecho con caldillo de jitomate con ajo y cebolla. El arroz crudo es frío, razón por la cual se combina con jitomate con cebolla y ajo, que son calientes. Como guisado se prepara por lo general una salsa, elaborada también con jitomate, ajo, cebolla y chile criollo, que sirve de base para la carne de res; ésta es fría si está cruda, pero al freírla en aceite o manteca y añadirle el chile y el ajo (calientes) se vuelve buena para comer. La carne de cerdo, pese a que se fríe en aceite o manteca, siempre es fría y no tan buena para comer. El pollo frito es caliente y el pescado de la laguna (tilapias) es caliente aun crudo; por eso se comen con salsa frita, que es caliente.

A manera de guisado, también se ingieren huevo o verduras: calabacitas, chayote o garbanzos en la misma salsa de jitomate, cebolla, ajo y chile. El huevo es caliente, pero las calabacitas, el chayote y los garbanzos son fríos, y éstos se equilibran con la salsa, que tiene chile y ajo, calientes; además del jitomate, frío. Algunas veces, la comida se acompaña con frijoles (conocidos en el lugar como peruanos, chinos y coconitos, según sea la variedad de temporada); éstos son fríos, pero se equilibran con la salsa de las verduras o la carne, que tienen ajo, chile y jitomate.

Dice Doña María: “Casi nunca se saca caldo”; pero cuando se obtiene, el caldo blanco es frío, y nunca se toma solo, sino que se compone con chile y ajo, que son calientes, y también se le añade jitomate.

La comida se acompaña siempre con tortillas. Casi no se come la fruta —sólo nanches, mango y sandía en las temporadas correspondientes—, pues en general es muy cara. Los nanches y el mango son calientes; la sandía es fría. En la noche no se ingiere nada.

En cuanto a las combinaciones entre frío y caliente, es relevante el caso de la nixtamalización del maíz. El grano de maíz maduro es frío y, si se consume nada más cocido o tostado, como en algunas partes de África y Europa, no es útil para la nutrición humana. No obstante, si se le añaden al agua con que se cuece tequesquite, ceniza o cal, que son elementos alcalinos (calientes), se pierde su naturaleza fría. De ese proceso resulta la masa, que es caliente y pueden elaborarse tortillas, que también son calientes y buenas.

Otro ejemplo de combinaciones se relaciona con la comida ritual; por ejemplo, en la región se consume una versión de mole verde, cuya receta se tomó del *Recetario nahua de Morelos*:

Ingredientes: 2 sardinas¹⁸ de pepita larga (de calabaza); 1 puñito de chile seco criollo y guajillo; sal al gusto; ½ kilo de pollo.

¹⁸ *Sardina* es la medida de una lata ovalada de sardinas, comunes en México.



Preparación: se tuesta la pepita con todo y cáscara en el comal de barro, después se muele junto con el chile en el metate (o en formas de madera con ayuda de un metlapil). Posteriormente se cuele de tal manera que la cáscara y semilla del chile se separen y quede el puro polvito. El pollo se cuece aparte. En una cazuela de barro se pone el polvo con el caldo de pollo batiéndolo durante 10 minutos hasta que quede espeso; finalmente, se agrega el pollo para que se impregne de mole.¹⁹

En este caso, las pepitas de calabaza y el chile son calientes; el pollo y su caldo son fríos, y de esa manera se equilibra el platillo.

Reflexiones finales

Se analizaron las cualidades frías y calientes atribuidas a los alimentos más consumidos en Coatetelco, considerados como producto de la cosmovisión de los pueblos tradicionales que tienen como principio la polaridad de los elementos de la vida. Además de estas polaridades, se consideró que lo frío y lo caliente son elemen-

tos del mito popular, creencias de los pueblos tradicionales que comparte la gente común.

De manera conjunta se han explorado los elementos reales de ese mito y se ha observado que las concepciones de frío y caliente tienen un origen nutricional real muy antiguo; en principio, los alimentos calientes poseen mayores cantidades de carbohidratos y proteínas y son más provechosos para las personas que los considerados fríos. De igual manera, hay elementos simbólicos que subyacen a dicha clasificación, como presuponer que los alimentos fríos son dañinos y que deben comerse con precaución. Por otra parte, resulta evidente en la comida cotidiana de los habitantes del pueblo que lo importante es siempre la combinación de ambos alimentos; es decir, es mejor no ingerir los alimentos fríos o calientes solos, sino siempre en combinación.

La definición de frío y caliente de la gente común no se relaciona con la realidad nutricional; para ellos, los alimentos son tan sólo fríos o calientes, y son buenos los calientes o peligrosos para la salud los fríos. Es una creencia abrazada acríticamente por la gente y definitoria de una cultura ancestral.

Anexo 1. Propiedades y composición química de los alimentos más utilizados en la comida cotidiana de Coatetelco, Morelos

Alimento	Porción (g)	Propiedad	Proteínas (%)	Carbohidratos (%)	Fibra (%)	Vitaminas y minerales (mg)	Grasa total (%)
Aceite	100 g	Caliente	0%	0g	0g	Fe	100%
Aguacate	100 g	Frío	2.0%	8.53%	6.70%	K, C, B ₅ , B ₆ , E, Ca, Zn, Mg, P, Fe, Na	14.66%
Ajo	1 cabeza o bulbo	Caliente	5.30%	29.30%	0%	P, Ca, Fe, Na, K, Zn	0.20%
Cacao	100 g	Caliente	12.0%	34.70%	0%	Ca, P, F, vit. C, Na	46.30%
Calabaza	100 g	Frío	0.60%	7.60%	0.50%	K, Na, Zn, B ₆ , vit. C, B ₁₂	0.20%
Camote	100 g	Frío	1.0%	24.00%	0%	P, Fe, vit. C, Na, Zn, Mg, B ₆ , B ₁₂ , K, vit. C	0.14%
Chile	100 g	Caliente	1.90%	8.00%	0%	K, Na, Zn, B ₁₂ , B ₆ , vit. C	0.60%

¹⁹ *Recetario nahua de Morelos* (México: Conaculta / Dirección General de Culturas Populares-Instituto Nacional Indigenista, 1999), 60.

Chocolate	250 ml	Caliente	6.67%	83.73%	3.60%	K, C, B ₅ , B ₆ , E, Ca, Zn, Mg, P, Fe, Na, B ₁₂ , B ₆	4.00%
Café	250 ml	Caliente	12.60%	63.40%	0%	C, P, Fe	14.80%
Cebolla	100 g	Frío	1.40%	9.60%	0%	Ca, P, Fe, Vit. C, K, Na, Zn, B ₆	0.20%
Chicharrón	100 g	Caliente	20.80%	16.80%	0%	Ca, P, Fe	56.10%
Cilantro	100 g	Frío	3.30%	8.00%	2.80%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, K, Na, B ₆	0.70%
Ciruela	100 g	Caliente	0.70%	11.42%	1.40%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, K, Zn Mg,	0.28%
Cacahuates	100 g	Caliente	28.03%	15.26%	9.40%	Ca, P, Fe, vit. C, K, Mg, B ₆ , B ₁₂	52.50%
Chayote	100 g	Frío	0.62%	5.09%	2.80%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, K, Na, Zn, Mg, B ₆	0.48%
Caldo de pollo	100 g	Frío	0.20%	0%	0%	Ca, P, Fe	9.80%
Frijol	100 g	Frío	22.70%	61.60%	18.37%	Ca, P, Fe, vit. C, Na, K, Zn, B ₆	1.60%
Epazote	100 g	Caliente	3.80%	7.60%	0%	Ca, Fe, vit. C	0.70%
Carne de res cruda	100 g	Frío	18.68%	0%	0%	Fe, Zn, P, Ca, K, Mg, B ₆ , B ₁₂	17.15%
Carne de cerdo	100 g	Frío	19.90%	0%	0g	Ca, P, Fe, vit. A, K, Na, Zn, Mg	14.01%
Garbanzo	100 g	Frío	19.30%	60.65%	17.40%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, K, Na, Zn, B ₆	6.04%
Galletas	100 g	Caliente	5.10%	67.90%	0.80%	Ca, P, Fe, K, Na, vit. A, Zn, B ₆ , B ₁₂	21.10%
Guajolote	100 g	Frío	20.42%	0%	0%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, K, Na, Zn, B ₆ , B ₁₂	8.02%
Gorditas de masa y haba	1 pieza / 150g	Caliente	9.34%	45.23%	5.5%	Na, K, Ca, Fe, Na, Zn, Mg	10.8%
Guaje semillas	100 g	Caliente	9.81%	15.61%	2.82%	Ca, P, Fe, vit. A,	0%
Hongos	100 g	Frío	2.17%	5.29%	0.99%	Ca, P, Fe, vit. C, K, Na, Zn, Mg	0.47%
Haba	100 g	Frío	6.90%	13.30%	0%	Ca, P, Fe, vit. C, K, Na	0.50%
Huevo	1 pieza	Caliente	13.63%	0.88%	0%	Ca, P, Fe, vit. A, K, Na, Zn, Mg, B ₆ , B ₁₂	15.31%
Iguana	100 g	Frío	24.00%	0%	0%	Ca, P, Fe	0.90%
Jitomate	100 g	Frío	0.88%	4.60%	1.20%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, K, Na, Mg, B ₆	0.30%
Leche	250 ml	Frío	3.22%	4.52%	0g	Ca, P, Fe, K, Na, Zn, B ₆ , B ₁₂	3.25%
Limón	4 piezas	Frío	0.38%	8.63%	0.40%	Ca, P, Fe, vit. C,	0%
Lechuga	50g	Frío	1.35%	2.23%	1.10%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, K, Na, Zn, Mg, B ₆	0.22%
Maíz	100 g	Frío	9.42%	74.26%	7.30%	Ca, P, Fe, K, Na, Zn, Mg, B ₆	4.74%
Masa	100 g	Caliente	3.50%	31.80%	0g	Ca, Fe	1.90%
Mole rojo	1 porción	Caliente	7.0%	45.0%	11.0%	Ca, P, Fe, Na, K, Zn, B ₆ vit. A	20.0%
Mole verde	1 porción	Frío	7.0%	42.0%	10.0%	Ca, P, Fe, Na, K, Zn, B ₆ vit. A	42.0%
Mamey	100 g	Caliente	0.50%	12.50%	3.00%	Ca, P, Fe, vit. C, K, Na, Zn, Mg, B ₆	0.50%



Mango	1 pieza	Caliente	0.80%	9.00%	8%	Ca, Fe, vit. C, vit. A, K, Na, Mg	0%
Nanche	100 g	Caliente	26.80%	54.0%	7.30%	Mg, Fe, P, Zn, B6 B12 vit. A	0.71%
Naranja	100 g	Frío	0.94%	11.75%	2.40%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, K, Zn, Mg, B6	0.12%
Nopal	100 g	Frío	1.10%	16.60%	3.60%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, K, Na, Zn, B6	0.40%
Pan (bolillo)	1 pieza	Caliente	3.87%	22.59%	1.4%	Ca, Fe, Na, B6	1.94%
Pan dulce	1 pieza	Caliente	9.70%	59.16%	2.87%	Ca, P, Fe, Na, K, Mg, Zn	10.01%
Papa	100 g	Frío	1.71%	20.01%	1.80%	Ca, P, Fe, vit. C, Na, Zn, Mg, B6	0.10%
Pápalo	100 g	Frío	2.90%	4.80%	0%	Ca, K, P, Fe vit. A, Zn, Mg, vit. C, B12 B6	0.08%
Papaya	100 g	Frío	0.61%	9.81%	1.80%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, Na, Zn, Mg, B6	0.14%
Pepino	1 pieza	Frío	0.59%	2.16%	0.36%	Ca, P, Fe, vit. C, K, Na, Zn, B6	0.16%
Pepitas de calabaza	100 g	Caliente	24.54%	17.81%	3.9%	Na, K, P, K, Na, Zn, B6 B12 vit. A	45.81%
Perejil	50g	Frío	2.97%	6.33%	3.30%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, K, Zn, Mg	0.79%
Pez de laguna	1 pieza	Caliente	18.0%	0.1%	0%	Ca, Fe, Na, vit. B12 vit. A	2.3%
Piña	100 g	Frío	0.58%	18.59%	3.60%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, K, Na, Zn, B6	0.19%
Plátano	1 pieza	Caliente	1.30%	31.89%	2.30%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, K, Na, Zn, Mg, B6	0.37%
Pollo	100 g	Frío	24.68%	0%	0%	Ca, P, Fe, Na, Zn, Mg, B6 B12	12.56%
Queso	100 g	Frío	17.50%	3.30%	0%	Ca, P, Fe	20.10%
Requesón	100 g	Frío	12.30%	10.00%	0%	Ca, Fe, vit. A, K, Na, Zn, Mg, B6 B12	3.00%
Sandía	100 g	Frío	0.61%	7.55%	0.40%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, K, Na, Zn, Mg, B6	0.15%
Tamal	1 pieza	Caliente	3.70%	22.80%	1.0%	Ca, Na, Mg, Zn, vit. A	8.34%
Tamarindo	100 g	Frío	2.80%	62.50%	62.50%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, K, Na, Zn, Mg, B6	0.60%
Tequesquite	15 g	Caliente				Na Cl	
Tomate verde	100 g	Frío	1.20%	4.60%	1.10%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, K, Na, Zn, Mg, B6	0.20%
Tortilla	100 g	Caliente	5.20%	45.40%	1.50%	Ca, P, Fe, vit. A	1.0%
Tuna	3 piezas	Frío	1.10%	16.60%	3.60%	Ca, P, Fe, vit. C, vit. A, K, Na, Zn, B6	0.40%



La disputa por el agua: una aproximación a la defensa de los saberes y bienes comunes en contextos de despojo

*The dispute for water: An approach to the defense of
knowledge and common goods in contexts of dispossession*

Eliana Acosta Márquez

Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH / elianaacostamarquez@gmail.com

RESUMEN

El texto ilustra la disputa por el agua entendida como recurso material, simbólico y político, en la comunidad nahua de Atla, ubicada en la sierra Norte de Puebla. Desde la perspectiva de la antropología simbólica, Acosta muestra la divergencia entre racionalidades y lenguajes de valoración distintos sobre el “agua”: por un lado, es personificada en Atlanchane o la Sirena, reconocida como una entidad dadora de vida, y cuya adecuada veneración y celebración garantiza la reproducción social de la comunidad. Por otra parte, expone su “cosificación”, evidente en la ambición del manejo instrumental de las fuentes y de los manantiales por parte de los grupos partidistas que controlan el poder político local. El énfasis en el valor simbólico del agua adquiere relevancia en un contexto marcado por un ingente número de megaproyectos y planes de intervención territorial. En tal sentido, el aporte del conocimiento producido en la práctica etnográfica y antropológica se hace evidente como herramienta argumentativa en contra de los procesos extractivos.

Palabras clave: nahuas de Pahuatlán; agua; Atlanchane; disputa; bienes comunes.

ABSTRACT

The text illustrates the dispute surrounding water as a material, symbolic and political resource for the Nahua community of Atla, in the Sierra Norte de Puebla. From the perspective of symbolic anthropology, Acosta shows the divergence between rationalities and different valuation languages about “water.” On the one hand it is personified as Atlanchane or la Sirena (the Mermaid), recognized as a life-giving entity, and whose proper veneration and celebration guarantees the social reproduction of the community. On the other hand, its “reification” is evident in the ambition of the instrumental management of sources and springs by partisan groups that control local political power. The emphasis on the symbolic value of water takes on relevance in a context marked by a huge number of megaprojects and territorial intervention plans. In this sense, the contribution of knowledge produced by ethnographic and anthropological practice becomes evident as an argumentative tool against extractive processes.

Keywords: Nahuas de Pahuatlan; water; Atlanchane; dispute; common property.

Fecha de recepción: 17 de septiembre de 2018

Fecha de aceptación: 31 de enero de 2019



La finalidad de este artículo es mostrar la perspectiva de los nahuas de Atla —localidad del municipio de Pahuatlán,¹ Puebla—, respecto del agua a través de la oralidad y el ritual; el estudio se enfoca en una entidad extrahumana denominada en náhuatl Atlanchane, que se identifica con la Sirena. Además, se describe la disputa que han suscitado en las últimas décadas tanto el uso como la representación del agua en un contexto de despojo de saberes y bienes comunes.

Por *despojo* considero un proceso de desposesión, sustracción y enajenamiento de recursos que se encuentran en el territorio de los pueblos originarios; en el caso particular de la región que nos ocupa, esa expropiación tiene una larga historia, pero en la actualidad ha adquirido un contexto específico a partir de la extracción impulsada por los megaproyectos en sus múltiples modalidades, como son la minería a cielo abierto, los pozos petroleros, las centrales hidroeléctricas, los gasoductos, la explotación por fractura hidráulica (*fracking*) y otros procesos asociados. En el presente, las comunidades in-

dígenas de la Sierra Norte de Puebla enfrentan esos embates y, desde la perspectiva antropológica, tales están reconfigurado incluso el campo de conocimiento y registro etnográfico, dada la amenaza que representan para su vida y territorio.



Figura 1. Vista de la sierra desde la comunidad de Atla.
Fotografía: Eliana Acosta.

¹ El municipio de Pahuatlán se encuentra en medio de la cordillera de la sierra Madre Oriental, asentado entre un bosque tropical de clima cálido y húmedo, a unos 1 200 msnm, en un accidentado relieve en las faldas de los cerros Ahila y del Señor Santiago. Se ubica en la parte occidental de la región conocida genéricamente como la Sierra Norte de Puebla y se le reconoce como el límite sur de la Huasteca; Pahuatlán es uno de los 32 municipios pertenecientes a la región socioeconómica de Huauchinango, la cual colinda al norte y noroeste con los municipios hidalguenses de Tenango de Doria y San Nicolás; al noreste, con el municipio poblano de Tlacuilotepec; al suroeste, con Honey, y al sureste, con Naupan, municipios del estado de Puebla. Desde la época prehispánica hasta nuestros días el ahora municipio ha sido un espacio multiétnico y un lugar de tránsito entre la cuenca de México y el golfo de México. En la actualidad se encuentra población mestiza, nahua y otomí y es conocido popularmente por haber sido nombrado pueblo mágico, por el huapango, por la feria que se lleva a cabo en la cabecera municipal en el marco de la celebración de Semana Santa y por el arte en papel amate que realizan los otomíes del pueblo de San Pablito. Menos populares y conocidas son las comunidades nahuas que se encuentran en cuatro localidades de este municipio: Atla, Xolotla, Mamiquetla y Atlantongo. Es importante advertir que, en el contexto de la disputa del territorio a causa de los megaproyectos, otras comunidades, como Zoyatla o Aguacatitla, también se reivindican como nahuas.

Para comprender este proceso centrado en la disputa por el agua es imprescindible no sólo entender el contexto político, sino también la perspectiva de los nahuas de Pahuatlán en relación con aquello que, desde cierto punto de vista, es objeto de posesión y enajenamiento, es concebido y vivido como una entidad viva con agencia y voluntad. Un problema a dilucidar es que tanto el contexto político como la perspectiva nahua no son necesariamente una ajena y otra propia, sino que se viven en el interior y son parte de *una dimensión interna del despojo*, como lo advierte Giovanna Gasparello,² de carácter local, que se suma a otras dimensiones nacionales y globales. Considérese este artículo como una tentativa de entrever tales contradicciones.

² Giovanna Gasparello, “Entre ríos y montañas. Construcción de imaginarios territoriales y de subjetividades sociales en las resistencias a los megaproyectos en Guerrero” (manuscrito, 2017).

El agua y su identificación con Atlanchane

Para tratar el tema del agua en el contexto de la Sierra Norte de Puebla, y desde la percepción de los nahuas de Pahuatlán, es preciso considerar tanto los manantiales como la figura de Atlanchane, nombrada también la Sirena. En efecto, para los serranos, el agua de los manantiales, si bien se halla en el plano terrestre, se prolonga hacia el interior de la tierra. Estas fuentes de agua, que proveen el líquido vital a la comunidad y se encuentran en el interior del pueblo, son parte de un cuerpo mayor, de tal manera que existe la concepción de que lo que se vislumbra en la superficie sólo es una parte del agua subterránea que se prolonga hasta el mar, razón por la cual se dice que la casa y el origen de la Sirena es el mar. Atlanchane va y viene del mar a la sierra, es decir, de *tlatsintla* a *tlakpak* (de “abajo arriba”), por lo que en tiempos de secas se asume que la Sirena todavía no ha llegado a la comunidad.

Aun cuando se presupone que Atlanchane es una mujer de larga cabellera y con cola de pescado, no tiene una sola forma; así, es posible que del manantial aparezca repentinamente una muñequita que se convierte en mujer o, cuando llueve, se revele de la misma manera en el camino; no obstante, puede presentarse como arcoíris, en particular bajo la figura de un “ojo de toro”, o bien, al formarse remolinos en el agua y al tornarse el manantial “cimarrón”, es decir, con espuma y de color azul verdoso.

La fiesta principal en honor a este personaje coincide con la celebración de la Santa Cruz, el 3 de mayo, día en que se lleva a cabo la *costumbre* en torno de la Sirena, como explica a continuación Clemente Tlakuepia, quien además la describe:

Empezó la costumbre del 3 de mayo, vamos a festejar, entonces cuando empezamos a hacer la costumbre, durante estos meses, febrero, marzo, abril y mayo, los antepasados preguntaban cómo le vamos hacer, no tenemos agua [...] entonces empezaron a llamar a la Sirena, entonces en ese momento todos los años

el 3 de mayo tenemos qué hacer. No hay otro día, no hay otro, llevamos la costumbre de los anteriores; por esa razón sabemos que todos los días de marzo, abril y mayo no tenemos agua y nada [ni] siquiera una lloviznita; entonces los antepasados escogieron el 3 de mayo y empieza a llover en ese momento, [entonces] es cuando empieza a llover. Como en estos [días] que han pasado, no ha llovido para nada, hemos estado escasos de agua, entonces como ahorita estamos en este costumbre y el agua empieza a relampaguear, por esa razón la costumbre, creemos más, por esa razón no podemos dejar esta costumbre porque la Sirena es como una persona, está debajo del agua, del mar [...] estamos aquí, hay muchas cosas donde podemos llegar y muchas cosas donde no podemos llegar, porque hay animales y si entramos abajo del agua, por lo mismo, hay cuevas, cerros, animales [...] pero no llega cualquier persona. Entonces existe la Sirena, dicen que la Sirena es una señorita, tiene su cola de pescado, entonces cuando empieza a mover su colita, empiezan a salir relámpagos por diferentes partes para que empiece a llover, como se dice, ella misma manda el agua, la Sirena (entrevista a Clemente Tlakuepia, Atla, 3 de mayo de 2011).



Figura 2. Manantial de Atla durante la fiesta de la Santa Cruz.
Fotografía: Eliana Acosta.

Como puede constatarse en el testimonio, no sólo se le atribuye a la Sirena el agua de los manantiales, sino también la caída de la lluvia, la cual se desencadena por los relámpagos que provoca con el movimiento de su cola. Dado que el día de la Santa Cruz ocurre en el mes de mayo, un mes que se distingue por la intensidad



de la estación de secas y la escasez de agua, la celebración está orientada justamente a los manantiales y la petición de lluvia. El agua, desde la perspectiva de los nahuas de Pahuatlán, tiene un valor práctico en cuanto a la obtención de un medio fundamental para la subsistencia material de la comunidad, pero posee también un valor simbólico, porque este recurso se vincula con el don de una entidad que se le atribuye incluso el carácter de persona, como lo apunta el mismo Clemente.

Aseguran los nahuas que si no se celebra su fiesta pueden sobrevenir tres consecuencias fatales. Primero, que se prolongue el periodo de secas y ya no sea posible sembrar en el tiempo preciso, con la consiguiente escasez de alimentos; en realidad, ya no llueve del mismo modo en razón de que, si bien se lleva a cabo su fiesta, ya no es como antes porque no se realiza el *tlachiwake* (el costumbre), como los antiguos.³ La segunda consecuencia es un exceso de agua, lo cual también provoca que la siembra no prospere porque no permite que el calor deje crecer a la semilla; en ese sentido, los nahuas tienen memoria de varias tormentas, conocidas localmente como diluvios, las cuales además de imposibilitar la obtención de alimentos amenazan con el fin del mundo. Por último, Atlanchane tiene un gusto particular por los recién nacidos, especialmente, y si no se hace su fiesta y no se la celebra como ella desea, se cobra por su propia

cuenta arrebatando la vida de las criaturas⁴ Eso explica que durante la fiesta sea una partera la que dirija la actividad ritual y que uno de los componentes de su regalo sea un pan con pedazos de chocolate con la forma de una carita. Ese pan es la sustitución de los niños y, junto con los otros componentes que se envuelven con papel de china, son la comida que los nahuas le ofrecen para tenerla contenta, ya que, si bien la Sirena es dadora, se distingue por ser especialmente caprichosa.

Una doble tensión de la disputa

Esta valoración y práctica ritual presentes entre los nahuas no son las únicas; conforman una diversidad —que conlleva contradicciones— que los nahuas sostienen en el interior y que han derivado en una querrela por el uso y representación del agua en relación con las diferencias de edad, partido político y tendencia religiosa de preferencia. Es posible constatar la presencia de múltiples voces y puntos de vista, una heteroglosia, según el enfoque de M. Bajtín,⁵ que propicia no sólo distintas posiciones, sino también el diálogo y la disputa.

La Fiesta de los Manantiales deja ver, por un lado, las transformaciones y las adaptaciones que se han hecho de una visión del mundo y una religiosidad anclada en los dueños y aires, a partir de la progresiva presencia del dogma católico instrumentalizado por un “programa de evangeli-

³ Recuerda Eladio Domínguez al respecto: “Cuando yo tenía siete, ocho años, hace setenta años creía la gente, antiguita, viejita, estaban haciendo fiesta hasta un lugar que se llama tlatipaktli (la tierra), ahí están haciendo la fiesta, pero lo respetaban, entraba puro hombre viejito, abuelito, dicen que le están haciendo la fiesta a la Sirena [...] día y noche, ahí están bailando [...] Matan guajolote y ahí lo entierran, atole con pan, violín y bailando, y los que van a dejar la ofrenda, no faltaba agua, donde quiera había agua [...] llovía mucho pero hacían su fiesta los viejitos, los cuatro, dos viejitas y dos ancianitos, dos niños y dos niñas [...] están llamando al agua, a la Sirena, pero no nomás de hablar, ahí está su regalo, ahí está su *matlakualo* (comida), le dan de comer a la sirena, quién sabe quién enseñó eso”. Eladio Domínguez, entrevista, Atla, septiembre de 2009.

⁴ En ese sentido adquiere relevancia el acontecimiento que registraron Leopoldo Trejo, Mauricio González, Carlos Heiras e Israel Lazcarro en el sur de la Huasteca; ellos retomaron el caso de la desaparición del pueblo de Mixún, en 1999, atribuido al enojo de la Sirena, pues no la honraron con una celebración, como se le había prometido; por lo tanto, ella decidió agasajarse por sí misma: lanzó una tormenta y se cobró con la vida de los humanos, especialmente de los niños. Leopoldo Trejo, Mauricio González, Carlos Heiras e Israel Lazcarro, “Cuando el otro nos comprende: los retos de la interculturalidad ritual”, *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia* 16, núm. 46 (2009), 251-272.

⁵ Mijaíl Bajtín, *Estética de la creación verbal* (México: Siglo XXI, 2003).

zación” impulsado desde la década de 1970; y, por el otro, la introducción del sistema de partidos, sobre todo desde el decenio de 1990 y, en especial, la disputa entre el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y el Partido de la Revolución Democrática (PRD), que entre los nahuas de Pahuatlán, y en particular en la comunidad de Atla, se ha expresado en la discordia por el uso de los manantiales.

En Atla se suscita una confrontación tanto por el uso como por la representación del agua; hay dos aspectos fundamentales que son el trasfondo de aquélla: el “programa de evangelización” y la introducción del sistema de partidos. En el primer caso, debe decirse que, a partir de la década de 1970, desde la diócesis de Tulancingo y la parroquia de Pahuatlán se orquestó un plan nombrado “programa de evangelización”, encaminado a cristianizar a pueblos de la región, entre ellos los nahuas de Pahuatlán. Con base en ese programa los sacerdotes han

buscado que los nahuas, en lugar de identificar a los aires o los dueños como los artífices de su mundo, consideren como ejes rectores a Dios, Jesucristo o la Virgen María. Se ha pretendido que los nahuas dejen de identificar a la Sirena con los dones de los manantiales y, en cambio, representen a Dios como el agente y creador del agua. De esta manera, a través de los sacerdotes y los catequistas, se difunde la idea de que no es necesario “darle sus regalos a Atlanchane”. Esta perspectiva fue frenada por la presencia de un sacerdote de origen nahua, quien abogaba por una “evangelización inculturada” que, en lugar de prohibir, considerara la lengua, las costumbres y la organización ceremonial como una forma de acercar la palabra de Cristo; pero después de que removieron a ese sacerdote continuó la tendencia anterior.

Entre la polaridad que la Iglesia y los catequistas han propiciado, sobre todo al negar la identificación del agua con Atlanchane, los na-



Figura 3. Padrinos de Cruz rumbo al manantial. Fotografía: Eliana Acosta.

huas en lugar de restar han sumado facetas a su vida ritual en general, de tal manera que a la vez que participan de la misa católica el 3 de mayo, también lo hacen del *tlachiwake* o costumbre en los manantiales.

Si el “programa de evangelización” ha sido un factor determinante en la vida de los nahuas de Pahuatlán, al grado de distinguir dentro de la comunidad a los “evangelizados” de los “no evangelizados”, lo ha sido también la introducción del sistema de partidos. Si bien la elección de autoridades civiles y la presencia del PRI son anteriores al decenio de 1990, desde esa década es significativa la contienda entre este partido y el PRD, particularmente desde el año 2000, al punto de que este último logró consolidarse como el partido con mayor presencia.

Los últimos años, el PRD (ahora junto con el PAN) ha regido la presidencia auxiliar de Atla; además, miembros de este partido controlan uno de los manantiales de mayor importancia. En consecuencia, los cuatro principales manantiales de la comunidad: Atlatenco, Atexcapa, Toxtla y Apilhuasco, han cobrado tintes partidistas y la celebración dedicada a esos sitios, en el marco de la fiesta de la Santa Cruz, constituyen un tiempo y un espacio en que se expresan las contradicciones y diferencias entre partidos.

Los perredistas destacan que los priistas no sólo se apropiaban de la presidencia auxiliar, sino que también acaparaban el agua en menoscabo de la población; además los primeros reclamaban que los integrantes del PRI empezaran a cobrar por el abastecimiento cuando el entubamiento del agua se llevó a cabo con recursos del municipio. En cambio, los priistas acentúan la forma en que los miembros del PRD se apropiaron, de “manera violenta y ventajosa”, del manantial de Apilhuasco, el cual abastecía de agua a una gran parte de población de Atla; por lo tanto, los miembros del PRI se vieron obligados a gestionar con las autoridades estatales el suministro de agua potable desde un manantial fuera del municipio de Pahuatlán.

En la disputa por el agua destacan dos acontecimientos de los cuales se tiene memoria. Uno se remonta a 1999, año en que en plena “fiesta del pueblo”, durante el *altepeilwitl*, al terminar la misa, ocurrió una trifulca entre los grupos contrarios fuera de la iglesia; en esa pelea resultaron heridos algunos individuos, incluidos mujeres y niños, y murió “el juez de paz”, una de las principales autoridades de la presidencia auxiliar. El otro sucedió en 2010, cuando el presidente auxiliar y también el juez de paz fueron encarcelados bajo la acusación del robo de un vehículo. Amnistía Internacional consideró a ambos “presos de conciencia” y llegó a afirmar que “la acusación contra los activistas fue fabricada como represalia por su trabajo para garantizar el amplio acceso al agua para la comunidad indígena náhuatl de Atla, municipio de Pahuatlán, Puebla”.⁶ Dos años después salieron de prisión.

El discurso ritual como acto político

En la actualidad, pese a que las diferencias políticas continúan, sobre todo entre las familias con mayores recursos ligadas a las antiguas autoridades que en la segunda mitad del siglo XX se aliaron al PRI, por un lado, y, por el otro, un grupo político emergente de la comunidad identificado con el PRD —y recientemente con el PAN—, los nahuas y otros pueblos indígenas y no indígenas de la región enfrentan otros embates.

Por una parte, la lucha por el agua ha garantizado el acceso generalizado de la comunidad al recurso y, por otra, ha frenado la presencia de la lógica de mercado. Para los nahuas de Pahuatlán es impropio la fabricación del agua o un pago en dinero a cambio de este bien; por tanto, es impensable que el agua no provenga de un don concedido por Atlanchane o la Sirena, y hoy día también por Dios. En consecuencia, no obstante los cambios y más allá de los conflictos entre

⁶ Amnistía Internacional, “Amnistía Internacional adopta dos presos de conciencia en Puebla”, acceso el 29 de abril de 2019, <https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/noticias/noticia/articulo/amnistia-internacional-adopta-dos-presos-de-conciencia-en-puebla/>.

partidos y diferencias religiosas, la preeminencia de una economía del don no deja de ser una constante en la vida cotidiana y en la tradición religiosa de los nahuas de Pahuatlán; en ese contexto privan las relaciones de intercambio y la actividad ritual.

En ese sentido, resulta oportuna la distinción entre economía de mercado y economía del don, propuesta por Marcel Mauss,⁷ y que retomarían Christopher Gregory,⁸ Maurice Godelier,⁹ Marilyn Strathern¹⁰ o Eduardo Viveiros de Castro,¹¹

entre otros autores. En una economía el intercambio se cosifica y en la otra se personifica; en cambio, en la lógica de mercado tanto las cosas como las personas asumen la modalidad de objetos; pero en el caso del don, las cosas y los individuos adquieren la forma social de personas.

Esta “lógica del don” —que entre los nahuas de Pahuatlán revela la vigencia de una economía ritual en la que los recursos se relacionan con los dueños, entidades con agencia y voluntad propias, con los cuales es necesaria la vuelta (*in kuepa*, en ná-



Figura 4. Alimentando a Atlanchane. Fotografía: Eliana Acosta.

⁷ Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies* (Londres: W.W. Norton, 1954).

⁸ Christopher Gregory, *Gifts and Commodities* (Londres: Academic Press, 1982).

⁹ Maurice Godelier, *El enigma del don* (Barcelona: Paidós, 1998).

¹⁰ Marilyn Strathern, “Entangled objects: detached metaphors”, *Social Analysis* 34, núm. 4 (1993), 88-101.

¹¹ Eduardo Viveiros de Castro, “Le don et le donné: trois nano-essais sur la parenté et la magie”, *Ethnographiques.org* 6 (noviembre de 2004), acceso el 29 de abril de 2019, <http://www.ethnographiques.org/2004/Viveiros-de-Castro>.

huatl)— enfrenta un nuevo desafío: la concesión de mineras, los gaseoductos, las presas hidroeléctricas y los proyectos ecoturísticos que hoy en día se llevan a cabo y proyectan en la Sierra Norte de Puebla. Esos megaproyectos requieren de un suministro abundante de agua y de la disposición de energía, factores que ponen en riesgo la biodiversidad y la riqueza biocultural de los pueblos.



El interior de los cerros, como bien advierten los nahuas, son lugares de abundante “agua y riquezas” y “semillero de todo cuanto hay” y, en el equívoco, se advierte que los promotores de los megaproyectos también encuentran vasta riqueza en la sierra pero, por supuesto, desde otra racionalidad y valoración. Aquello que en algún momento Aguirre Beltrán nombrara “regiones de refugio”, como lo destacó Javier Guerrero (comunicación personal) y que se distinguían por su marginalidad y aislamiento, ahora son terreno codiciado y en disputa; el Estado las ha denominado “zonas económicas especiales”; o bien, zonas estratégicas, y ha promovido su explotación.

La lucha por el agua, desde luego, no sólo responde a una disputa interna en cuanto al uso y representación de ese recurso. Esta contradicción local, que bien responde a una dimensión interna del despojo, se articula con contradicciones de carácter regional, nacional y global. En efecto, cuando en la década de los noventa del

siglo XX el gobierno municipal impulsó el entubamiento de agua, quienes tenían el control del pueblo, políticamente identificados con el PRI, pretendieron cobrar por el uso del agua, y fue una de las razones que causaron el conflicto. Esa tentativa responde, no obstante, al interés del gobierno estatal de privatizar el agua; tal pretensión fue promovida por el entonces gobernador Rafael Moreno Valle, y la aprobaron en el Congreso poblano el 12 de septiembre del 2013, al reformar el artículo 12 de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Puebla. Esta reforma abrió la posibilidad de que la administración del agua de todo el estado pasara a manos de particulares.

Es importante advertir que la privatización del agua es parte de una imposición de la industria extractiva impulsada por los gobiernos locales, así como por el estatal y el federal. Ya sea por las concesiones mineras, hidroeléctricas, gasoductos, o bien, por proyectos ecoturísticos, mono-



Figura 5. Manantial entubado con las tomas de agua y un arreglo de xochimakpali. Fotografía: Eliana Acosta.

cultivos o biopiratería, los pueblos están siendo despojados de sus territorios, sus bienes comunes y sus saberes.¹²

En la actualidad, los pueblos de la parte occidental de la Sierra Norte de Puebla se encuentran organizados en resistencia en contra de la construcción del Gasoducto Tuxpan-Tula. A partir de diversas demandas de amparo promovidas por los pueblos afectados de la región, se ha frenado la construcción del gasoducto y en algunas comunidades se ha logrado su suspensión definitiva. A partir de la movilización social y la lucha legal se ha evitado la construcción de este proyecto privado que afectaría a cerca de 460 localidades.¹³

Si bien en algunas zonas del estado se han logrado frenar los proyectos, la política del despojo continúa y cada vez se presenta de manera más violenta. En ese sentido es importante entender que su magnitud responde a la reorganización del espacio para favorecer la acumulación del capital y la instrumentación en nuestro país de un marco legal para facilitar el despojo, lo cual se vio especialmente cristalizado con la reforma energética del periodo presidencial de 2012-2018.

Las empresas extractivas, además de despojar de los territorios y bienes comunes de los pueblos, imponen otras formas de relación que

quiebran las formas de organización comunitaria y la base desde la cual se genera y recrea su cultura. El territorio constituye la dimensión espacio-temporal de la cultura y es, a la vez, un soporte físico y marco espacial desde el cual se desarrollan las diferentes prácticas sociales.¹⁴ De manera que lo que está en juego, además, es la imposición de una lógica económica y cultural que entra en contradicción con las formas de actuar y pensar de los pueblos originarios.

Para concluir, debe advertirse que, si bien se suman los territorios amenazados y patrimonios en riesgo por terremotos, huracanes, megaproyectos o por la comercialización de la cultura, es evidente la creciente organización de los pueblos. En ese sentido, es importante advertir que lo que se ha identificado como una dimensión simbólica o expresiva de la cultura, que engloba narrativas, prácticas rituales y nociones cosmológicas ancladas a un territorio, se ha vuelto una de las principales herramientas de defensa e incluso de estrategia jurídica frente al Estado y organismos internacionales.

Los nahuas de Atla han defendido en su lucha que “el agua no se vende y es de todos”; este principio lo hicieron valer desde su práctica y discurso ritual, convertidos en un acto político que en su devenir pone en marcha la reflexividad y la memoria en defensa de sus saberes y bienes comunes.

¹² Gerardo Pérez Muñoz, “Proyectos de muerte” (manuscrito, 2018).

¹³ Esta resistencia ha logrado frenar la construcción del gasoducto en la región y es posible constatar que en la conjunción de ambas estrategias (la movilización social y la lucha legal) se han utilizado distintos recursos: la reivindicación del derecho al territorio, a la autonomía y la libre determinación a través del recurso de amparo y el litigio participativo; la vuelta a las formas de organización tradicionales y el reconocimiento de las autoridades de los pueblos otomí, nahua y totonaco ante los tribunales federales. Ante la negación por parte de las autoridades y de la empresa, la reafirmación de identidad indígena y la conformación de un Consejo Regional de Pueblos Originarios en Defensa del Territorio de Puebla e Hidalgo. Todo esto enmarcado en la defensa de los bienes comunes, especialmente del agua y el derecho a otros usos del espacio de carácter ritual y sagrado. Cfr. Raymundo Espinoza Hernández, “La resistencia indígena frente al gasoducto Tuxpan-Tula”, *La Jornada*, 15 de febrero de 2018, acceso el 29 de abril de 2019, <https://www.jornada.unam.mx/2018/02/15/opinion/018a1pol>.

¹⁴ Jesús Antonio Machuca, “La noción de patrimonio intangible en relación con el territorio sagrado”, en Carmen Morales y Mette M. Wachter, *Patrimonio inmaterial. Ámbitos y contradicciones* (México: INAH, 2012), 67.





El tianguis de Ozumba de Alzate, Estado de México y la venta de maíces criollos e híbridos

*The tianguis in Ozumba de Alzate, Estado de México,
and the sale of criollo and hybrid corn*

Laura E. Corona de la Peña

Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH / laura_elena_corona@hotmail.com

Leonardo Vega Flores

Equipo Cuenca de México del PNERIM, INAH / leonardovf@live.com.mx

RESUMEN

Un conjunto de tianguis y mercados ubicados en la actual región sureste del Estado de México y el noreste del estado de Morelos conforma una intrincada red de distribución de alimentos de producción local y regional. En estos espacios se desarrollan relaciones sociales y económicas que se han llevado a cabo por un largo periodo. Estudiarlos revela los cambios históricos que han experimentado la producción y el consumo alimentario local y regional, así como los distintos factores que han intervenido en ellos. En este trabajo presentamos los primeros resultados de una investigación más amplia sobre el papel de los tianguis y mercados de esta región como centros de distribución alimentaria e intercambio cultural. De forma específica describimos el comercio de maíz en los tianguis de los martes y los viernes en el pueblo de Ozumba de Alzate, Estado de México.

Palabras clave: alimentación; maíz criollo; maíz híbrido; tianguis; Ozumba de Alzate; etnografía.

ABSTRACT

Today a group of “tianguis” and markets in the southeastern region of the State of Mexico and northeastern Morelos form an intricate distribution network of locally and regionally produced food. In these places, social and economic relations are developed that have been carried out for a long period of time. Their study has revealed historical changes in local and regional food production and consumption, as well as different factors that have intervened in them. This paper presents the initial results of broader research on the role of *tianguis* and markets in this region as points of food distribution and cultural exchange. Specifically, we describe the corn trade in the Tuesday and Friday *tianguis* in the town of Ozumba de Alzate, State of Mexico.

Keywords: native *criollo* corn; hybrid corn; *tianguis*; Ozumba de Alzate; ethnography.

Fecha de recepción: 17 de septiembre de 2018

Fecha de aceptación: 13 de noviembre de 2018

Ozumba es uno de los 125 municipios del Estado de México (figura 1); colinda al noreste con Ayapango de Gabriel Ramos Millán y con Amecameca de Juárez; al este con Atlautla de Victoria; al oeste con Tepetlixpa y con Juchitepec de Mariano Rivapalacio; y al sur con el estado de Morelos.¹ Su cabecera recibe el nombre de Ozumba de Alzate, en honor de José Antonio Alzate y Ramírez Santillana, científico y sacerdote originario de Ozumba que vivió en el siglo XVIII.

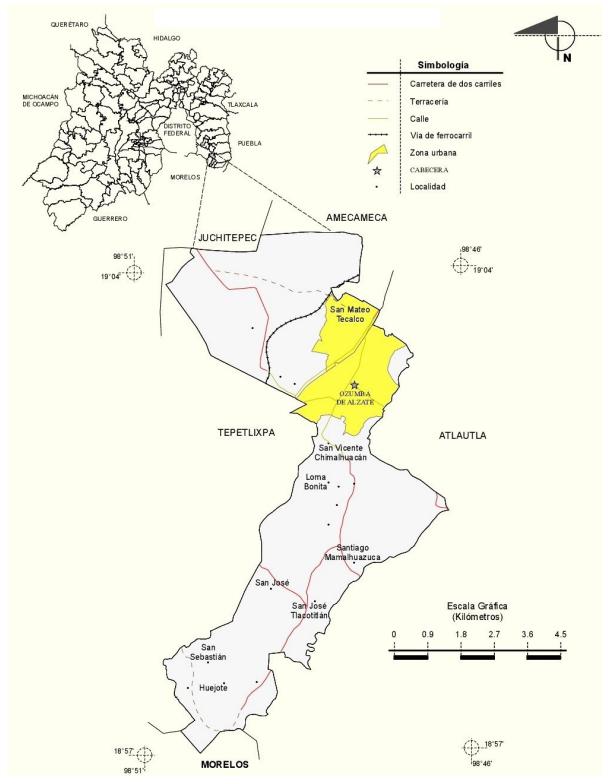


Figura 1. Mapa del municipio de Ozumba. Fuente: elaboración propia con base en: Inegi, *Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos, Ozumba* (México, Inegi, 2009, 4), http://www3.inegi.org.mx/contenidos/app/mexicocifras/datos_geograficos/15/15068.pdf; Inegi, Estado de México. División municipal (2016), http://cuentame.inegi.org.mx/mapas/pdf/entidades/div_municipal/mexico.pdf.

En la actualidad, como comenta Cruz Yáñez,² la principal actividad en el municipio de Ozumba es el comercio y la agricultura. Los cultivos

¹ Tania Cruz Yáñez, “De las redes sociales, desde una perspectiva de análisis en procesos de alcaldía en Ozumba”, en Moroni Spencer Hernández de Olarte, coord., *Ozumba. Arte e historia* (México: Fondo Editorial Estado de México, 2014), 116-117.

² *Ibidem*, 118-119.

que sobresalen son maíz, frijol, trigo, jitomate y tomate, más algunos frutales como capulín y pera; además, se practican actividades ganaderas como la crianza de aves de corral, borregos y cerdos.

Una mirada histórica al tianguis de Ozumba de Alzate

Ozumba es un pueblo de origen colonial ubicado en territorio chalca. Durante el horizonte novohispano, Chalco fue una de las áreas más importantes en términos estratégicos y económicos.³ Esta provincia fue un punto de interés para los españoles y las autoridades virreinales, que trataron de convertirla en un territorio agrícola que fungiera como el granero y el suministro de alimentos de la Ciudad de México, Cuernavaca, Cuautla, Texcoco y Puebla-Tlaxcala. Durante siglos se usaron las rutas comerciales y mantuvieron un comercio a través del sistema de arriería y los mercados indígenas.⁴

Charles Gibson señala que a finales del siglo XVII y en el XVIII, el mercado del viernes de Chalco-Atenco era muy importante y a él acudían las personas, ya fuera por tierra o por agua. El mercado de Chalco fue uno de los más famosos de toda la Colonia y en él se vendían frutas, granos y otros productos alimenticios de tierra caliente, además de una enorme variedad de mercancías similar a la de la plaza de la Ciudad de México. Los productos que no se vendían el viernes en Chalco se llevaban el sábado a la ciudad.⁵

El mercado de Chalco tuvo un importante antecedente prehispánico en uno de los grupos étnicos que conformaron el *altepetl* de Chalco: los acxotecas; ellos arribaron a Chalco en el siglo XII junto con otros grupos chichimecas, y se agregaron a los grupos de origen olmecoide ya

³ Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821* (México: IHH-UNAM, 2000), 104.

⁴ Tomás Jalpa Flores, *Tierra y sociedad. La apropiación del suelo en la región de Chalco durante los siglos XV-XVII* (México: INAH, 2008), 10.

⁵ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810* (México: Siglo XXI, 2000), 368.



asentados en el lugar o los sustituyeron. La principal actividad de los acxotecas era el comercio y estuvieron a la cabeza del *altepetl*, mientras que los demás grupos mantuvieron una relación de subordinación.⁶ Chimalpahin, cuyo nombre completo fue Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, registró el establecimiento del tianguis cuando se asentaron en Cuitlatetelco, práctica que habían traído consigo de Tula: “Hallándose los acxotecas en Cuitlatetelco, pusieron ahí su tianguis, donde comerciaban; este tianguis lo trajeron consigo desde Tollan”;⁷ sin embargo, con el transcurso del tiempo la importancia del tianguis de Chalco fue superada por el de Ozumba, y esto se observó de manera muy clara a partir del siglo xx.

Tomás Jalpa ha registrado las variantes de escritura de Ozumba, el nombre del pueblo, en documentación colonial, entre ellas: Atzompan, Ozumba y Osumba. En los documentos más antiguos prevalece el primero, y es sólo hasta el siglo XVIII que empiezan a aparecer las variantes. Atzompan significa literalmente “sobre la cabellera de agua”, de tal manera que se antropomorfizó el paisaje al buscar similitudes con el cuerpo humano de un lugar que se halla en una zona en declive cruzada por tres barrancas; en consecuencia, el nombre se relaciona con una corriente de agua que desciende y que puede ser una cascada, o bien, unos rápidos. El pueblo de Ozumba tuvo un primer intento de conformación en 1550, con poco éxito, pero un segundo se concretó a principios del siglo XVII, en una zona perteneciente a Chimalhuacán-Chalco y luego cedida a Tlalmanalco con población procedente

de este último, de Amecameca y de la Ciudad de México. En el siglo XVII, el pueblo contaba con siete barrios: Acxotlan, Pochtlan, Contlan, Mexicapan, Tlacoachcalco, Tlilhuacan y Tlaylotlacan. Los tres primeros se dedicaban al comercio o tenían antecedentes prehispánicos de practicar esa actividad. A finales del siglo XVIII Ozumba ya opacaba a la muy cercana Chimalhuacán, sede de uno de los cuatro *altepetl* de Chalco en la época prehispánica y pueblo cabecera durante la Colonia.⁸

Desde tiempos virreinales, el tianguis de Ozumba de Alzate ha tenido gran relevancia en el plano regional. Tomás Jalpa Flores señala que su ubicación estratégica en la ruta comercial hacia la capital fue fundamental para que este tianguis ganara importancia. Ozumba dependía entonces de Tlalmanalco, y una forma de marcar la diferencia entre cabecera y sujeto fue la periodicidad y el tamaño de sus tianguis; Jalpa refiere que, cuando se recibió la autorización para organizarlo, Ozumba se ajustó a la periodización indígena y a su vínculo con Tlalmanalco, es decir, no podían ponerlo cada 20 días, sino que convenía realizar uno menor cada cinco días, como todavía sucedía en 1641. Una nueva disposición, también durante el siglo XVII, fue que los tianguis empezaron a efectuarse cada ocho días y se asignaron días específicos para los de poblaciones cercanas: Amecameca y Tlalmanalco lo hacían el domingo; Chimalhuacán el lunes; Ozumba el martes; y Chalco el viernes.⁹

Esos tianguis operaban con prohibiciones de venta para algunos productores y con normas culturales; por ejemplo, el de Ozumba no podía vender pulque con objeto de proteger a los pro-

⁶ Tomás Jalpa Flores, “La diversidad étnica en Chalco”, en Efraín Cortés Ruiz y Jaime Enrique Carreón Flores, coords., *Los pueblos indígenas del Estado de México. Atlas etnográfico* (México: INAH / Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de México, 2016), 358-359.

⁷ Chimalpahin, o bien, Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, I (México: Conaculta [Cien de México], 2003), 117.

⁸ Tomás Jalpa Flores, *Papeles de Ozumba (Atzompan). Fragmentos de una memoria colectiva. Paleografía y estudio de un expediente inédito* (México: INAH, 2011), 13-19; Tomás Jalpa Flores, “Ozumba. De la marginación a la pujanza”, en Moroni Spencer Hernández de Olarte, coord., *Ozumba. Arte e historia* (México: Fondo Editorial del Estado de México, 2014), 14.

⁹ En la actualidad, el tianguis de Amecameca se tiende los días miércoles y los domingos; el de Ozumba, los martes y viernes; el de Chalco, los viernes, y el de Tlalmanalco, los domingos.

ductores de Amecameca, o bien, está el caso particular de las mujeres, quienes eran las encargadas de comprar y vender frutas, semillas y pescados. El tianguis de Ozumba se impuso de manera paulatina a los demás de la zona. Desde el siglo XVII, concurrían a él comerciantes de las regiones poblana y tlaxcalteca, las Amilpas y la cuenca de México.¹⁰ Algunos de esos comerciantes procedentes de Xochimilco, la Montaña de Guerrero, la región mixteca y Pachuca residieron en las cabeceras aun con las prohibiciones virreinales.¹¹

Durante la Guerra de Independencia, Ozumba se mantuvo leal a los realistas y sólo algunos cuantos se unieron a los Insurgentes. De 1810 a 1812, estos últimos penetraron la zona sin mucha resistencia local para abastecerse de insumos mediante saqueos y para reclutar de personas; además, bloqueaban los caminos y asaltaban a quienes transitaban por ellos. Entre 1813 y 1821 se organizó un ejército local, llamado Compañía de Fieles Realistas, que enfrentó a los insurgentes y protegió a la población, los caminos y las propiedades.¹² Al parecer, el tianguis de Ozumba siguió en operación, no sin dificultades, durante el periodo insurgente.

Natalia Montes y Moroni Spencer Hernández¹³ documentan que a partir de 1913 la afluencia e importancia del tianguis de Ozumba co-

menzó a decaer, se redujo el número de comerciantes y compradores, lo cual provocó carestía de productos. Estos autores sostienen que tal situación se debió en buena medida a la leva que realizaba el gobierno huertista. El zapatismo mostró una mayor cercanía a la población que la insurgencia del siglo anterior. La vida económica de Ozumba —y de la región en general— se recuperó durante el periodo carrancista, según comentan los autores, gracias a la convivencia con las tropas, porque los habitantes les vendían a los soldados tortillas, té, frutas y otros productos que necesitaban. En 1920, el tianguis comenzó a recuperar el ritmo que había tenido y volvió a ser uno de los más importantes en la región, incluso más que el de la cabecera, situado en Chalco.

Una mirada contemporánea al tianguis de Ozumba de Alzate

Con el objetivo de estudiar los cambios históricos que ha experimentado la producción y el consumo alimentario, en 2015 llevamos a cabo recorridos por mercados fijos y tianguis de distintos pueblos del área de estudio y constatamos que el tianguis de Ozumba de Alzate, que se pone los martes, es el de mayores dimensiones en la región (figura 2). Se trata de un espacio de



Figura 2. Área urbana del pueblo de Ozumba de Alzate, Estado de México. Las zonas ocupadas por el tianguis de los martes aparecen enmarcadas: en rojo se encierra el espacio de venta general, y en verde, a la derecha, la zona de venta de animales en pie y de accesorios para su cría. Fuente: Google Earth, 2018, modificado a partir del trabajo de campo.

¹⁰ Tomás Jalpa Flores, “Ozumba. De la marginación a la pujanza”, 37-40.

¹¹ Tomás Jalpa Flores, “La diversidad étnica en Chalco”, en Efraín Cortés Ruiz y Jaime Enrique Carreón Flores, coords., *Los pueblos indígenas del Estado de México. Atlas etnográfico* (México: INAH / Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de México, 2016), 373.

¹² Xixián Hernández de Olarte, “Un pueblo durante la Independencia de México. Ozumba 1810-1821”, en Moroni Spencer Hernández de Olarte, coord., *Ozumba. Arte e historia* (México: Fondo Editorial del Estado de México, 2014), 65-81.

¹³ Natalia Montes Marín y Moroni Spencer Hernández de Olarte, “Si la plaza hablara: ¿qué tanto no diría?... La Revolución, el zapatismo y los espacios públicos: el tianguis de Ozumba”, en Moroni Spencer Hernández de Olarte, coord., *Ozumba. Arte e historia* (México: Fondo Editorial del Estado de México, 2014), 87-111.



gran importancia económica donde confluyen vendedores y compradores no sólo de los pueblos aledaños sino de lugares más lejanos como la Ciudad de México y Puebla. Este tianguis es un espacio donde los flujos monetarios son de grandes proporciones y existe una compleja red de relaciones económicas y culturales.

En las primeras visitas a los tianguis de Ozumba, tanto el del martes como el del viernes, identificamos una amplia gama de insumos relacionados con la alimentación, desde los ingredientes hasta los platillos y bebidas preparados, pasando por utensilios, condimentos, abarrotos y recipientes. Los platillos y bebidas pueden prepararse en el momento o se expenden ya cocinados, y los hay caseros o de producción industrial. En los tianguis de Ozumba también se venden herramientas agrícolas y para negocios de comida, así como insumos para ambas actividades, además de herbolaria, productos de higiene personal, ropa, maquillaje, juguetes, discos musicales y videos (incluidos los de fiestas locales o de lugares cercanos), accesorios para teléfonos celulares, artículos de arreglo personal y calzado de distintos tipos. Los puestos se organizan por calles o zonas de acuerdo con el tipo de mercancía, de tal forma que se encuentra, por ejemplo, la calle de las hierbas o la calle del aguacate y el área de semillas. Con todo y que existe una gran variedad de artículos, los más numerosos son los alimentos, que pueden ser de producción local o regional, o bien, traídos de la Central de Abasto de la Ciudad de México; se encuentran productos nacionales o extranjeros, a granel o empacados.

El tianguis del martes ocupa un área mayor que el del viernes, y además desde hace varios años se instala una zona de venta de animales en pie (figuras 3 y 4) en las afueras de Ozumba. Las calles en las que se instalan ambos tianguis son aledañas al palacio municipal y al mercado fijo, que esos días también tiene buenas ventas y alberga en sus pasillos a personas que comercian productos de recolección, como los hongos.

Para ocupar un lugar en el tianguis, los vendedores deben pagar una cuota por el uso de suelo en función de la extensión y el tipo de puesto; los inspectores son empleados del municipio y recorren las calles desde las 5:00 am para cobrarle a los vendedores y entregar un comprobante (figura 5), además de verificar que se cumplan las normas vigentes.

Algunos puestos tienen estructura metálica y lona; otros se hallan tendidos sobre el suelo, y también se observa a numerosas personas que caminan a lo largo del tianguis ofreciendo su mercancía: ajos, cerillos o trapos de cocina; otros más empujan carretillas con botes de helado o plantas, o bien, carritos más pequeños de helados, e incluso hay vendedores de teléfonos celulares o paquetes de servicios que recorren



Figura 3. Área de venta de animales en el tianguis de los martes en Ozumba. Fuente: Google Earth, 2018.



Figura 4. Venta de animales en pie en el tianguis de los martes; área ubicada en las afueras de Ozumba. Fotografía: Leonardo Vega Flores, 25 de julio de 2017.



Figura 5. Comprobante de pago. Fotografía: Leonardo Vega Flores, 18 de julio de 2017.

los estrechos pasillos pregonando un mensaje de promoción. En los tianguis de Ozumba de Alzate confluyen en la actualidad productores y revendedores de innumerables productos; muchos son de Ozumba o de lugares cercanos, pero otros proceden de Tlaxcala, Puebla, Morelos, Guerrero y la Ciudad de México.

Muchos de los compradores son de Ozumba o de otros pueblos aledaños, tanto del Estado de México como de Morelos; también tuvimos noticia de personas, negocios y restaurantes de la Ciudad de México y Puebla que acuden al tianguis para adquirir productos “de mejor calidad a menor precio”. También llegan compradores de entidades más lejanas, como Jalisco y Guerrero. Según el volumen de las compras, el transporte de tales puede requerir ayuda especializada, por eso hay numerosos “diablos” que transportan con rapidez y destreza enormes cargas por los pasillos llenos de personas al grito de: “Ahí va

el golpe”; sus carretillas de carga (“diablitos”) se identifican con números pintados con color rojos.

Los productores de mayor escala y los vendedores de volumen llegan en la madrugada y allí los esperan compradores de restaurantes y negocios, además de revendedores menores que dedican el resto del día a sacar la mercancía al menudeo o llevan los productos a otros mercados cercanos. También se congregan pequeños productores que venden sus excedentes y permanecen en el lugar sólo mientras terminan de vender.

Muchos de los vendedores y personas comentan que a lo largo del día, pero sobre todo al atardecer, se acostumbra “hacer cambio” para no llevarse su mercancía de regreso. Hacer el cambio o trueque es común en los tianguis de la región de estudio; si bien esta práctica ha disminuido en tiempos recientes, sabemos de su presencia en Ozumba, Ocuituco y Zacualpan.



Producción y venta de maíz

Funcionarios encargados del comercio comentaron que uno de los principales productos locales y de los pueblos vecinos es el maíz; entre los lugares que mencionaron como los mayores productores figuran Juchitepec de Mariano Rivapalacio, Cuijingo, San Antonio Zoyatzingo, Tepetlixpa, Ecatingo de Hidalgo, San Juan Tepecoculco, San Andrés Tlalamac, San José Tlacotitlán, la colonia Guadalupe Hidalgo, San Vicente Chimalhuacán, Santiago Mamalhuazuca, Ozumba de Alzate, San Esteban Cuecucuatitla (“el pueblito”) y San Pedro Nexapa (véanse los lugares marcados con amarillo en la figura 6). Productores de maíz de Xochimilco y Milpa Alta han tratado de vender el cereal en Ozumba, pero según refieren los funcionarios, los productores locales son muy fuertes y no han permitido su ingreso porque el tipo de

maíz que han querido vender es el mismo que se produce localmente. Un caso distinto es el del maíz ancho o cacahuacintle que se expende en Ozumba, pues éste no se cultiva de manera local y proviene de los pueblos de Totolapan, Tlayacapan, Yecapixtla, Ocuituco, Atlatlahucan, localidades del estado de Morelos (véanse los lugares en azul en la figura 6).

De acuerdo con los funcionarios encargados de vigilar el orden en los tianguis de Ozumba, el área de venta de semillas funciona como un tipo de central de abasto, donde se reúne, vende y transporta el maíz a distintos lugares. Durante los recorridos observamos que en esa parte del tianguis se ofrecen en todos los puestos los productos tendidos sobre costales o en tinas plásticas (figuras 7 y 8); algunos vendedores tienen pequeñas lonas o sombrillas para protegerse del sol, pero la mayoría usa un sombrero o una go-

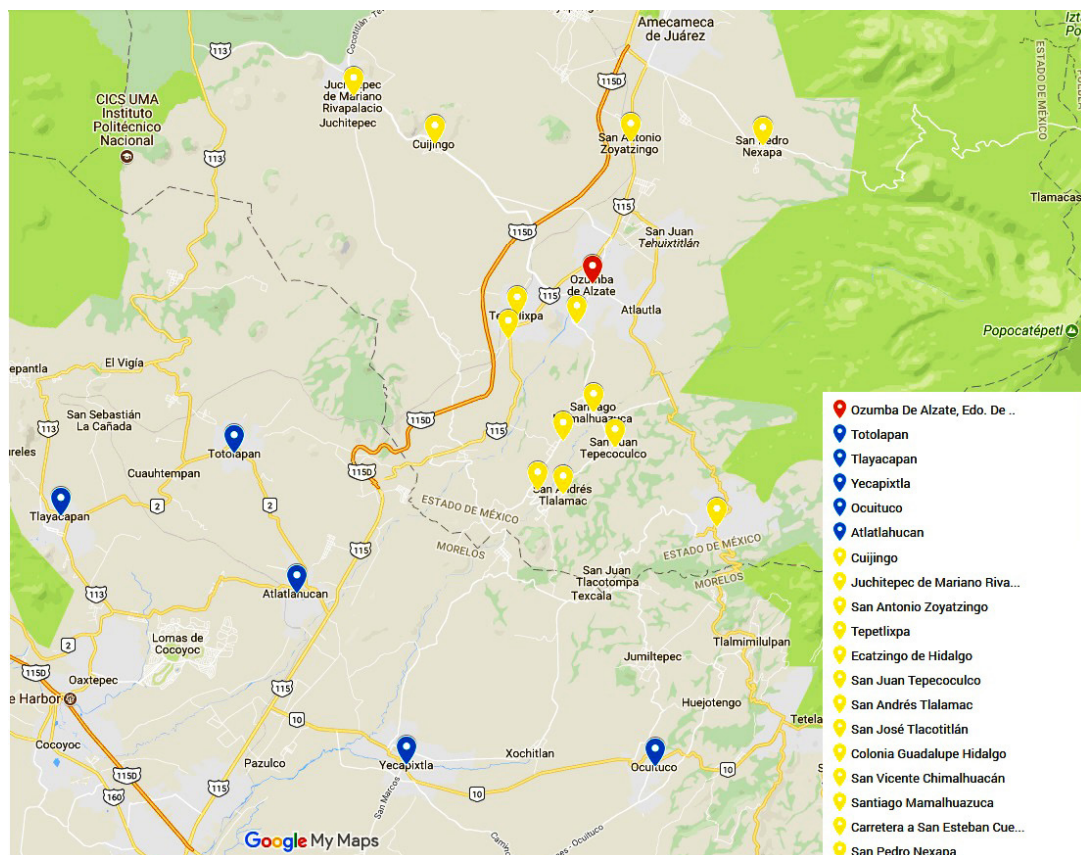


Figura 6. Mapa de los pueblos de donde procede el maíz que se vende en los tianguis de Ozumba. Fuente: elaboración propia en Google Maps, a partir de la información recabada con el trabajo de campo y consultada en Erika Román Montes de Oca, “¿El cultivo del maíz ancho pozolero forma parte de las estrategias de reproducción social?”, *Congreso Universidad* 5, núm. 1, 2016.

rra. Se pueden encontrar maíces blancos, azules, rojos, negros y pintos, algunos para consumo humano y otros para cría de animales y también para semilla; su precio varía según sean el tipo y la calidad (de primera a tercera).



Figura 7. Área de semillas en el tianguis de los martes en Ozumba de Alzate. Fotografía: Leonardo Vega Flores, 18 de abril de 2017.



Figura 8. Detalle del maíz y otros productos a la venta en el área de semillas del tianguis. Fotografía: Leonardo Vega Flores, 18 de abril de 2017.

Los productos que se venden en mayor volumen son maíz, frijol y hojas para tamal. Se comercia frijol de distintas variedades, entre ellas: negro, peruano, mantequilla, vaquita de diferentes colores, flor de mayo y ayocote; algunos son de producción local y otros proceden de pueblos del Estado de México o de diferentes lugares del estado de Morelos; el de menor costo es el quebrado, y también hay una modalidad denominada “ensalada” (bolsas de frijoles de varios tipos). En esa zona del tianguis también encontramos algo de lenteja, haba y garbanzo, alpiste, pepitas sin tostar de distintos tipos de calabaza, arroz y maíz palomero de Estados Unidos de América. La venta puede ser al menudeo, por cuartillos (aproximadamente 1.5 kg), o por kilogramos, pesados en básculas (romana o digital, con bandejas de distintas capacidades); el producto se entrega en bolsas de plástico transparentes; el maíz también se expende en costales de 50 kg.

La actividad en esta zona del tianguis inicia muy temprano, como en las demás; los camiones con la mercancía llegan y ya los esperan compradores al mayoreo y minoristas que revenderán más tarde en el tianguis; muchos se conocen e incluso apalabran la transacción con días de anticipación. En el transcurso del día se ve pasar a personas que en cada puesto preguntan por los precios del producto que buscan; a algunos los acompaña un diablero que los ayuda a llevar sus compras; varios consumidores ya se han hecho marchantes y acuden con regularidad a comprar en uno o varios puestos específicos. Hay compradores que vienen de la Ciudad de México, de los pueblos aledaños e incluso del estado de Guerrero, como un grupo de comerciantes que se desplazan hasta Ozumba para adquirir grandes cantidades de maíz cacahuacintle; su intención es precocerlo y venderlo a los “pozoleros”. Varios van y vienen frecuentemente, otros se ausentan por temporadas y a algunos más deja de convenirles porque en su trayecto de carretera son víctimas de extorsión por parte de los policías, a quienes deben sobornar

(“ahí se va toda su ganancia y ni para la gasolina les sale”).

Las hojas para tamal se venden en paquetes acomodados, amarrados con un cordel (figura 9), y algunos están envueltos en bolsas de plástico.

Los pequeños productores y revendedores a quienes entrevistamos identifican algunos de los principales problemas que padecen la producción y la venta del maíz en Ozumba. Entre los más importantes figuran los siguientes:

1. *Uso de químicos.* En la actualidad ya no se fertiliza con abono de animales, se dejó de usar hace unos 20 años; ahora se aplican mezclas de químicos que contienen urea o nitrógeno. Un pequeño productor que tiene que rentar la tierra para el cultivo de maíz comentó:

“Antes se usaba estiércol de vacas, borregos o gallina, que era muy bueno para el cultivo del maíz, [pero] ahora la mayoría usamos el abono químico; yo pongo dos bultos de urea, uno de nitrógeno 146-00, el Dart, que le decimos, y un poco de potasio, como 15 o 20 %, para evitar que se pudra la planta; todo esto es para componer la fórmula y que la cosecha dé más”. Por su parte, una persona cuya principal actividad es la de revender, pero que aún cultiva un poco de maíz, añadió: “Se dejó de usar abono natural porque con el químico se produce más que con el natural, *la tierra no se da abasto, la tierra pide*; todo esto provoca el calentamiento global, si uno deja de poner el químico la tierra tarda mucho en recuperarse”.



Figura 9. Hojas de maíz preparadas para tamal; tianguis de los martes en Ozumba de Alzate. Fotografía: Leonardo Vega Flores, 18 de abril de 2017.

2. *Falta de apoyos y distribución discrecional de los existentes.* Según algunos entrevistados, el gobierno proporciona pocos apoyos a los productores y son los funcionarios locales en turno quienes los distribuyen; además, cuando se publican las convocatorias para ser beneficiarios no les avisan a todos los productores ni tampoco los orientan sobre los trámites; algunas veces se enteran por conocidos. Hay apoyos para comprar fertilizantes industriales y adquirir la maquinaria y el acolchado (placas plásticas para acelerar los cultivos); se trata de productos que son “facturables”, por una parte, y dañinos para el medio ambiente, por otra, además de que propician una cadena de favores y corrupción.¹⁴

3. *Las transacciones al menudeo castigan mucho a los comerciantes* (productores o revendedores), porque los compradores regatean todo el tiempo y, como afirma uno de los pequeños productores, “la plaza es la que pone el precio de las cosas y a veces sale más caro pagar el transporte para regresar lo que trajo uno a vender y pues termina casi regalándolo” y señala, como contradicción, que “en las tiendas o en los puestos de juguetes chinos, en cambio, no regatean”.

4. *Se ha incrementado la oferta de maíz híbrido para cuyo cultivo se requieren muchos químicos y maquinaria.* Los interlocutores comentan que ellos no lo consumen, y que es posible distinguir una tortilla hecha con este tipo de maíz porque al día siguiente parece de cartón cuando se calienta y tiene otro sabor; además, el maíz híbrido no se puede usar para tamales.

5. *La producción de maíz se relaciona con la preparación de las hojas para tamal.* Algunos productores trabajan con personas que se dedican a esta actividad y les obsequian las hojas a cambio de que deshojen las mazorcas. Muchas personas del pueblo de Cuijingo se dedican a preparar y vender las hojas; hoy en día las tratan con compuestos de azufre y cloro para blanquearlas, porque así las prefiere la mayoría de

los compradores. Una vendedora de semillas que acude los martes refirió que, por el contrario, los “abuelitos” las prefieren con manchitas, porque son más naturales y dicen que están *apochcaguaditas*, lo cual es natural y del todo inocuo, a diferencia de los químicos que incluso pueden notarse en el sabor de los tamales preparados con las hojas blanqueadas. Personas de Cuijingo comentaron que ellos practican el blanqueado en algunos predios de su pueblo, y reconocen que por lo general no usan protección para la manipulación de los químicos más allá del empleo de algún paliacate; comentan que el olor es muy fuerte y es posible reconocer a la distancia dónde están tratando las hojas.

Usos del maíz

Otro aspecto importante son los diferentes usos del maíz. Los individuos entrevistados en los tianguis de Ozumba han señalado que el más importante es la alimentación de las personas: se preparan tortillas con los maíces blanco y azul e incluso con el híbrido; en algunas tortillerías usan productos de Maseca®. Para los tamales se emplea maíz blanco martajado para conseguir una textura más suave, que es la habitual en esta región; según los entrevistados, los tamales de la Ciudad de México son duros y secos. El maíz rojo no se usa para hacer tortillas porque “quedan de un color que no le gusta a las personas, parecen como sucias”; con este tipo de maíz se prepara el pinole y también sirve para curar a los enfermos, en particular a los niños, “para levantar su sombra o quitarles el espanto”. En el tianguis se pueden ver algunos puestos que exhiben mazorcas rojas, aunque esa variedad no se vende en grandes cantidades (figura 10).

La nixtamalización aún se practica, pero incluso los pequeños productores comentan que en sus casas ya no es la norma, porque muchas mujeres trabajan fuera del hogar y no tienen tiempo; ahora tratan de comprar las tortillas con las señoras que las hacen a mano y procuran evitar las elaboradas con maíz híbrido o Maseca®.

¹⁴ Similares problemas se han identificado con chinamperos en San Gregorio Atlapulco, Xochimilco.





Figura 10. Mazorcas de maíz rojo para curar. Tianguis del martes en Ozumba del Alzate. Fotografía: Leonardo Vega Flores, 11 de julio de 2017.

El maíz se usa también como alimento para la cría de animales; en estos casos se emplean sobre todo los denominados “suelos”, es decir, granos quebrados y que muchas veces se revuelven de distintos tipos, colores y cosechas. Menos común es la venta de maíz como semilla; sólo se comercializa en pocas cantidades.

Algunos productores hicieron énfasis en el cuidado que tienen para seleccionar las mazorcas de las que toman las semillas; aseguran que las mazorcas “hembras” son mejores para la reproducción del maíz, y pueden distinguirse porque son las que doblan primero la planta. Después de seleccionar las mazorcas para semilla se tienen cuidados especiales para guardarlas. Hay semillas para distintos tipos de suelos y siempre debe quedar una reserva.

Etnografía como fuente primaria

En esta investigación, como en otros trabajos que realizamos, una importante fuente primaria es la etnografía que hace el propio investigador; en la que se concede una especial atención a la perspectiva de los interlocutores, como han propuesto Bronislaw Malinowski,¹⁵ Sherry B.

Ortner¹⁶ y Joanne Rappaport;¹⁷ es decir, un trabajo de campo desarrollado con estancias prolongadas, conocimiento del idioma y sistematización de la información. Además, no menos importante es presentar una visión histórica, razón por la cual es necesario que esta etnografía se enfoque en los procesos desarrollados en torno de lo que se estudia, sin dejar de lado el contexto general y diversos aspectos geográficos, naturales, económicos, políticos, sociales y culturales que inciden de forma directa o indirecta. También es importante mencionar que un elemento central de este tipo de etnografía son los registros sonoros, visuales y audiovisuales, no solamente como materiales de análisis, sino como detonantes de la memoria del investigador y de sus interlocutores, además de ser un recurso fundamental para la difusión y divulgación del conocimiento generado.

La información recabada durante el registro etnográfico, sea la de diarios de campo o la de materiales visuales, debe ser organizada y clasificada en un acervo de acuerdo con espacios de estudio, temporadas de campo y temas estudiados para poder consultarla cuando se quiera elaborar productos de difusión y divulgación, como este texto, por ejemplo. Los resultados del registro etnográfico, sumados a la información documental y bibliográfica, han coadyuvado a delinear un panorama general de los tianguis de Ozumba; ello, junto con el trabajo en curso en otros pueblos de la región, hará posible abordar el contexto regional. Y además, el trabajo etnográfico le ha dado un sentido más humano a la investigación, porque nos acerca a los interlocutores, a sus preocupaciones y a sus problemáticas, además, hemos constatado que estos procesos no ocurren solamente en Ozumba y en los poblados cercanos, sino en un amplio espacio a nivel nacional y mundial.

¹⁵ Bronislaw Malinowski, introducción a *Los argonautas del Pacífico occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica* (Barcelona: Editorial Península, 1973), 19-42.

¹⁶ Sherry B. Ortner, “Chapter two: resistance and the problem of ethnographic refusal”, en *Anthropology and Social Theory: Culture, Power and the Acting Subject* (Durham: Duke University Press, 2006).

¹⁷ Joanne Rappaport, Cumbe Renaciente. *Una historia etnográfica andina* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005).

Conclusiones

Si bien este trabajo se halla en fases iniciales, salta a la vista la imposición de modelos de producción y consumo alimentario que no son exclusivos de la región y que distintas instancias tanto del gobierno como de la industria privada han promovido por diversos medios. Ese proceso tiene apenas algunas décadas en Ozumba, pero ya ha dejado importantes huellas; los productores conocen las implicaciones del uso de los químicos y semillas híbridas, pero no pueden competir con los costos y volúmenes de producción de aquellos que recurren a esos medios; varios de quienes las rechazan han acusado la relación entre este sistema productivo y el “calentamiento global”, los daños a la salud y la dependencia económica que implica. Un punto central que debe mencionarse es que aún se conserva el gusto por

la comida preparada con maíz criollo y el rechazo del productor de maíz a comer el híbrido; esto ha permitido preservar muchos maíces criollos locales. A diferencia de las hortalizas, para las que se ha generalizado el uso de semillas extranjeras, en el caso del maíz los productores todavía separan sus semillas para su producción y ponen mucho cuidado en ello.

Por último, es necesario mencionar que el sismo del 19 de septiembre 2017 afectó en grado considerable a muchos de los templos y algunos edificios de la región y la controversia entre demoler y reconstruir ha sido motivo de diferencias entre los habitantes. En las siguientes temporadas de campo, la investigación se enfocará en los efectos del sismo y en muchos otros factores que inciden en los procesos alimentarios; la etnografía hará posible dar cuenta de muchos de ellos.





Contar esa historia. Memoria e identidad afromexicana de una mujer joven de la Ciudad de México

*To Tell That History. Memory and Afromexican Identity
of a Young Woman from Mexico City*

Cristina V. Masferrer León

Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH / cristina_masferrer@inah.gob.mx

RESUMEN

Este artículo analiza el proceso de construcción de la memoria y la identidad afromexicana de una mujer de la Ciudad de México, considerando la importancia de la construcción social del lugar y el peso del racismo histórico. Se examina la narración biográfica de una mujer que incidió en el reconocimiento de las personas afrodescendientes en la Constitución Política de la Ciudad de México, además, es psicóloga, estudiante del doctorado en Ciencias Biomédicas, voluntaria en una estación migratoria e integrante de una organización que actúa en favor de los derechos de las poblaciones afrodescendientes. Después de la introducción, se examinan los tiempos y espacios de su historia de vida y cómo se relacionan con la identidad. También se profundiza en la construcción de la memoria y los significados de lo negro, la afrodescendencia y la afromexicanidad. Es una contribución a la bibliografía antropológica sobre las personas afromexicanas porque los estudios se han concentrado en espacios diferentes a esta ciudad capital.

Palabras clave: memoria; identidad; mujeres; afrodescendientes; México.

ABSTRACT

This paper analyzes the process of the construction of Afro-Mexican memory and identity of a young woman from Mexico City, considering the importance of the social construction of place and the impact of historical racism. The text focuses on the biographical narrative of a woman who participated in the recognition of people of African descent in the Constitution of Mexico City, who is also a psychologist, a PhD student in Biomedical Sciences, a volunteer at an immigration station, and a member of an organization that promotes the rights of populations of African descent. The article explores the key times and places of her life story and studies how they relate to identity. It also examines the construction of memory and the meanings of blackness, African-descent and Afro-Mexican identity. It contributes to the anthropological literature on Afro-Mexican people, because studies have focused on regions other than the Mexican capital.

Keywords: memory; identity; women; African descent; Mexico.

Fecha de recepción: 16 de marzo de 2018
Fecha de aceptación: 15 de noviembre de 2018

En la obra *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, el neurólogo británico Oliver Sacks¹ afirmó: “Nosotros tenemos, todos y cada uno, una historia biográfica, una narración interna, cuya continuidad, cuyo sentido, es nuestra vida. Podría decirse que cada uno de nosotros edifica y vive una ‘narración’ y que esta narración es nosotros, nuestra identidad”. Este artículo analiza la narración biográfica de una mujer joven de la Ciudad de México para explicar el proceso de construcción de su memoria y su identidad afroamericana; para ello se retoma el concepto espacio-tiempo y se considera el peso de la construcción social del lugar, así como el racismo que ha operado en México, negando y excluyendo a las poblaciones afrodescendientes.

Según los datos de la Encuesta Intercensal 2015 del Inegi, la Ciudad de México ocupa el quinto lugar en cuanto a presencia de personas que se reconocen como negras, afroamericanas o afrodescendientes. Este instrumento estima que 1.8% de la población de esta entidad, es decir, más de 160 000 personas, se autoadscriben de ese modo.² La delegación con más concentración de personas afrodescendientes es Iztapalapa, con más de 38 000, seguida de Coyoacán (casi 25 000 personas), Álvaro Obregón (más de 24 000), Tlalpan y Cuauhtémoc (con más de 20 000 personas en cada una).³

La Ciudad de México es la entidad con mayor porcentaje de personas afrodescendientes nacidas en otro país (10.4%);⁴ sin embargo, tanto en

la capital del país como en el Estado de México hay personas afroamericanas que han nacido y crecido en esa zona metropolitana; muchas veces, se trata de hijos de personas que migraron desde otras entidades de la república y que descienden de las poblaciones de origen africano, quienes se asentaron en este territorio desde hace casi cinco siglos.

Además, es fundamental tener presente que durante el periodo virreinal las personas de origen africano tuvieron un papel central en la capital novohispana, no sólo en términos numéricos sino también en cuanto a sus aportes económicos, sociales, culturales y políticos.⁵ Éste fue uno de los motivos por los cuales en 2016 la Ciudad de México recibió la declaración como Sitio de Memoria de la Esclavitud y de las Poblaciones Afrodescendientes por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, por sus siglas en inglés), en colaboración con instituciones nacionales como el INAH.

Otro dato significativo derivado de la Encuesta Intercensal 2015 es que los indicadores educativos de las personas afrodescendientes en la Ciudad de México son notablemente mejores en comparación con los de los jóvenes de municipios de Guerrero y Oaxaca, con 10% y más de población afroamericana.⁶ En contraparte, las personas afrodescendientes de la Ciudad de México presentan los peores indicadores en términos de afiliación a Servicios de Salud.⁷

¹ Oliver Sacks, *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero* (s. l.: s. e., 2013), 126, acceso el 29 de abril de 2019, http://mimosas.pntic.mec.es/~sferna18/EJERCICIOS/2013-14/Sacks_Oliver-El_Hombre_Que_Confundio_a_Su_Mujer_Con_Un_Sombrero.pdf.

² Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), *Perfil socio-demográfico de la población afrodescendiente en México. Encuesta Intercensal, 2015* (México: Inegi / Conapred / CNDH, 2017).

³ Comisión Nacional de los Derechos Humanos, *Estudio especial de la CNDH sobre la situación de la población afrodescendiente de México a través de la encuesta intercensal 2015* (México: CNDH, 2016), 51.

⁴ Inegi, *Perfil...*, 25.

⁵ Cfr. Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México. Estudio etnohistórico* (México: FCE, 1972); Silvio Zavala, *Una etapa en la construcción de la Catedral de México alrededor de 1585* (México: Colmex / El Colegio Nacional, 1995); Lourdes Mondragón, *Esclavos africanos en la Ciudad de México. El servicio doméstico durante el siglo XVI* (México: Editorial Euroamericanas, 1999); María Elisa Velázquez, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII* (México: INAH / PUEG-UNAM, 2006); Cristina Masferrer León, *Muleke, negritas y mulattos. Niñez, familia y redes sociales de los esclavos de origen africano de la Ciudad de México* (México: INAH, 2013).

⁶ Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), *Estudio especial de la CNDH sobre la situación de la población afrodescendiente de México a través de la Encuesta Intercensal 2015* (México: CNDH, 2016).

⁷ *Idem*.



Son numerosas las investigaciones históricas sobre las personas afrodescendientes de la Ciudad de México, sobre todo durante el periodo virreinal; en cambio, existe un gran vacío de conocimientos acerca de ese sector de la población capitalina en la actualidad, pues las pesquisas antropológicas se han centrado principalmente en ciertas regiones de Guerrero, Oaxaca, Veracruz y Coahuila. Además, los pocos estudios que integran a jóvenes afroamericanos se refieren sobre todo a la Costa Chica.⁸ Por tanto, este artículo busca contribuir a la discusión antropológica sobre las poblaciones afrodescendientes de México a partir del análisis de la experiencia de una mujer afroamericana joven dentro del contexto urbano de la capital del país.

Así, en términos metodológicos, este trabajo se centra en la historia de vida de María Celeste Sánchez Sugía, una mujer de 28 años que se reconoce como afroamericana; ella nació, ha crecido y sigue residiendo en la Ciudad de México. Celeste Sánchez es licenciada en psicología por la Universidad Nacional Autónoma de México, se especializa en el área de neurociencias y ha trabajado en el Instituto de Fisiología Celular de dicha universidad. En la actualidad estudia el doctorado en Ciencias Biomédicas en la misma institución y hace trabajo voluntario con niñas y niños en espera de deportación en una estación migratoria de la Ciudad de México, como parte del programa Dreams, de la asociación Pozo de Vida. Además, ha participado activamente en el proceso de reconocimiento de los derechos de las personas afrodescendientes y afroamericanas en la Constitución Política de la Ciudad de México; primero, como parte de Efecto Valores A.C. y, más recientemente, como integrante de la or-

ganización Afrodescendientes en México Investigación e Incidencia A.C.

Celeste y yo nos conocimos en el Museo de Memoria y Tolerancia de la Ciudad de México, durante el Encuentro Nacional Avances y Retos de la Inclusión de los Pueblos Afroamericanos y Personas Afrodescendientes: Reconocimiento, Justicia y Desarrollo, celebrado en agosto de 2015. En este artículo se toman en cuenta las interacciones y conversaciones que hemos tenido desde entonces en diferentes espacios y momentos; sin embargo, el análisis se centra en una entrevista realizada en abril de 2017, que inició con una indagación general sobre la historia de su vida, para permitir que ella misma construyera su biografía.

De acuerdo con los especialistas en historia oral, Mario Camarena y Gerardo Necochea,⁹ la manera en que las personas estructuran las narraciones de su propia vida representa “la llave” para comprender sus experiencias. Además, el centro de este tipo de entrevistas es “la experiencia individual” y “su significado en los eventos narrados por un individuo”.¹⁰ Aunque la historia oral da cuenta de la vida



Figura 1. Al centro, María Celeste Sánchez Sugía; a la derecha, Stephanie Sánchez, su hermana; y a la izquierda, la autora de este texto, previo a la conferencia El Proceso de Reconocimiento Constitucional de los Afrodescendientes y Afroamericanos en la Ciudad de México; Museo Nacional de las Culturas del Mundo, Ciudad de México, febrero de 2017. Esta imagen fue elegida por Celeste para su perfil en Facebook. Fotografía: José Luis Martínez.

⁸ Citlali Quecha Reyna, “La niñez y juventud afrodescendiente en el México de hoy. Experiencias a partir de la migración México-Estados Unidos”, *Cuicuilco* 18, núm. 51 (mayo-agosto de 2011), 63-81; Haydée Quiroz Malca, coord., *Contextos de las juventudes neorrurales de la Costa Chica de Guerrero* (Cuernavaca: UAEM, 2013); Haydée Quiroz Malca, “Acercamientos a las juventudes de la Costa Chica de Guerrero, México: viejas historias, nuevas expresiones”, *Yuyaykusun*, núm. 7 (noviembre de 2014), 165-183.

⁹ Mario Camarena y Gerardo Necochea, “Conversación única e irrepetible: lo singular de la historia oral”, en Graciela de Garay, coord., *Historia con micrófono* (México: Instituto Mora, 1994), 51.
¹⁰ *Ibidem*, 49 y 51.

cotidiana de los sujetos, también “debe buscar las huellas entre la vida cotidiana y los procesos políticos y económicos de mayor alcance”.¹¹



Figura 2. María Celeste Sánchez Sugía durante la conferencia referida anteriormente, febrero de 2017. Fotografía: José Luis Martínez.

A continuación se identifican los tiempos y espacios de la historia de vida de Celeste Sánchez y se discute cómo ello se vincula con el proceso de construcción identitaria; posteriormente, profundizo en la construcción de la memoria y los significados de lo negro, la afrodescendencia y la afromexicanidad que ha construido (y sigue construyendo) esta mujer joven de la Ciudad de México, así como las repercusiones que ello ha tenido en su vida.

Espacios-tiempos en la narración biográfica

De acuerdo con Gerardo Necochea,¹² “la primera entrada de análisis del relato oral puede ser a través de los usos del tiempo y el espacio”. Una de las razones para vincular esas dos dimensiones es que “no hay suceso que ocurra en un vacío”.¹³ De manera semejante, Doreen Massey explica¹⁴ que no hay tiempo sin espacio, pero

¹¹ Philippe Joutard, *Esas voces que nos llegan del pasado* (México: FCE, 1986), 283.

¹² Gerardo Necochea, “El análisis en la historia oral”, en Mario Camarena y Lourdes Villafuerte, coords., *Los andamios del historiador. Construcción y tratamiento de fuentes* (México: INAH / AGN, 2001), 302-316, 302.

¹³ *Idem*.

¹⁴ Doreen Massey, *Space, Place and Gender* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), 269.

añade que tampoco hay espacio que sea estático; de allí que esta geógrafa abogue por pensar en términos de “espacio-tiempo”.¹⁵ Massey explica que no sólo el espacio es una construcción social, sino que también es fundamental considerar que lo social y la sociedad están construidos espacialmente;¹⁶ además, la construcción de los espacios, de los lugares y nuestros sentidos sobre ellos se vinculan con y dependen del género.¹⁷ Así, es pertinente preguntarnos: ¿Cómo se entrelazan tiempos y espacios en el relato autobiográfico de Celeste? ¿Qué puede decirnos todo ello acerca del proceso de construcción identitaria de esta mujer?

Al principio de su relato, María Celeste indica su lugar y fecha de nacimiento (“nací aquí, en la Ciudad de México, el 29 de enero del 90”), pero de inmediato se remite a sus hermanos y a la migración de sus padres, de modo que es posible afirmar que los primeros espacios de su vida son Cuajinicuilapa, Guerrero, y Teoselo, Veracruz, lugares de origen de su madre y su padre, respectivamente. Esos espacios se ubican en tiempos previos a su propio nacimiento, ya que esta migración ocurre cuando su padre tenía seis años, y su madre, quince o diecisiete. Ello le permite construirse como la segunda hija de personas que migraron a la Ciudad de México desde otras entidades del país, pero el hecho de que ella haya nacido en la capital del país constituye una dimensión medular de su identidad, pues a partir de ello construye el apego a un lugar o un sentido de lugar.¹⁸ Dos años después del nacimiento de su hermano mayor nació ella y, posteriormente, su hermana menor, Gloria Stephanie.

El segundo espacio-tiempo es Iztapalapa, lugar donde residió hasta hace muy poco tiempo y donde se encuentra la primaria y la secundaria

¹⁵ *Ibidem*, 269.

¹⁶ *Ibidem*, 254.

¹⁷ *Ibidem*, 186.

¹⁸ Cfr. David Butz y John Eyles, “Reconceptualizing senses of place: social relations, ideology and ecology”, *Geography Annular* 1, núm. 79-B (1997), 1-25, 2.



donde estudió. Se trata de una delegación de la Ciudad de México, la más poblada del país; presenta altos índices de marginación y pobreza respecto del resto de la urbe. Además, como se señaló al principio, es la delegación de la Ciudad de México con mayor concentración de personas que se reconocen como negras, afromexicanas o afrodescendientes (más de 38 000). En su narración, Celeste insiste en que no tenía parientes cercanos que hubieran estudiado el nivel superior y que la situación económica en su casa nunca fue de abundancia económica.

La Preparatoria número 7 es el siguiente espacio-tiempo significativo para Celeste, y fue allí donde conoció el libro de Oliver Sacks, primera referencia a la que se remite en este artículo. La lectura de esa obra no fue nada trivial para Celeste Sánchez, sino que representó un momento decisivo para su elección de carrera. Estudiar Arte y Comunicación Visual hubiera sido el destino de Celeste si es que su familia hubiese tenido dinero suficiente para cubrir los gastos necesarios; sin embargo, debido a la situación económica, buscó otra opción y, dado que había disfrutado bastante el libro de Oliver Sacks, que leyó en la materia de Psicología, decidió pasar del arte a la ciencia de la conducta.

Fue por una amiga de la prepa que decidió entrar al campus de Ciudad Universitaria (CU). “Como que la *corriente* me llevaba”, señala Celeste, pero dicha corriente estaba orientada por sus relaciones de amistad entre pares, lo que nos remite a la construcción de redes sociales y su vinculación con la agencia social.¹⁹ También es importante mencionar que su mamá “siempre” manifestó un interés para que ella y su hermana siguieran estudiando y preparándose, actitud que contrasta con la de su padre: “si nos hubiéramos casado y ya no le hubiera importado nunca en la vida” (Celeste Sánchez, entrevista, 2017).

¹⁹ Mustafa Emirbayer y Jeff Goodwin, “Network Analysis, Culture, and the Problem of Agency”, *American Journal of Sociology* 99, núm. 6 (mayo de 1994), 1411-1454.

Ciudad Universitaria, específicamente la Facultad de Psicología, fue el siguiente espacio-tiempo significativo para Celeste, mismo que a partir de entonces ocuparía un lugar destacado. La vida universitaria la llevó del tronco común de materias a la elección de cursos de actualización en neurociencias y biología, por ser lo que más comenzó a interesarle tras haber llevado una materia sobre bases fisiológicas con una maestra muy exigente; aunque le significaba mucho esfuerzo y dedicación obtener buenas calificaciones en esas materias, Celeste elegía a los maestros más difíciles porque le interesaba aprender más; fue a partir de entonces cuando manifestó una cierta independencia de aquella *corriente* orientada por sus amigos, quienes preferían profesores que no los orillaran a esforzarse tanto para conseguir notas altas.

El espacio-tiempo correspondiente a su paso por CU le ha permitido construirse como una mujer joven universitaria, dedicada a la ciencia; sin embargo, en este contexto se percató de algunas diferencias respecto de sus compañeros, por ejemplo, muchos de ellos tenían padres profesionistas y ella no. Además, ella no sabía inglés y uno de sus amigos le insistía en que este desconocimiento lingüístico —que, de hecho, opera un marcador de clase— imposibilitaba que ella se dedicara al área de neurociencias: “No, pero tú no sabes inglés, tú no, ¿tú cómo?, ¿cómo vas a hacer eso si no sabes inglés?, y todos los artículos son en inglés” (Celeste Sánchez, entrevista, 2017). No obstante, hubo otras amistades que la motivaron a seguir por el camino de sus gustos, intereses y pasiones, aunque le implicaran un esfuerzo mayor.

Su titulación, en 2014, implicó una ruptura en su vida, un cambio o punto de quiebre. Al concluir la carrera, Celeste sabía que deseaba estudiar un posgrado, pero antes de ello dedicó un tiempo a buscar empleo en laboratorios, donde tuvo dificultades porque muchos de estos lugares preferían a químicos, biólogos o médicos. A partir de su titulación, podemos decir que

inició un momento cuyo espacio no es evidente o explícito, y precisamente esta ambigüedad refuerza la sensación de inseguridad, inestabilidad e indecisión. Sus conocimientos fueron cuestionados en cada uno de los lugares donde buscó trabajo y fueron varias las veces que la rechazaron; “seguí buscando y no encontré nada”, explica Celeste Sánchez (entrevista, 2017). En ese momento, también sintió una presión por generar ingresos, debido a la situación económica familiar que se comentó anteriormente, además de la expectativa relacionada con la edad, que la llevaban a la búsqueda de la independencia, pues se encontraba en el tránsito entre la juventud y la adultez: “Tuvimos beca y estuve trabajando casi toda la tesis con otro doctor que fue mi revisor, ayudándolo a revisar tareas y toda la cosa, o sea con eso también fue que pude, que pude seguir viniendo al laboratorio diario y toda la cosa. Entonces cuando salí, cuando terminé dije: ‘No. Tengo que buscar trabajo, y tengo que buscar y ser independiente’” (Celeste Sánchez, entrevista, 2017).

Al poco tiempo, una amiga le informó de una oportunidad laboral en un proyecto sobre deporte en la delegación (alcaldía, desde 2018) Tlalpan, y se incorporó como coordinadora de éste. No obstante, continuó la sensación de disgusto, ya que fueron seis meses llenos de amargura: “Estuve amargada todos esos meses... porque no había algo que me motivara. En realidad, ganaba bien, pero eso no me daba nada; o sea, ganaba bien, pero [...] sin hacer casi nada” (Celeste Sánchez, entrevista, 2017). A pesar de recibir un buen ingreso económico y laborar jornadas cortas, Celeste no estaba conforme con este tipo de trabajo porque sentía que esa actividad no la hacía “crecer para nada, en ningún aspecto” (Celeste Sánchez, entrevista, 2017).

Además, en ese espacio-tiempo Celeste tenía la responsabilidad de coordinar a un grupo, alrededor de veinte personas, muchas de las cuales eran mayores que ella. Su trabajo y su autoridad se cuestionaban constantemente por

ser joven y ser mujer: “En realidad ellos nunca hicieron nada [...] muchos cobraban nada más [...] y yo muchas veces me enojaba porque muchos de los que eran mayores, a mí, pues me veían así de: ‘tú qué me puedes venir a mandar’” (Celeste Sánchez, entrevista, 2017). También había algunos de ellos que eran menores y Celeste considera que no logró identificarse ni con unos ni con otros: “Nunca, nunca me pude identificar con nada de ellos. Yo no tenía nada en común con ellos. Y entonces con los chavitos, que porque estaban más chicos. Con los más grandes, porque pues, ellos llegaban y muchas de las veces ellos me gritonearon y toda la cosa” (Celeste Sánchez, entrevista, 2017).

De hecho, en una ocasión una de las mujeres a su cargo la interpeló directamente: “¿Tú qué, o sea tú quién eres?, ¿quién te metió aquí o por qué?, ¿cómo eres la jefa?” (Celeste Sánchez, entrevista, 2017). Esta frase no sólo expresa la sorpresa de aquella mujer por que otra mujer más joven pudiera tener un puesto de autoridad, sino que además pone en duda su ética y calidad moral al asumir que algún tipo de relación, quizá sexual, y no su preparación profesional, fueron el motivo de que coordinara el proyecto. María Celeste le explicó que había estudiado la Licenciatura en Psicología y le preguntó qué preparación tenía ella: “No pus yo tengo la primaria”, le respondió la señora (Celeste Sánchez, entrevista, 2017). Esa experiencia no sólo refuerza su identidad como mujer y persona joven, sino también como profesionista.

Un nuevo espacio irrumpió en ese tiempo intermedio, gracias a otra amiga llamada Xóchitl; se trata de la estación migratoria a la cual sigue acudiendo en la actualidad. Su actividad principal allí era jugar con niñas y niños, pero paulatinamente se involucró más en el trabajo con ellos y obtuvo más responsabilidades, de modo que logró sistematizar y diseñar actividades y materiales relacionados con la prevención del abuso sexual. El trabajo voluntario que sigue desarrollando con niñas y niños en esa situación le



permiten conocer sus experiencias, a las cuales es sensible, además de que a partir de ello busca contribuir en la defensa de los derechos humanos y, en particular, de los derechos de la infancia. En sus palabras: “Momentos así [con niños en la estación migratoria] quitan el cansancio de la semana y llena de emoción saber que algunas acciones, por pequeñas que sean, pueden impactar la vida de un niño o niña” (Celeste Sánchez, publicación en muro de Facebook, 10 de marzo de 2018).



María Celeste Sánchez Sugía (primera de la izquierda) durante el diseño de actividades didácticas para personas de diferentes nacionalidades y edades en tránsito o residencia temporal en México; al lado, su hermana, Gloria Stephanie Sánchez. Fotografía: Cristina Masferrer León, abril de 2017.

Tiempo después, Xóchitl (la amiga que la invitó a trabajar en la estación migratoria, con Dreams y Pozo de Vida) la invitó a integrarse a Efecto Valores A.C., pero además de ello, le pidió que abriera y coordinara la “línea de Afrodescendientes”, junto con su hermana. Nuevamente, se trató de un cambio o un momento de reconstrucción o reestructuración, pero ya no en cuanto a lo académico y profesional, sino en cuanto a su identidad e incluso a sus relaciones familiares. Pensó qué hacer para poder cumplir con la solicitud de su amiga y se le ocurrió acercarse a su tío, presidente de una organización negra o afroamericana del país, quien la invitó a asistir al encuentro nacional, donde ella y yo nos

conocimos. Después asistió a otros encuentros, talleres, cursos y coloquios relacionados con la población afrodescendiente. Por tanto, este momento pudiera marcar un antes y un después, en cuanto a la construcción de la dimensión afrodescendiente de su identidad, tema que se aborda en el siguiente apartado.

Antes de la invitación de su amiga y la del presidente de la organización Efecto Valores A.C., María Celeste asegura que no había pensado en este tema o población: “Pero antes de eso nunca me había interesado por el tema, nunca en la vida, nunca, nunca, nunca” (Celeste Sánchez, entrevista, 2017). Su insistencia y reiteración en la palabra “nunca” se sitúan en un presente que describe un cambio súbito entre desconocer sobre el tema y saber al respecto e identificarse como tal; sin embargo, más adelante veremos que la construcción de esta dimensión identitaria no fue tan súbita como podría parecer en primera instancia.

Otra organización con la cual colaboró fue el Movimiento Unido por la Infancia en México (MUI), con quienes impartieron talleres en secundaria relacionados con la prevención del abuso sexual.

Su participación en organizaciones civiles sigue siendo importante en la actualidad, pero a decir de ella, no es la parte más relevante, ya que mientras participaba en éstas sentía que hacía falta continuar con su labor de investigación en laboratorios. En sus palabras: “Sí es una parte muy importante para mí, pero había algo que me faltaba, o sea, seguía sin hacer todo lo que me gustaba” (Celeste Sánchez, entrevista, 2017). Entonces volvió a intentar trabajar en laboratorios y se integró a un proyecto de ciencia básica en el Instituto de Ciencias Biomédicas. Paradójicamente, tuvo la oportunidad de colaborar en un proyecto sobre arte y cerebro —interés que fue relevante cuando estudiaba la preparatoria—, pero solicitó al responsable integrarse al proyecto de ciencia básica, relacionado con la serotonina. Ello le permitió ingresar a uno de

los pocos laboratorios en México que cuentan con un microscopio multifotónico, el cual describe como una herramienta verdaderamente magnífica que, evidentemente, la apasiona: “Se va a poder ver la serotonina, ¡Dios!” (Celeste Sánchez, entrevista, 2017). Actualmente desarrolla un proyecto sobre la modulación de la conducta por liberación somática de serotonina y, durante la entrevista, describe apasionadamente qué significa y cuáles son las implicaciones de ello.

Después de transitar por un momento de inestabilidad, ahora Celeste parece experimentar un tiempo y espacio estable, en el que se siente relativamente cómoda, ya que estudia el doctorado e investiga en un laboratorio, lo que le permite cumplir cabalmente con su papel como universitaria y posicionarse como mujer científica en un ámbito mayoritariamente masculino. Además, sigue participando en actividades con niñas y niños en la estación migratoria y continúa en la promoción de los derechos de las personas afroamericanas como parte de la organización Afrodescendencias en México Investigación e Incidencia A. C.

Al preguntarle qué opinan en su laboratorio sobre su participación en estas actividades alternas, comenta que las aceptan con agrado. La actitud de su tutor ha tenido un papel importante en su posibilidad de seguir participando en esos diferentes espacios; en Facebook, su tutor escribió: “Admiro mucho a una alumna que tengo en mi laboratorio, porque ella ayudó para que se diera el reconocimiento” (Celeste, entrevista, 2017). Así, el espacio-tiempo desde el cual Celeste elabora actualmente su narración biográfica refleja un vínculo formidable entre distintos espacios-tiempos que han sido significativos a lo largo de su vida.

La construcción de la memoria y la dimensión identitaria afroamericana

En un primer nivel de análisis del relato de esta mujer joven de la Ciudad de México parecería que la afrodescendencia sólo estuvo presente desde

que su amiga le pidió que abriera una línea relacionada con esta población, como parte de sus actividades en la asociación Efecto Valores A. C.; sin embargo, en este apartado quisiera desarrollar y proponer que a lo largo de la vida de María Celeste Sánchez Sugía hubo numerosos elementos y experiencias que se vinculaban con la afroamericanidad y que habían permanecido silenciadas y ocultas. Por ello, retomo a Erikson²⁰ para señalar que se trataba de una dimensión identitaria que se encontraba latente por haber sido definida en términos negativos como producto del racismo histórico.²¹ Es decir, la afroamericanidad que Celeste Sánchez construyó como una dimensión de su identidad y que hoy expresa tan abiertamente no fue un fenómeno súbito, sino un proceso basado y fundamentado en sus propias experiencias que en otros momentos de su vida no se exteriorizaban o hacían explícitas y que requirieron de un ejercicio de reflexión y memoria para salir a la luz.²²

De acuerdo con Erik Erikson, en ciertas circunstancias la identidad puede existir de manera latente, por lo que “carece en muchos sentidos de voz, contra los estereotipos que la ocultan”.²³ Además de estereotipos, habría que añadir el racismo lacerante, estructural e histórico que tanto en México, como en otros países aún pesa sobre las poblaciones de origen africano. El mismo autor explica que “el individuo perteneciente a una minoría oprimida y explotada, que es consciente de los ideales culturales dominantes, pero al que se le impide emularlos, puede fusionar las imáge-

²⁰ Erik Erikson, *Identidad, juventud y crisis* (Madrid: Taurus, 1980).

²¹ El antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira retoma el concepto de identidad negativa de Erikson. *Vid.* Roberto Cardoso de Oliveira, *Etnicidad y estructura social* (México: CIESAS, 2007).

²² Erving Goffman explica que hay diferentes estrategias o situaciones que pueden desencadenar, en las personas que son estigmatizadas, reflexiones que derivan en experiencias de orientación o reorganizadoras; una de ellas puede ser la lectura de obras literarias relacionadas con el grupo de pertenencia, por ejemplo, personas de afrodescendientes que leen novelas relacionadas con experiencias de esclavitud. Erving Goffman, *Estigma. La identidad deteriorada* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 55.

²³ Erikson, *Identidad...*, 258.



nes negativas que acerca de sí mismo le ofrece la mayoría dominante, con la identidad negativa cultivada en su propio grupo”.²⁴

Para Erikson, “aquello que está latente puede convertirse en viva actualidad, y de este modo en un puente desde el pasado al futuro”;²⁵ de allí la relevancia de intentar recuperar los aspectos negados o que han perdido la batalla contra los estereotipos (por eso el autor utiliza el término en inglés: *surrendered*). Este proceso también es significativo porque la identidad, tanto a nivel individual como social “vincula la actualización de un pasado vivo aún, con la de un prometedor futuro”;²⁶ en otras palabras, recuperar nuestro pasado desde el presente nos permite proyectarnos a nosotros mismos hacia el futuro.

Alessandro Portelli indica que la memoria “no es un archivo del pasado, sino el proceso que transforma los materiales del pasado en materiales del presente, reelaborándolos continuamente”.²⁷ Así, cuando su amiga le pidió que abriera la línea de afrodescendientes, Celeste se acordó de su tío, Sergio Peñaloza, líder de México Negro A. C., una de las organizaciones afromexicanas más significativas del país. Es pertinente mencionar que en un inicio esa relación de parentesco derivó en que muchos no reconocieran a ella ni a su hermana por sí mismas, sino que las señalaran como “las sobrinas de” o que las trataran diferente antes y después de conocer ese dato. Esta situación molestaba a Celeste porque, más allá de la estima y el cariño que siente hacia su tío, ella lo vivía como una negación de su persona, lo que revela una jerarquización adultocéntrica y machista, donde las mujeres jóvenes se ubican en función de su relación con un varón de mayor edad. Además, Celeste fue cuidadosa de no sacar provecho de

las relaciones que su tío había construido a lo largo de varias décadas, sino que estuvo interesada en construir las propias.

Entonces, Celeste quería cumplir con la solicitud de su amiga, de Efecto Valores A. C., pero insistió en que en ese momento no conocía sobre el tema y “nunca” se había considerado afrodescendiente:

Nosotros no teníamos ninguna experiencia todavía, como para manejar una línea, ¿no? Una línea de una temática que no conocemos, a pesar de que podríamos decirnos afrodescendientes, en ese momento nunca en la vida había dicho: “ah, soy afrodescendiente”, ¿no?; ni me había sentido orgullosa de serlo, o sea, ni cosas así, entonces decía: “¿cómo voy a manejar la línea?” (Celeste, entrevista, 2017).

Ante mi insistencia al respecto, para indagar sobre su afirmación de que nunca había tenido idea de ser afrodescendiente, empezó a hacerse evidente que ciertos aspectos de su identidad se habían mantenido latentes u ocultos, pero que, a partir de su participación en organizaciones civiles, habían encontrado un camino para expresarse. Así, en su primera respuesta al preguntarle específicamente sobre ser afrodescendiente, aparece lo negro:

Eh, sabía, o sea mi mamá se reconoce como negra, y ya. O sea, pero nunca había escuchado la palabra antes, ¿no?; o sea, quizás sí, pero no era así como que yo lo pensara de que yo lo soy. Sólo sabía que mi mamá era de allá de la Costa Chica, y que a ella le decían, ella se considera negra y ella, y ya y solamente eso. O sea, la verdad cuando éramos pequeñas, como que la que sufrió más eso de que, de que se burlaran de su color o algo así, fue mi hermana. Yo, nunca (Celeste, entrevista, 2017).

²⁴ *Ibidem*, 263.

²⁵ *Ibidem*, 258.

²⁶ *Ibidem*, 269.

²⁷ Alessandro Portelli, “Elogio de la grabadora: Gianni Bosio y los orígenes de la historia oral”, *Historias*, núm. 30 (1993), 6.

Como puede notarse, lo negro aparece vinculado con el prejuicio y la discriminación, pero es necesario explicar que no es Celeste quien expresa prejuicio hacia lo negro, sino que, en su memoria, lo negro y el prejuicio se encuentran relacionados. En trabajos previos he analizado la manera en que el prejuicio es parte de la representación social de niños de la costa de Guerrero y Oaxaca sobre lo negro o las personas negras.²⁸ Considero que esta vinculación es uno de los motivos por los que la dimensión afroamericana de su identidad se encontraba latente y no se había expresado plenamente. Se trata, además, de la transmisión generacional de la memoria del racismo,²⁹ es decir, de las experiencias asociadas al racismo que su madre ha vivido en diversas ocasiones y que muchas veces ha compartido con sus hijas, insistiéndoles en la importancia de estar orgullosas de sus orígenes.

Otro aspecto de suma importancia es la manera en que la identidad afroamericana, afrodescendiente o negra se encuentra enraizada en un lugar como la Costa Chica; ello también fue identificado entre niñas y niños de dicha región.³⁰ El concepto de lugar (*place*) hace referencia a un espacio construido social, ideológica y ecológicamente.³¹ Para Doreen Massey, “cada lugar es un nodo abierto de relaciones, una articulación, un

entramado de flujos, influencias intercambios”³² y ello se relaciona con la identidad; “la *identidad* de un lugar —cualquier lugar— no está arraigada simplemente dentro del lugar, sino que está compuesta por relaciones externas”.³³

En este momento es pertinente recordar lo que se señaló anteriormente: que no sólo el espacio es construido socialmente, sino que lo social también es construido espacialmente. Así, mientras que a los niños afroamericanos de la Costa Chica la asociación entre este *lugar* y lo negro les facilita identificarse con ello, en el caso de Celeste ocurrió lo contrario, al sentir que esta identidad no era congruente con la Ciudad de México, su principal lugar de identificación. Así, Celeste afirmó: “Yo decía, ‘pues yo no soy de allá’, siempre dije, ‘yo no soy de allá, mi mamá es de allá, yo no soy de allá’” (Celeste Sánchez, entrevista, 2017).

Aunque en cierta medida ella era parte de las redes sociales y familiares de dicho lugar, no se consideraba plenamente parte de él. Valoraba elementos de la dimensión ecológica del lugar, como ir al río, pero no sentía una identificación plena con la dimensión ideológica o simbólica de dicho lugar, a excepción de la comida, la cual *ama* “con toda la vida”:

Yo no tengo nada de eso, ¿no?; o sea como que, de verdad, y aparte los bailes, o sea, como el baile de los diablos, que lo veo [con] los primos que tengo allá en *Cuaji*, ellos pues participan y son así de que: “Ay, ya son los de los diablos” y todo eso. A mí nunca me llamó la atención, o sea, nunca fue así de que: “Ah sí, está chido”. Las chilenas nunca me gustaron, o sea, era así como que “ah, equis”, nunca estuve cerca (Celeste Sánchez, entrevista, 2017).

²⁸ Cristina Masferrer León, “El racismo y la representación social de lo negro entre niños de pueblos afroamericanos”, *Antropologías del Sur, Revista de la Escuela de Antropología de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano*, año 4, núm. 8 (diciembre de 2017), 169-189.

²⁹ Propongo este concepto para hacer referencia al proceso mediante el cual ciertos pasajes de la memoria colectiva se asocian al racismo. La memoria del racismo puede favorecer la concienciación sobre esta problemática y reforzar el orgullo de pertenecer a un grupo históricamente discriminado; pero también puede derivar en una reactivación de los conflictos y abusos de tiempos pasados, así como en sentimientos de vergüenza por ser parte de estas poblaciones, lo que ocasiona que la experiencia del pasado se viva como un estigma que favorece procesos de endorracismo y negación de ciertas identidades étnicas. *Vid.* Cristina Masferrer León, “Racismo y discriminación en contextos escolares de Oaxaca: mixtecos y afroamericanos”, *Diario de Campo* (mayo-agosto de 2018, en prensa).

³⁰ *Idem.*

³¹ Massey, *Space...*; Butz y Eyles, “Reconceptualizing senses of place: social relations, ideology and ecology”.

³² Doreen Massey, “Lugar, identidad y geografías de la responsabilidad en un mundo en proceso de globalización”, *Treballs de la SCG*, núm. 57 (2004), 77-84, 79.

³³ *Idem.*



Sin embargo, al indagar de manera particular al respecto de esta dimensión de la identidad, resulta que la identidad negra, afrodescendiente o afromexicana se encontraba en cada uno de los espacios-tiempo descritos en el apartado anterior. Su relato prácticamente inició con el lugar de origen de su madre: Cuajinicuilapa. Esta ciudad o cabecera municipal es considerada una de las cunas de esa población. A mediados del siglo xx, el etnohistoriador Gonzalo Aguirre Beltrán emprendió el *esbozo etnográfico de un pueblo negro*³⁴ en dicha localidad, que en ese entonces era conocida como *Cuijla*. Allí se encuentra el primer —y hasta hace poco, el único— museo del país que se dedica especialmente a contar la historia y el presente de estas comunidades. También allí fue develada una placa de la UNESCO que nombra a Cuajinicuilapa, Sitio de Memoria de la Esclavitud y las Personas Afrodescendientes.

El siguiente espacio-tiempo significativo para Celeste es lo que puede denominarse “Iztapalapa-Casa”. Durante su infancia recuerda que, a su hermana menor, un niño “le decía negra, negra, negra y la molestaba” (Celeste Sánchez, entrevista, 2017). Otro aspecto importante tiene que ver con los familiares paternos con quienes coreside. Recordó que una de sus tías, quien tiene algunas afectaciones a la salud física e intelectual “siempre” les decía: “‘bueno, tu mamá es negra, pero es muy buena gente...’; siempre, siempre decía eso, siempre” (Celeste Sánchez, entrevista, 2017). La insistencia en la palabra “siempre” indica la fuerza y no sólo la recurrencia de dichos comentarios, ya que posteriormente afirma: “siempre, siempre la insultaba con eso”.

En ese momento, Celeste también recordó la insistencia de aquella tía para que ella y su hermana consiguieran a un hombre “güero” y “de ojos azules”, “para mejorar la raza”. Es entonces cuando recordó que a su mamá no sólo la in-

sultaba su tía sino también la gente en la calle, gritándole “negra”; y comenzaron a surgir los relatos de su propia madre sobre detenciones arbitrarias, insultos y acoso por su color de piel y su forma de hablar. Reconoció que antes no le afectaba, pero “ahora lo pienso y digo: ‘es que sí estuvo todo bien feo’, ¿no? Yo decía, ‘si yo hubiera vivido eso, yo creo que me hubiera quedado mal’, no sé” (Celeste Sánchez, entrevista, 2017).

Por otro lado, en ese mismo tiempo y espacio, el cariño con que su padre acompaña la palabra “negra”, al referirse a su madre, e incluso sus observaciones sobre los diferentes tonos de piel de su familia vuelven a remitirnos a la complejidad y las posibles contradicciones sobre la construcción de significados sobre lo negro. Su padre reconoce la diferencia entre su tono de piel y el de sus hijos, y asegura que es Celeste quien tiene el tono más cercano al suyo, empero, él parece considerar a lo negro como algo positivo e incluso lo considera uno de los motivos por el cual le gustó la madre de Celeste.

La preparatoria fue uno de los momentos en que parte central de la identidad afrodescendiente comenzó a expresarse, aunque también fue entonces cuando presencié silenciosamente el constante acoso escolar hacia uno de sus compañeros de grupo; un adolescente cuya madre era originaria de Pinotepa Nacional (Costa de Oaxaca), quien recibía todo tipo de insultos racistas: “*Negro, Memín*, un buen, un buen, un buen de apodos” (Celeste Sánchez, entrevista, 2017). En eventos públicos, María Celeste ha hecho referencia a ese recuerdo y ha reflexionado sobre por qué nunca lo defendió; en el fondo, temía que si hacía o decía algo para defenderlo, burlas e insultos similares podrían dirigirse contra ella; lo ha externado, por ejemplo, en la presentación del “Decálogo para el Reconocimiento de las Poblaciones Afromexicanas y sus Derechos en la Constitución Política de la Ciudad de México” ante los redactores de la Constitución de la Ciudad de México, CDHDF, en julio de 2016, y en el Foro Afrodescendientes:

³⁴ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro* (México: SEP / FCE, 1985).

Reflexiones sobre la Niñez y Adolescencia, organizado por el Sistema Nacional de Protección de Niñas, Niños y Adolescente (Sipinna), Museo de Culturas Populares, en febrero de 2018.

En ese mismo espacio-tiempo Celeste inició el proceso de soltarse el cabello, el cual antes ocultaba porque “siempre” le decían que lo tenía despeinado y que se enredaba, de modo que ella trataba de cubrirlo con “plastas de gel”. Ella había interiorizado el estigma racista que opera contra este rasgo corporal visible, llegando a pensar que, efectivamente, estaba “feo” y no se podía peinar. Celeste sentía mucha inseguridad por su cabello y su cuerpo en general (Celeste Sánchez, entrevista, 2017). Poco a poco empezó a soltarlo a sugerencia de sus compañeros de la prepa. Sin embargo, aún en la universidad seguía utilizando gel y cortándolo para que le quitaran volumen. Incluso cuando le pidieron que abriera y coordinara la línea de Afrodescendientes en Efecto Valores A. C., Celeste pensó: “Me dicen esto porque me veo como afrodescendiente”, remitiéndose a varios aspectos corporales visibles, como su cabello, nariz y tono de piel, que en distintos momentos han derivado en la extranjerización de su persona, ocasionado que la señalen como una persona de la costa de México o, incluso, de otros países; sin embargo, fue a partir de su participación en asociaciones de derechos humanos que esta inseguridad respecto de su cabello y el resto de su cuerpo cambió:

Yo sí creo que conocer más de la historia y más, y estar más envuelta en esto, en el tema de afrodescendientes, eso me ayudó un buen o sea ser segura conmigo; o sea, yo la verdad lo agradezco enormemente, más que de lo que ahorita tenga de conocimientos y toda la cosa, más, o sea, conmigo, o sea el aceptar qué era, y que, y que, o sea, fue cuando dije “ah, también está padre”, ¿no? (Celeste Sánchez, entrevista, 2017).

De acuerdo con Erving Goffman,³⁵ los símbolos de estigma pueden ser usados de manera voluntaria por las personas estigmatizadas. Uno de los motivos para hacerlo es la participación en programas militantes; en ese caso, a la persona le interesa hacer explícita su propia diferencia. Goffman también explica que “aprender a encubrirse constituye una de las fases de la socialización de la persona estigmatizada”, pero en otro momento de su vida “puede llegar a sentir que debería estar por encima del encubrimiento, que si se acepta y respeta a sí mismo no sentirá necesidad de ocultar”³⁶ el atributo construido como estigma. Por tanto, “después de haber aprendido laboriosamente” a encubrirse, la persona puede hacer todo lo posible por revelar voluntariamente y de forma explícita dichos atributos.³⁷



María Celeste Sánchez Sugía (primer plano) y su hermana Gloria Stephanie Sánchez Sugía durante la visita a la instalación didáctica de la exposición sobre afrodescendientes en México y Brasil, en el Museo Nacional de las Culturas del Mundo de la Ciudad de México; previo a dictar la conferencia referida con anterioridad. Fotografía: Cristina Masferrer León, 22 de febrero de 2017.

³⁵ Goffman, *Estigma...*, 121.

³⁶ *Ibidem*, 122.

³⁷ *Idem*.



En este sentido, la aceptación y el gusto que Celeste desarrolló por su cabello fue uno de los aspectos más evidentes cuando esta dimensión latente de su identidad detonó, después de años de haber permanecido oculta por las constantes críticas al respecto, por la vergüenza de que ello despertara cuestionamientos sobre su lugar de origen y le dijeran que ella era de la costa guerrerense, o que la desterraran verbalmente de su propio país diciéndole que es de Cuba, lo que antes le daba “muchísima pena”. No obstante, aceptar su cabello la llevó a decir después: “Ah, sí, soy afromexicana, soy afrodescendiente”, a preguntarse qué implicaba ello, a indagar más sobre lo que su mamá le contaba y a escuchar con atención las historias de sus abuelos maternos. A partir de ello, uno de los cambios más significativos es que ahora, si le dicen que es de Cuba, ya no siente vergüenza y además puede explicar qué es y de dónde viene, entre otras cosas. De acuerdo con Celeste: “Contar esa historia y decir que estoy orgullosa de eso ha ayudado mucho a mi vida” (Celeste Sánchez, entrevista, 2017).

Conocer y poder contar la historia que ahora considera propia le ha permitido reconstruir su memoria individual y apropiarse de la memoria colectiva de las personas afrodescendientes. Como indica Joutard,³⁸ “la función que cumple la memoria colectiva es la afirmación del grupo, la defensa de su existencia y su justificación”. Sin embargo, la recuperación de esta memoria también tiene importantes consecuencias a nivel individual, como lo explica magistralmente Alessandro Portelli:

Contar una historia es levantarse en armas contra la amenaza del tiempo, resistirse al tiempo o dominarlo. Contar una historia preserva al narrador del olvido; una historia construye la identidad del narrador y el legado que dejará al futuro. Para que el narrador se recupere del tiempo y avance en el tiempo, un relato debe conservarse. Esto se aplica tanto a los relatos

individuales como a los colectivos... a los mitos que configuran la identidad del grupo y a los recuerdos personales que configuran al individuo.³⁹

En 2016 Celeste participó activamente para lograr el reconocimiento constitucional de las personas afrodescendientes y afromexicanas en la Ciudad de México, logro que se alcanzó en febrero de 2017. A pesar de dicho reconocimiento, algunas instancias presentaron controversias constitucionales contra la Carta Magna de la Capital, las cuales hicieron peligrar parte de la misma, en particular, el reconocimiento de los derechos de estas personas. Ante dicha situación, diversas organizaciones de la sociedad civil, con el apoyo de la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, elaboraron un *amicus curiae* que, en junio de 2017, Celeste Sánchez y Hugo Arellanes (de la organización Huella Negra) entregaron a la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Además, en estos años también ha participado en foros, encuentros y talleres, a partir de los cuales promueve los derechos de las personas afromexicanas y afrodescendientes de la Ciudad de México.

Comentarios finales

“Contar esa historia” y apropiarse de ella ha permitido a Celeste construir su memoria y su identidad como mujer afromexicana. Al señalar que esta dimensión se había mantenido latente en su identidad y su memoria, busco insistir en que su proceso de autorreconocimiento como afromexicana no fue súbito ni se produjo en un vacío, como emergiendo de la nada, sino que se fundamentó en numerosos aspectos de su experiencia de vida que habían permanecido ocultos por el racismo vivido por su madre, su hermana y por ella misma. Este proceso identitario como mujer afromexicana ocurre precisamente en el marco de las actividades locales derivadas del Decenio Internacional de los Afrodescendientes 2015-2024 declarado por la ONU.

³⁹ Portelli, “Elogio de la grabadora: Gianni Bosio y los orígenes de la historia oral”, 195.

³⁸ Joutard, *Esas voces...*, 295.

Por otro lado, por ningún motivo debemos reducir su identidad a la afrodescendencia. Tal como lo indica Stuart Hall,⁴⁰ es necesario reconocer las múltiples dimensiones de las identidades sociales y que “fuimos contruidos de manera compleja, a través de diferentes categorías, diferentes antagonismos”. En este sentido, es posible afirmar que una de las dimensiones de su identidad se centra en el lugar de nacimiento y residencia: la Ciudad de México; otra se vincula al hecho de ser hija de padres que migraron de Guerrero y Veracruz, de modo que su origen familiar se relaciona con estas entidades; una dimensión significativa de su identidad más tiene que ver con lo académico y lo profesional, construyéndose como universitaria, estudiante de doctorado y científica; sus experiencias también le definen como una persona joven y una mujer independiente que se encuentra en el tránsito hacia la adultez. Además, a pesar de la importancia del espacio donde creció, Iztapalapa, y la colonia donde actualmente reside (Santo Domingo, Coyoacán), en la historia de vida de Celeste estos lugares no parecen tener un peso tan significativo como los otros que se han analizado a lo largo del artículo. Es importante subrayar la manera en que distintas dimensiones de su identidad estuvieron en pugna en diferentes momentos de su vida. Específicamente, su pertenencia a la Ciudad de México se debatía con lo afromexicano como una dimensión enraizada en un lugar diferente al suyo.

El éxito de las acciones en que ha participado son testimonio tangible de la agencia social de esta mujer joven afromexicana, así como del impacto que ella ha tenido en procesos políticos tan relevantes como la formulación de la primera Carta

Magna de la capital del país. Así, los procesos de construcción de la memoria y la identidad afromexicana de una mujer joven de la Ciudad de México han derivado en acciones específicas cuya incidencia no sólo se ve expresada en la Constitución Política referida, sino también en los demás ámbitos donde María Celeste Sánchez Sugía se desenvuelve: con niñas y niños en la estación migratoria; con las personas que asisten a los talleres, conferencias o ponencias que imparte; con los lectores de sus artículos en los que promueve los derechos humanos;⁴¹ con sus compañeros en el laboratorio del Instituto de Fisiología Celular; con su tutor en el doctorado de Ciencias Biomédicas de la Universidad.

Dado que la sociedad está construida espacialmente y los espacios no sólo son construcciones sociales sino también históricas,⁴² es pertinente prestar atención a las maneras en que las acciones de los sujetos coadyuvan a transformar—aunque sea a cuentagotas—las estructuras macrosociales ya que también de ello dependen las transformaciones de los espacios. Como he mostrado en este artículo, la identidad y la memoria se construyen y reconstruyen a partir de tiempos y espacios que se engarzan y transforman de manera compleja y dialéctica. La construcción identitaria y la construcción social del espacio y del lugar se configuran mutuamente, de allí que para analizar los procesos de construcción de identidades étnicas como la afromexicana, así como los mecanismos del racismo que la obstaculizan, sea fundamental examinar los significados del lugar a partir del cual las personas desarrollan sentidos de pertenencia y redes sociales, y las relaciones internas y externas que históricamente han constituido a dicho lugar.

⁴⁰ Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, ed. por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (Popoyán / Lima / Bogotá / Quito: Universidad Javeriana / Instituto de Estudios Peruanos / Universidad Andina Simón Bolívar / Envió Editores, 2010), 327-328.

⁴¹ María Celeste Sánchez Sugía, “Esperanza: el deseo de una niña migrante de reunirse con su familia”, *Mexican Times. PienSA Global Opina Local*, 28 diciembre de 2016; María Celeste Sánchez Sugía, “Catorce años de vigencia de la legislación antidiscriminatoria”, *Mexican Times. PienSA Global Opina Local*, 14 junio de 2017; María Celeste Sánchez Sugía, “Discriminación hacia migrantes haitianos en la frontera norte de México”, *Mexican Times. PienSA Global Opina Local*, 15 de febrero de 2018.

⁴² Massey, *Space...*, 1994, 254.





Retos para el ejercicio de la paternidad-maternidad. El caso de la zona metropolitana de la Ciudad de México

Challenges for Exercising Paternity-Maternity: The Case of the Mexico City Metropolitan Area

José Íñigo Aguilar Medina

Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH / inagdeas@inah.gob.mx

RESUMEN

Hacer familia en el contexto de una gran urbe supone nuevos retos. Este trabajo pretende reconocer y exponer algunas características relacionadas con cómo está ocurriendo el *proceso de reproducción* para así concienciar a las familias y a las instituciones respecto de qué estrategias elegir para fomentar un *efectivo* reemplazo del total social que asegure un mayor bienestar; la intención es que aquellas condicionantes que han propiciado, en los países más desarrollados, que cada vez se postergue más el inicio de la paternidad/maternidad y que la fertilidad haya caído no obstaculicen la sustitución generacional en México. Se aplicó un cuestionario a 476 adultos en la zona metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM); los resultados muestran actitudes y valores que no siempre coinciden con los aceptados en los países desarrollados, pues si bien le dan mayor importancia a contar con un trabajo para decidir tener o no un hijo, resultó que no consideran necesarios factores como terminar de estudiar, contar con una vivienda propia, tener dinero suficiente o no afectar sus carreras profesionales. Además, se proponen acciones para apoyar el inicio de la procreación entre las parejas jóvenes.

Palabras clave: paternidad; maternidad; reproducción social y biológica; zona metropolitana de la Ciudad de México.

ABSTRACT

Forming a family in a contemporary urban city poses new challenges. This work aims to understand some characteristics of how this reproduction process takes place to thus raise awareness among families and institutions in choosing strategies that permit an effective replacement of the total social fact to ensure greater well-being. The aim is to prevent the determining factors that have contributed to postponing the onset of paternity/maternality in the most developed countries and a considerable decline in fertility from hampering the generational replacement. A questionnaire was administered to 476 adults in the ZMCM (Mexico City Metropolitan Area). The results show attitudes and values that do not always coincide with those accepted in developed countries, because although the respondents gave having a job the utmost importance in the decision to have kids, it turned out they consider it unnecessary to finish studying, having their own home, having enough money, and not affecting their careers. This article also proposes actions to support the start of procreation among young couples.

Keywords: paternity; maternity; biological and social reproduction; Mexico City metropolitan area.

Fecha de recepción: 17 de septiembre de 2018

Fecha de aceptación: 31 de enero de 2019

Para los jóvenes, intentar establecer una familia en el actual contexto sociocultural de la zona metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM) conlleva la exigencia de enfrentarse a situaciones inéditas y a valores que no conocieron los miembros que pertenecen al mismo grupo de edad en el que se encuentran sus padres; es decir, las personas de las nuevas generaciones, por la celeridad de los cambios, aún no cuentan con las experimentadas respuestas que toda cultura les va proporcionando por medio del ensayo y del correcto discernimiento y sanción, que distingue entre lo que se considera una conducta asertiva socialmente, que se valora y que se contrapone a la que se determina como errónea y con la cual se hace frente a los desafíos que implica la sobrevivencia de los individuos y de sus sociedades.¹ Los principales retos provienen, por una parte, de las nacientes condiciones que han generado la reproducción del capital financiero y su entorno globalizado, y por otra, de las maneras en que los individuos y las instituciones que los resguardan tratan de sobrevivir en los nuevos contextos económicos, sociales, tecnológicos y culturales que desde los intereses del gran capital se les van imponiendo.²

La característica de la dinámica económica que parece dañar de manera particular a la familia y al proceso de reproducción se manifiesta por el interés de poner en el centro de la preocupación social a la mercancía, a la vez que desplaza de dicho eje al ser humano. Así, propone que la tarea más importante que debe ocupar la vida cotidiana de las personas gire en torno al trabajo que produce mercancías y al consumo de tales, a la vez que se desvalorizan las actividades que tienen que ver con el don y la reciprocidad³

¹ Margaret Mead, *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional* (Barcelona: Gedisa, 1997).

² Max Horkheimer, *Crítica a la razón instrumental* (Buenos Aires: Editorial Sur, 1973), acceso el 3 de mayo de 2019, http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/horkheimerm/esc_frank_horkheoo03.pdf.

³ Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (Buenos Aires: Katz, 2010); Marcel Hénaff, *Le don des Philosophes. Repenser la réciprocité* (París: Seuil, 2012).

y con todo lo que se refiere a los aprendizajes afectivos y emocionales, como son, entre otras actividades: el arte, la estética, la psicología profunda, las humanidades y la religión.

Por lo anterior, en este trabajo se pretende entender y explicar algunas de las características con las que se está dando el *proceso de reproducción* en la ZMCM, de tal manera que se posibilite a la ciencia para que provea a las familias y a las instituciones de diferentes alternativas que los guíen a estar en condiciones de elegir las estrategias que se consideren más pertinentes para conducir la sana regeneración del total social, en los términos que asegure el mayor *bienestar* para todos. Conocer la razón de estos desafíos resulta de vital importancia, ya que la familia es la raíz de la sociedad.⁴

Lo que se busca promover es que las condicionantes del desarrollo económico que han propiciado en los países más adelantados en aquel aspecto que se prolongue el tiempo entre tener un hijo y otro (periodo intergenésico) o que simplemente se suprima el deseo de tener más descendencia, y que el impulso dado entre las parejas se sujete al deseo de minimizar el tiempo total que por la *maternidad* las mujeres deban quedar fuera del mercado laboral y que los hombres se conviertan en padres a edades cada vez más avanzadas no resulten en una dinámica poblacional que incida en la salud de la prole u obstaculice, en nuestra sociedad, la obligatoria sustitución generacional.⁵

Sin duda, los valores no son acciones, pero sí criterios que norman la acción de los individuos que los portan, pero que no los determinan; es decir, los sujetos pueden y, de hecho, actúan tanto en el mismo sentido como en dirección

⁴ Pierpaolo Donati, *La familia como raíz de la sociedad* (Madrid: BAC, 2013).

⁵ Olga Lorena Rojas Martínez, *Paternidad y vida familiar en la Ciudad de México. Un estudio del desempeño masculino en los procesos reproductivos y en la vida doméstica* (México: El Colegio de México, 2008), 13-20.



contraria a los valores que dicen aceptar. Todo ello dentro de un contexto sociocultural que es necesario considerar: la modernidad y la posmodernidad —marcadas por el nihilismo—, definida la última como la acción que comporta el convertir al ser en valor; la modernidad, rodeada de lo nuevo, del progreso y de la superación, y después en la posmodernidad, como “la reducción del ser a valor de cambio”,⁶ como disolución de la categoría de lo nuevo, por tanto, como el fin de la historia. Por consiguiente, se vive en una sociedad globalizada que no “defiende” valores que vayan más allá del valor de cambio, es decir, del valor de la mercancía. En tanto que las personas en su vida cotidiana escriben su propia historia, su propia cotidianidad, con base en valores que pueden proceder del pensamiento nihilista de lo moderno o posmoderno, o de una cosmovisión en el que el ser se signa por los valores universales que prevalecen ante los valores de uso, característicos de la premodernidad.

En este estudio se considera que la paternidad es un binomio constante en el proceso de la reproducción, ya que un varón no puede ser padre si al mismo tiempo una mujer no se convierte en madre. Lo mismo se puede afirmar de la maternidad: requiere por definición de la acción de la paternidad, sobre todo cuando se está analizando la reproducción en la familia. Aquí, por lo general, al hablar de paternidad se utiliza dicho vocablo en términos generales y lo que pretende es decir que los dos, hombre y mujer, la ejercen de manera distinta y complementaria, por lo que en el trabajo por esa voz se hará referencia a las características de la paternidad tanto masculina como femenina. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en otros estudios, se analiza con más cuidado la participación del varón, ya que, entre otros motivos, mientras el ciclo reproductivo de la mujer se sitúa, en términos generales, entre los 12 y los 45 años, es decir, tiene un lapso máximo de 34 años, en el hombre

⁶ Gianni Vattino, *El fin de la modernidad, nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (Barcelona: Gedisa, 1987), 24.

el periodo al menos se duplica y en los estudios sobre la reproducción humana suele quedar al margen la información sobre las condiciones en las que se da su participación.

Para determinar los retos que las nuevas generaciones enfrentan para poder iniciarse en la reproducción se maneja como variable independiente la paternidad, y como dependientes: la edad al tener el primer hijo, por una parte, y por otra, los valores y características de la persona para considerar la reproducción, como son: grupo de edad, nivel y años de estudio, ocupación, tipo de acceso a la vivienda y deseo de tener hijos en el futuro.

La población estudiada

Se optó por un muestreo al azar, se aplicaron 476 cuestionarios válidos, entre los días que van del 21 de abril al 7 de mayo de 2017,⁷ a personas que al momento de la entrevista declararon que contaban con 18 años o más de edad y que habitaban en la ZMCM, ya sea en alguna de las 16 alcaldías de la Ciudad de México⁸ o en 17 de los 35 municipios conurbados del Estado de México.⁹ El total de la población de dicha área de la ZMCM

⁷ Agradezco a las siguientes personas, estudiantes de la carrera de Trabajo Social en la Universidad Autónoma de México, su colaboración en la aplicación de los cuestionarios, así como sus valiosos comentarios y observaciones para el diseño del instrumento (sin embargo, las deficiencias y errores sólo son atribuibles al autor de este trabajo): Brenda Aguilar Galindo, Paulo Aldahir Becerril García, Martha Laura Briseño Medina, Diana Calvillo González, Guadalupe Corina Cervantes Zaragoza, Hugo Javier Dávila Pacheco, Luz María Espinosa Peña, Magaly Fuentes de la Paz, Laura Angélica Hernández Sedano, Enrique Uriel Izquierdo Pascual, Alitza León Aguiar, Pamela Ivonne López Escobar, Ismael Luna Martínez, Monserrat Mendoza Velasco, Sergio Esteban Moreno Villanueva, Brenda Abigail Pérez Coquis, Avril Estefanía Pineda Bernal, Julio César Retana García, Cinthia Robles Urbina, Andrea Margarita Rodríguez Bolaños, Sandra Salcedo Ortega, María de los Ángeles Sánchez Lagunes, Paola Sánchez Pichardo, Karina Vázquez Delfín y Claudia Vázquez Morales.

⁸ Álvaro Obregón, Azcapotzalco, Benito Juárez, Coyoacán, Cuajimalpa de Morelos, Cuauhtémoc, Gustavo A. Madero, Iztacalco, Iztapalapa, Magdalena Contreras, Miguel Hidalgo, Milpa Alta, Tláhuac, Tlalpan, Venustiano Carranza y Xochimilco.

⁹ Atizapán de Zaragoza, Chalco, Chimalhuacán, Cuautitlán, Cuautitlán Izcalli, Ecatepec, Huixquilucan, Ixtapalapa, Los Reyes la Paz, Naucalpan, Nezahualcóyotl, Nicolás Romero, Tecámac, Tlalnepantla, Tultitlán, Valle de Chalco y Zumpango.

era, para 2010, de 16.9 millones de habitantes, por lo que el margen de error máximo se sitúa en 4.5%.

Del total de los cuestionados, 214 son hombres, que corresponde al 45% de la muestra, y 262 son mujeres, 55% de las personas consultadas. La población que compone la muestra de estudio vive repartida en 191 colonias de la Ciudad de México o en 55 de las del Estado de México, lo que significa que se consultaron a 476 personas que habitan en 246 diferentes colonias de la ZMCM.

Las características sociodemográficas de la población entrevistada que se analizarán se refieren a la edad, el sexo, el grupo de edad, la preparación escolar con la que cuentan, la relación entre grupo de edad y escolaridad, religión y escolaridad, estado civil y grupo de edad y, por último, seguridad social y grupo de edad. Todo ello con la intención de establecer cuáles de dichas condicionantes favorecen o frenan el que se presente el binomio maternidad/paternidad.

Al agrupar por rango de edad a las personas que conformaron la muestra, se observa que los jóvenes de entre 18 y 29 años de edad representan el 47.1% del total, o sea, 224 individuos; al grupo de adultos, de 30 a 59 años, pertenece el 41.6%, 198 sujetos, y al de los ancianos de 60

años y más, el 11.3% de los interrogados, es decir, 54 personas. Es relevante señalar que sólo en este grupo de edad se entrevistaron a más hombres, 53.7%, que a mujeres, 46.3%. (figuras 1 y 2).

La preparación escolar de los consultados es variada; encontramos dos personas que no asistieron a la escuela y que pertenecen al grupo de edad de los ancianos, y, en contraparte, hallamos nueve que han estudiado algún posgrado (figura 3). Los jóvenes muestran que en mayor proporción, 9 de cada 10, han tenido acceso a los niveles de preparatoria, de las carreras técnicas y de la licenciatura; por su parte, los adultos se reparten en bloques relativamente homogéneos, que comprenden a poco más de una quinta parte de ellos en cada caso, en los estudios de secundaria, preparatoria, carrera técnica y licenciatura, y aquí también se registran los nueve casos que señalaron tener estudios de posgrado. Entre las personas de la tercera edad se registra una menor instrucción escolar, pues se tiene a las dos personas que no asistieron a la escuela, al mayor grupo de los que sólo cursaron la primaria (dos cuartas partes del conjunto) o la secundaria (casi a un tercio del total de ellos) y sólo a algunos que cuentan con saberes de preparatoria o de licenciatura.

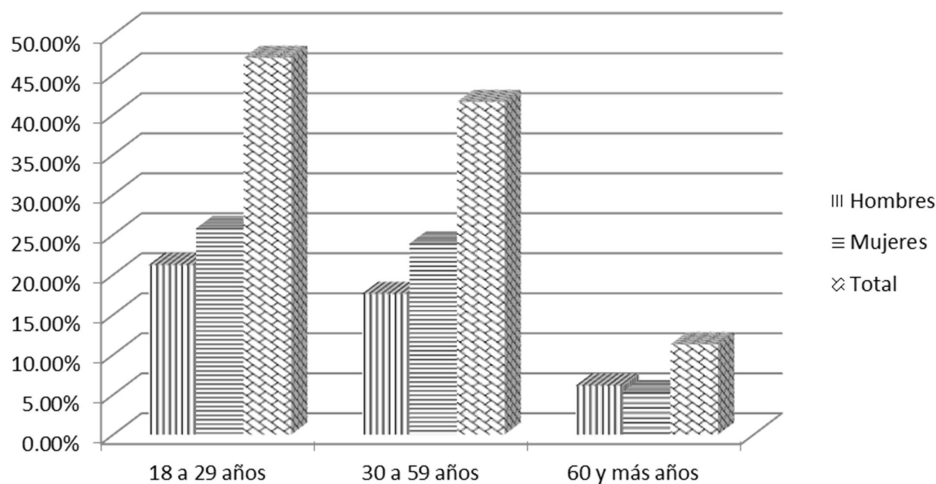


Figura 1. Distribución de los entrevistados según sexo y grupo de edad.



		Grupo de edad			Total	
		18 a 29 años	30 a 59 años	60 y más años		
Sexo	Hombre	Recuento	101	84	29	214
		% dentro de sexo	47.2 %	39.3 %	13.6 %	100.0 %
		% dentro de grupo de edad	45.1 %	42.4 %	53.7 %	45.0 %
		% del total	21.2 %	17.6 %	6.1 %	45.0 %
Sexo	Mujer	Recuento	123	114	25	262
		% dentro de sexo	46.9 %	43.5 %	9.5 %	100.0 %
		% dentro de grupo de edad	54.9 %	57.6 %	46.3 %	55.0 %
		% del total	25.8 %	23.9 %	5.3 %	55.0 %
Total		Recuento	224	198	54	476
		% dentro de sexo	47.1 %	41.6 %	11.3 %	100.0 %
		% dentro de grupo de edad	100.0 %	100.0 %	100.0 %	100.0 %
		% del total	47.1 %	41.6 %	11.3 %	100.0 %

Figura 2. Distribución de los entrevistados, agrupados en función de sexo y grupo de edad.

		Grupo de edad			Total	
		18 a 29 años	30 a 59 años	60 y más años		
No estudió		Recuento	0	0	2	2
		% dentro de escolaridad	0.0 %	0.0 %	100.0 %	100.0 %
		% dentro de grupo de edad	0.0 %	0.0 %	3.7 %	0.4 %
		% del total	0.0 %	0.0 %	0.4 %	0.4 %
Primaria		Recuento	0	13	22	35
		% dentro de escolaridad	0.0 %	37.1 %	62.9 %	100.0 %
		% dentro de grupo de edad	0.0 %	6.6 %	40.7 %	7.4 %
		% del total	0.0 %	2.7 %	4.6 %	7.4 %
Secundaria		Recuento	18	41	17	76
		% dentro de escolaridad	23.7 %	53.9 %	22.4 %	100.0 %
		% dentro de grupo de edad	8.0 %	20.7 %	31.5 %	16.0 %
		% del total	3.8 %	8.6 %	3.6 %	16.0 %
Preparatoria o vocacional		Recuento	65	48	3	116
		% dentro de escolaridad	56.0 %	41.4 %	2.6 %	100.0 %
		% dentro de grupo de edad	29.0 %	24.2 %	5.6 %	24.4 %
		% del total	13.7 %	10.1 %	0.6 %	24.4 %
Técnica		Recuento	30	41	6	77
		% dentro de escolaridad	39.0 %	53.2 %	7.8 %	100.0 %
		% dentro de grupo de edad	13.4 %	20.7 %	11.1 %	16.2 %
		% del total	6.3 %	8.6 %	1.3 %	16.2 %
Licenciatura		Recuento	110	47	4	161
		% dentro de escolaridad	68.3 %	29.2 %	2.5 %	100.0 %
		% dentro de grupo de edad	49.1 %	23.7 %	7.4 %	33.8 %
		% del total	23.1 %	9.9 %	0.8 %	33.8 %
Maestría		Recuento	1	0	0	8
		% dentro de escolaridad	12.5 %	87.5 %	0.0 %	100.0 %
		% dentro de grupo de edad	0.4 %	3.5 %	0.0 %	1.7 %
		% del total	0.2 %	1.5 %	0.0 %	1.7 %
Doctorado		Recuento	0	0	0	1
		% dentro de escolaridad	0.0 %	100.0 %	0.0 %	100.0 %
		% dentro de grupo de edad	0.0 %	0.5 %	0.0 %	0.2 %
		% del total	0.0 %	0.2 %	0.0 %	0.2 %
Total		Recuento	224	198	54	476
		% dentro de escolaridad	47.1 %	41.6 %	11.3 %	100.0 %
		% dentro de grupo de edad	100.0 %	100.0 %	100.0 %	100.0 %
		% del total	47.1 %	41.6 %	11.3 %	100.0 %

Figura 3. Nivel escolar alcanzado según el grupo de edad.

Al relacionar el grupo de edad con sólo dos indicadores, compuestos de la siguiente manera: en el primero se incluyen a los que no estudiaron o sólo cursaron algún ciclo de la educación primaria o secundaria y en el segundo indicador se colocan a quienes pudieron estudiar algún año después de la secundaria, se observa una muy clara correlación estadística, que indica que a mayor rango de edad de los entrevistados, menor es el número de ciclos que transcurrieron en la escuela y que, en tanto es más joven el conjunto, se corresponde con una mayor instrucción escolar de las personas que lo integran. Lo cual habla de la importancia que ha adquirido la instrucción escolarizada para la población urbana en los últimos decenios.

Entre las peculiaridades que presenta la población seleccionada, sobresale el dato relativo a la religión a la que se adscriben los consultados; en su gran mayoría pertenecen al cristianismo, 82.4%, de los que 63.9% son católicos y 18.5% se dicen evangélicos o simplemente cristianos (figura 4). Los que expresaron no tener un cre-

do religioso integran un grupo que constituye 16.4% del total, y quienes profesan otras religiones sólo representan al 1.2 por ciento. Al analizar la distribución religiosa de los grupos de edad que se muestran en la figura 4, se puede asumir la impresión de que existe cierta correlación entre la generación a la que se pertenece con el tipo de práctica religiosa que se dijo profesar; pero al realizar la prueba de chi cuadrada se puede comprobar que sí existe una relación estadística entre ambos indicadores, ya que se ha obtenido el dato de que chi cuadrada es menor a 0.05. Esa tendencia plantea la siguiente relación: a menor edad se tiene una mayor preferencia que en los otros grupos por no tener religión, 25.4%, en tanto que a mayor edad se prefiere tener una religión y se opta en mayor medida por la católica, lo que sucede tanto en el grupo intermedio, 65.2%, como en el de la tercera edad, con el 83.3% de los consultados. Aun cuando se suele considerar que existe una conexión entre el sexo y la religiosidad, en el caso de la muestra obtenida no se observa estadísticamente que las personas estu-

		Grupo de edad			Total
		18 a 29 años	30 a 59 años	60 y más años	
No tiene	Recuento	57	20	1	78
	% dentro de religión	73.1 %	25.6 %	1.3 %	100.0 %
	% dentro de grupo de edad	25.4 %	10.1 %	1.9 %	16.4 %
	% del total	12.0 %	4.2 %	0.2 %	16.4 %
Católica	Recuento	130	129	45	304
	% dentro de religión	42.8 %	42.4 %	14.8 %	100.0 %
	% dentro de grupo de edad	58.0 %	65.2 %	83.3 %	63.9 %
	% del total	27.3 %	27.1 %	9.5 %	63.9 %
Evangélica	Recuento	34	47	7	88
	% dentro de religión	38.6%	53.4 %	8.0 %	100.0 %
	% dentro de grupo de edad	15.2 %	23.7 %	13.0 %	18.5 %
	% del total	7.1 %	9.9 %	1.5 %	18.5 %
Otra	Recuento	2	0	0	2
	% dentro de religión	100.0 %	0.0 %	0.0 %	100.0 %
	% dentro de grupo de edad	0.9 %	0.0 %	0.0 %	0.4 %
	% del total	0.4 %	0.0 %	0.0 %	0.4 %
Testigo de Jehová	Recuento	1	2	1	4
	% dentro de religión	25.0 %	50.0 %	25.0 %	100.0 %
	% dentro de grupo de edad	0.4 %	1.0 %	1.9 %	0.8 %
	% del total	0.2 %	0.4 %	0.2 %	0.8 %
Total	Recuento	224	198	54	476
	% dentro de religión	47.1 %	41.6 %	11.3 %	100.0 %
	% dentro de grupo de edad	100.0 %	100.0 %	100.0 %	100.0 %
	% del total	47.1 %	41.6 %	11.3 %	100.0 %

Figura 4. Religión profesada según el grupo de edad.



diadas determinen su inscripción de tal manera, sino que se encontró que el grupo de edad tiene un mayor peso en la decisión de adscribirse o no a una religión, que la que se observó al analizar la información según el sexo de los entrevistados; así, la afiliación religiosa está vinculada a la edad de los interrogados, pero dicha tendencia de identificación no existe a partir del sexo del informante, aunque sí se advierte una conexión cuando de la práctica se trata, ya que las mujeres suelen concurrir con mayor frecuencia a las actividades religiosas que los varones, en especial en el caso de los católicos.

La propuesta anterior sobre la dependencia entre los indicadores relativos al grupo de edad y a la religión se confirma al agrupar las respuestas en tres rubros: no tiene religión, católica y otra religión. De dicha manera se puede observar que existe una correlación inversa entre el no tener una religión y el profesar la católica según la longevidad de los consultados, ya que en los

grupos de edad más jóvenes aumenta la opción de no tener religión, mientras que el profesar la católica se incrementa según el grupo etario; en tanto que la opción de otras religiones no reacciona ante la variable de la edad (el nivel de significación es de $X^2(4) = 31.759$, $p < 0.05$).

Respecto del estado civil de la población estudiada (figura 5), se tiene la esperada distribución que predomina en el estado civil del grupo de edad al que pertenecen los jóvenes, pues el 69.6% se encuentran solteros, poco más de una décima parte se han casado, 13.4%; ellos, sumados al 17% de los que viven en unión libre, da como resultado que poco menos de un tercio de los jóvenes ya han establecido una relación de pareja, 30.4%, y llama la atención que quienes no han formalizado su relación, es decir, contrayendo matrimonio, suman un porcentaje mayor en comparación a los que declararon haberlo hecho. Entre ese grupo no se registró ningún caso de separación, de divorcio o de viudez.

		Grupo de edad			Total
		18 a 29 años	30 a 59 años	60 y más años	
Soltero	Recuento	156		3	191
	% dentro de estado civil	81.7 %	16.8 %	1.6 %	100.0 %
	% dentro de grupo de edad	69.6 %	16.2 %	5.6 %	40.1 %
	% del total	32.8 %	6.7 %	0.6 %	40.1 %
Casado	Recuento	30	107	36	173
	% dentro de estado civil	17.3 %	61.8 %	20.8 %	100.0 %
	% dentro de grupo de edad	13.4 %	54.0 %	66.7 %	36.3 %
	% del total	6.3 %	22.5 %	7.6 %	36.3 %
Unión libre	Recuento	38	38	1	77
	% dentro de estado civil	49.4 %	49.4 %	1.3 %	100.0 %
	% dentro de grupo de edad	17.0 %	19.2 %	1.9 %	16.2 %
	% del total	8.0 %	8.0 %	0.2 %	16.2 %
Separado o divorciado	Recuento	0	21	5	26
	% dentro de estado civil	0.0 %	80.8 %	19.2 %	100.0 %
	% dentro de grupo de edad	0.0 %	10.6 %	9.3 %	5.5 %
	% del total	0.0 %	4.4 %	1.1 %	5.5 %
Viudo	Recuento	0	0	9	9
	% dentro de estado civil	0.0 %	0.0 %	100.0 %	100.0 %
	% dentro de grupo de edad	0.0 %	0.0 %	16.7 %	1.9 %
	% del total	0.0 %	0.0 %	1.9 %	1.9 %
Total	Recuento	224	198	54	476
	% dentro de estado civil	47.1 %	41.6 %	11.3 %	100.0 %
	% dentro de grupo de edad	100.0 %	100.0 %	100.0 %	100.0 %
	% del total	47.1 %	41.6 %	11.3 %	100.0 %

Figura 5. Estado civil según el grupo de edad.

Los adultos de 30 a 59 años, en su mayoría, 73.2%, viven con su pareja, pero a diferencia del grupo anterior, los casados constituyen poco más de la mitad, 54%, de los agrupados en este rubro; en tanto que los que están en unión libre no llegan a la quinta parte, 19.2%, de lo que se deduce que muestran un mayor interés por formalizar su relación, en comparación con la tendencia que practican los jóvenes; el porcentaje de solteros es mucho menor, 16.8%, y en este grupo ya se registran separaciones y divorcios, por lo que poco más de la décima parte de ellos se encuentra en esta situación, 10.6%. Cabe señalar que no se registró ningún caso de viudez entre los integrantes de este grupo de edad, lo que recuerda que la esperanza de vida al nacer, en la ZMCM, se encuentra ya muy por encima de la edad que tienen los adultos de este grupo.¹⁰

El comportamiento del grupo de los ancianos muestra características bastante diferentes de los conjuntos anteriores. Los casados constituyen poco más de dos tercios del total, 66.7%, en tanto que quienes viven en unión libre representan tan sólo al 1.9%; los separados o divorciados suman un porcentaje menor que en el grupo anterior, 9.3%; los solteros son también pocos, 5.6%, y el grupo de viudos congrega a poco más de uno y medio de cada diez de los adultos mayores, 16.7%.

En resumen, los jóvenes permanecen en su mayoría solteros; cuando viven en pareja, se inclinan un poco más por la unión libre que por el matrimonio y no se registraron entre ellos ni separaciones ni viudez, aunque no hay que olvidar que la unión libre conlleva que no exista la

posibilidad de aplicar y registrar el concepto de la separación. Los adultos en general se encuentran en una relación de pareja, en su mayoría casados y en menor proporción en unión libre, y no se registran casos de viudez, pero sí de ruptura. Los viejos registran el porcentaje más alto en cuanto a una relación de pareja formal y de viudez, y se cuentan algunos que se han separado y a otros que permanecen solteros. Por todo lo anterior se puede sostener que a cada etapa le corresponde un estado civil, que gira entorno a la triada, soltería-matrimonio-viudez, acorde con el grupo de edad jóvenes-adultos-ancianos, y que la unión libre y el divorcio son ahora más comunes que lo que las estadísticas sobre nupcialidad señalaban en las décadas pasadas, y la primera tiene una mayor incidencia entre los jóvenes y la segunda entre los adultos, de tal manera que se va ajustando una nueva triada que habla del siguiente estado: unión libre-separación-matrimonio, según sea el grupo etario al que pertenezca el entrevistado.¹¹

Por lo que respecta al acceso y al tipo de seguridad social de los interrogados, llama la atención que poco más de una cuarta parte de ellos no cuenten con un sistema que les pueda ofrecer dicho servicio, 26.1%. Mientras que las tres cuartas partes restantes sí cuentan con dicha seguridad; ellos son derechohabientes agrupados de la siguiente manera: el 42.2% en el seguro social, el 13.2% en la institución de seguridad social destinada a los trabajadores del Estado, el 14.7% en el servicio ofrecido por el Seguro Popular, el 1.5% en el destinado para los miembros de las fuerzas armadas, y el 2.3% en alguna institución privada (figura 6).

¹⁰ El promedio de la esperanza de vida en México al nacer es de 75.2 años. Inegi, “Esperanza de vida”, acceso el 3 de mayo de 2018, <http://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/esperanza.aspx?tema=P>.

¹¹ INEGI, “Estadísticas a propósito del... 14 de febrero, matrimonios y divorcios en México”, 10 de febrero de 2017, acceso el 14 de septiembre de 2017, https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2017/matrimonios2017_Nal.pdf. N. del ed.: El INEGI actualiza los datos periódicamente; a inicios de 2019 se renovó el documento, los datos estadísticos más recientes se publicaron en febrero de 2019 y puede accederse a ellos a través del siguiente vínculo: https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2019/matrimonios2019_Nal.pdf.



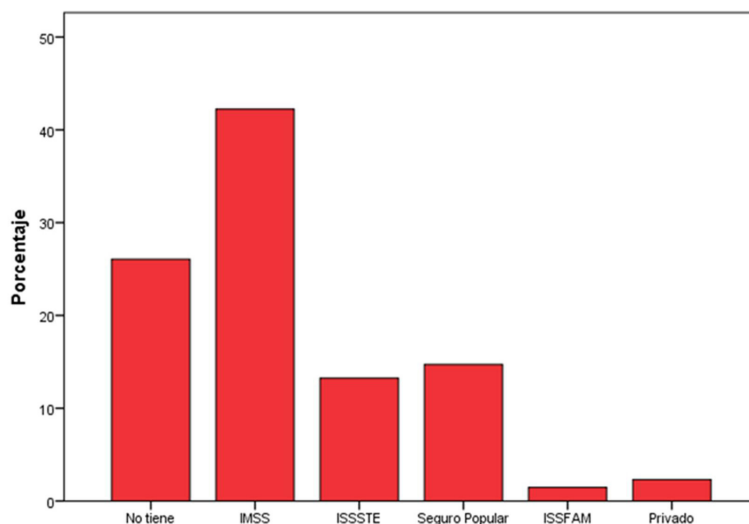


Figura 6. Tipos de seguridad social.

Lo anterior nos indica que, si bien se cuenta con mejores condiciones sociales, las cuales han permitido que las nuevas generaciones tengan un acceso amplio a la instrucción escolar y la posibilidad de que un número mayor de personas pueda cursar estudios de licenciatura, esos cambios no han sucedido con el mismo ritmo y amplitud con respecto de la seguridad social, y lo más grave es que son las generaciones jóvenes las que presentan, en proporción, el menor nivel de acceso. Del 26.1% del total de los consultados que no tienen seguridad social, se observa que en el grupo de jóvenes se deja sin protección al

26.8% del total, mientras que en el de los adultos es un poco mayor el número de desprotegidos, situación que se explica al considerar que, por un lado, los jóvenes de algunas universidades públicas cuentan con seguro social aunque no trabajan, y por el otro, que el alto índice de desempleo y de empleo informal que afecta a nuestra sociedad impide que un porcentaje importante de adultos puedan beneficiarse de las prestaciones que otorga la seguridad social; así, el 27.3% de ellos no tienen acceso a dicho servicio y en el grupo de ancianos la proporción sin protección corresponde al 18.5% (figura 7). En

		Seguridad social		Total
		Sí	No	
18 a 29 años	Recuento	164	60	224
	% dentro de grupo de edad	73.2%	26.8%	100.0%
	% dentro de seguridad social	46.6%	48.4%	47.1%
	% del total	34.5%	12.6%	47.1%
Grupo de edad 30 a 59 años	Recuento	144	54	198
	% dentro de grupo de edad	72.7%	27.3%	100.0%
	% dentro de seguridad social	40.9%	43.5%	41.6%
	% del total	30.3%	11.3%	41.6%
60 y más años	Recuento	44	10	54
	% dentro de grupo de edad	81.5%	18.5%	100.0%
	% dentro de seguridad social	12.5%	8.1%	11.3%
	% del total	9.2%	2.1%	11.3%
Total	Recuento	352	124	476
	% dentro de grupo de edad	73.9%	26.1%	100.0%
	% dentro de seguridad social	100.0%	100.0%	100.0%
	% del total	73.9%	26.1%	100.0%

Figura 7. Seguridad social según grupo de edad.

otros términos, ello significa que de cada 100 personas que no cuentan con un servicio de seguridad social en la ZMCM, 48 son jóvenes, poco más de 43 son adultos y apenas 8 son ancianos, lo cual contrasta con las cifras y la tendencia de crecimiento que muestra el nivel de la instrucción escolar y hace evidente el retraso social presente en la zona metropolitana, en esta área que es tan importante para el bienestar, cuidado y protección de la población, en especial de las nuevas generaciones.

Así, de cada 100 personas que se encuentran dentro de los grupos de edad señalados, 24.5 son estudiantes, 5 más estudian y trabajan, 59.5 trabajan y reciben su paga de otra persona o empresa, 8 se ocupan en las tareas del hogar, 2.9 están jubilados y 0.2 de ellos declararon encontrarse desempleados.

La maternidad-paternidad

Las condicionantes del tipo de avance económico que se ha dado en los países desarrollados han tenido una alta incidencia en las características con las que se comporta la fecundidad de la población en dichas sociedades. Así, se ha observado una tendencia al aumento en la edad que los padres tienen antes de concebir a su primer hijo; a esperar más tiempo antes de tener un segundo; al deseo de ya no tener otro después del primero o segundo hijo; a minimizar el tiempo total que, por la maternidad o paternidad, la pareja debe descuidar su papel en el mercado laboral y a dar mayor importancia al bienestar económico que al deseo de iniciarse en las tareas que conlleva la reproducción y acceder a la maternidad/paternidad.¹² Lo anterior ha originado que en los países de Europa —excepto Francia—,¹³ en Canadá, Estados Unidos, China, Japón, Australia, Nicaragua, El Salvador, Costa Rica,

¹² Michael Eisenberg, “Fathers of American newborns keep getting older”, *Stanford Medicina* (30 de agosto de 2017), acceso el 3 de mayo de 2019, <https://med.stanford.edu/news/all-news/2017/08/fathers-of-american-newborns-keep-getting-older.html>.

¹³ Francia mantiene la tasa de fertilidad más alta entre los países europeos: 2.08 hijos por mujer.

Uruguay, Brasil y Cuba, entre otros, no estén siendo capaces de mantener una fecundidad que registre al menos 2.1 hijos por mujer, tasa mínima que asegura el reemplazo poblacional; es decir, que el monto de la población total al menos se mantendrá en el mismo nivel. En el caso de México, para 2015, se registró una tasa de 2.3 hijos por mujer, pero las cifras por entidad federativa varían entre sí; por ejemplo, el estado de Chiapas tiene una tasa de 3, mientras que el Estado de México reporta una de 2.1, y en la Ciudad de México, de 1.8,¹⁴ muy semejante a la que se da en los países de mayor desarrollo e insuficiente para permitir el remplazo de la población.

A continuación se presentan los valores que las personas que integraron la muestra de este estudio señalaron como los que consideran más aceptables y, al mismo tiempo, algunos de los comportamientos que han seguido en el devenir de su vida cotidiana. De tal manera que se presente, con datos, la imagen que los entrevistados proyectan sobre el comportamiento respecto de su fecundidad, para así poder evaluar qué tan cerca nos encontramos, como sociedad, de las prácticas que se dan en los países desarrollados y cómo ello y de qué manera puede incidir en el proceso de la reproducción y del necesario reemplazo poblacional en nuestra sociedad, la que de ninguna manera ha alcanzado aún el nivel de vida del que disfrutaban dichos países, pero que muestra ya una clara tendencia a la progresiva disminución del número de hijos por mujer.

Edad de los padres al tener el primer hijo

La edad promedio en que los interrogados han tenido su primer hijo es de 24.6 años; para los varones, la media alcanza la cifra de 25.05, y para las mujeres es de 24.2 años, con una diferencia entre ambos de un año siete meses y medio. El rango de edad que presentan los varones al tener a su

¹⁴ INEGI e Inmujeres, “Mujeres y hombres en México 2016” (2016), acceso el 3 de mayo de 2019, http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/MHM_2016.pdf.



primer hijo comprende de los 14 a los 52 años, en tanto que entre las mujeres cuestionadas va de los 15 a los 42; en el ámbito nacional, la media de edad entre las mujeres cuando tienen a su primer hijo era, en 2014, de 21.1.¹⁵ En México no se tienen los datos estadísticos que señalen las características con las que se da entre los hombres el inicio de su paternidad, tan sólo se tiene registros de la edad en la que contraen nupcias.¹⁶

En tanto que la media de edad de las personas consultadas, respecto de cuándo han tenido al último de sus hijos, en la que se incluye a todos los que tienen uno o más, es de 30.2 años; en las mujeres, de 29.1 años, y en los hombres, de 31.5 años. Lo que significa que la *media* de edad que se registra entre el primer y el último hijo que han tenido los interrogados se incrementa en 5.6 años, el mismo ensanchamiento ocurre en la diferencia en la edad de cada uno de los padres, que se eleva de 8 meses cuando tienen al primer hijo a 2.4 años cuando nace el último. Lo cual puede indicar que ahora los jóvenes eligen a la pareja entre las personas con las que tienen una menor diferencia en años cumplidos.

Pero si comparamos el promedio de edad que reportaron los entrevistados al tener a su primer hijo respecto del que presentan los varones en Estados Unidos, resulta que es menor en 5.86 años, pues ellos tienen a su primer hijo, en promedio, a los 30.9 años. Por tanto si, en

general, los habitantes de la ZMCM se comportan de la misma manera que lo descubierto en la muestra de este estudio, se podría afirmar que se sitúan un poco más alejados de algunas de las consecuencias negativas descritas por Michael Eisenberg, de la Universidad de Stanford, en su estudio sobre las características sociodemográficas y sanitarias de la paternidad en varones en Estados Unidos,¹⁷ en el que considera que el aumento en la edad en la que el hombre es padre puede afectar la salud de los hijos, pues cada año el varón adquiere, en promedio, dos nuevas mutaciones en su esperma, y ha encontrado correlación entre la paternidad a mayor edad y el aumento en las tasas de autismo, de esquizofrenia y de anomalías cromosómicas, así como de algunos cánceres pediátricos y de enfermedades genéticas en la prole.

Por ello es importante llamar la atención acerca de la necesidad de conocer los rangos de edad que tienen los varones cuando se convierten en padres y las razones por las que lo hacen hasta ese tiempo, ya que la salud de la prole está relacionada con esa variable; por lo tanto, si la edad del padre incide en la salud de la prole, entonces dicha condición se convierte en un asunto de salud pública. Si bien en México no tenemos aún un estudio tan amplio como el realizado en la Universidad de Stanford, que comprende el análisis de los 168 867 480 nacimientos que se dieron durante un lapso de 44 años en dicho país, de 1972 a 2015, podemos aprovechar aquellos resultados, uno de los cuales indica que existe una relación que afecta la salud de los hijos, en la misma proporción a la edad que tiene el padre al momento del nacimiento de su hijo.

Las cuestiones a despejar para conocer la influencia que la edad de los padres puede tener en la salud de los hijos son las condicionantes socioculturales que determinan que la edad en la que los hombres y las mujeres se convierten en padres esté aumentando. Pero el problema se

¹⁵ INEGI, “Estadísticas a propósito del día de la madre”, 8 de mayo de 2017, acceso el 22 de septiembre de 2017, https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2017/matrimonios2017_Nal.pdf. N. del ed.: El Inegi actualiza los datos periódicamente; al cierre de esta edición es posible recuperar la información, actualizada a mayo de 2019, de: https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2019/madre2019_Nal.pdf, consultada el 13 de mayo de 2019.

¹⁶ Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública (CESOP), *En contexto: padres de familia en México*, No. 64, junio de 2016, Cámara de Diputados, LXIII Legislatura, acceso el 3 de mayo de 2019, https://www.google.com.mx/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=5&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwjnu_XjybnWAhVibSYKHdRgDcUQFghDMAQ&url=http%3A%2F%2Fwww5.diputados.gob.mx%2Findex.php%2Fesl%2Fcontent%2Fdownload%2F45169%2F225204%2Ffile%2FCE-SOP-IL-14-EC64PadresDe.

¹⁷ Eisenberg, “Fathers of American newborns keep getting older”.

complica por el largo periodo —que comprende décadas— en que los varones pueden ser padres; así, en el lapso de 44 años revisado por Eisenberg, de 1972 a 2015, descubrió que el padre más joven tenía 11 años de edad y el de más longevidad contaba con 88. Lo cual nos deja un periodo de 78 años para el ciclo reproductivo del varón; esto, sin duda, contrasta con los 35 años en promedio durante los que la mujer es fértil, ya que su estación reproductiva, también en promedio, se sitúa entre los 12 y los 45 años de edad. Y con los amplios conocimientos que se tienen sobre el impacto en la salud de los niños, según sea el rango de edad en que se sitúan ellas al momento de convertirse en madres.

Valores para considerar la reproducción

Una vez que se ha descrito el promedio de edad en el que se da el inicio y el término de la ma-

ternidad-paternidad de los cuestionados, y que se planteó el impacto que puede representar en la salud de las nuevas generaciones la edad de los padres al momento de la concepción, a continuación se analizarán algunos de los valores que manifiestan los cuestionados respecto de aquello que consideran necesario para que una pareja se decida a tener a su primer hijo o para incluir, si el interrogado ya lo tiene, a otro más.

La muestra está constituida en su mayoría por personas que sostienen al menos a un hijo, 56.5%, mientras que el resto, 43.5% aún no los tienen. Al analizar los datos por sexo, se tiene un mayor porcentaje de mujeres que ya han sido madres, 57.6%, frente a las que no lo han sido, 42.4%. En tanto que entre los varones el rango de la diferencia entre los porcentajes de unos, 55.1%, y otros, 44.9%, es un tercio menor, 15.2 entre ellas y 10.2 en ellos (figura 8).

		Sexo		Total
		Hombre	Mujer	
No tiene	Recuento	96	111	207
	% dentro de tiene hijo	46.4 %	53.6 %	100.0 %
	% dentro de sexo	44.9 %	42.4 %	43.5 %
	% del total	20.2 %	23.3 %	43.5 %
Sí tiene	Recuento	118	151	269
	% dentro de tiene hijo	43.9 %	56.1 %	100.0 %
	% dentro de sexo	55.1 %	57.6 %	56.5 %
	% del total	24.8 %	31.7 %	56.5 %
Total	Recuento	214	262	476
	% dentro de tiene hijo	45.0 %	55.0 %	100.0 %
	% dentro de sexo	100.0 %	100.0 %	100.0 %
	% del total	45.0 %	55.0 %	100.0 %

Figura 8. Sexo agrupado en función de si ya tienen hijos.

Juventud y paternidad

Ya que el tema de la edad de la pareja al ser padres es una de las variables a considerar en este análisis, se preguntó a las personas encuestadas si consideraban que para tener un hijo es necesario estar jóvenes (figura 9). Los resultados muestran una clara correlación entre las respuestas que dieron aquellos que aún no eran padres al momento de contestar (quienes mayoritariamente se mostraron en desacuerdo) y aquellos que ya lo eran, estos últimos estuvieron de acuerdo en la proposición. El porcentaje de los no padres tiene las siguientes cifras: 30%

de acuerdo por 65.7% en desacuerdo, mientras que el 4.3% no sabe qué contestar. Los datos de los padres indican que el 43.9% está de acuerdo y 51.7% en desacuerdo, y los que no saben guardan una proporción semejante a los del primer subgrupo, con el 4.5 por ciento. Esta respuesta se puede estimar a partir del hecho de que los padres conocen mejor sobre el tema de las condiciones que se requieren para llevar a buen término el embarazo y la crianza. En tanto que no se encontró correlación entre estar de acuerdo con que es necesario estar jóvenes y el sexo de la persona que responde.



		Tiene hijo		Total
		No tiene	Sí tiene	
De acuerdo	Recuento	62	118	180
	% dentro de estar jóvenes	34.4 %	65.6 %	100.0 %
	% dentro de tiene hijo	30.0 %	43.9 %	37.8 %
	% del total	13.0 %	24.8 %	37.8 %
En desacuerdo	Recuento	136	139	275
	% dentro de estar jóvenes	49.5 %	50.5 %	100.0 %
	% dentro de tiene hijo	65.7 %	51.7 %	57.8 %
	% del total	28.6 %	29.2 %	57.8 %
No sabe	Recuento	9	12	21
	% dentro de estar jóvenes	42.9 %	57.1 %	100.0 %
	% dentro de tiene hijo	4.3 %	4.5 %	4.4 %
	% del total	1.9 %	2.5 %	4.4 %
Total	Recuento	207	269	476
	% dentro de estar jóvenes	43.5 %	56.5 %	100.0 %
	% dentro de tiene hijo	100.0 %	100.0 %	100.0 %
	% del total	43.5 %	56.5 %	100.0 %

Figura 9. Para tener un hijo es necesario estar jóvenes, agrupado en función de si tiene o no hijo.

Para el análisis del tema de este trabajo es necesario considerar que en la literatura médica es común encontrar que la edad en que las condiciones de salud de la mujer son mejores para el embarazo y la crianza se encuentran comprendidas en el lapso que va de los 20 a los 35 años de edad,¹⁸ y que, en comparación, casi nada se dice sobre la edad del padre, entre otras razones, como ya se indicó, por la falta de estudios, como el ya señalado de la Universidad de Stanford. Pero sí es posible encontrar investigaciones que han avalado la hipótesis que indica, por ejemplo, que el aumento de daños en los espermatozoides de los hombres de entre 36 y 57 años, en el caso de malformaciones congénitas, es tres veces mayor que el reportado en los individuos menores de 35 años.¹⁹ Por lo cual, se puede admitir

que la edad reproductiva más favorable para hombres y mujeres comienza a partir de los 20 años, ya que se ha alcanzado la madurez física y tiende a concluir a los 35, antes de que se inicie el envejecimiento biológico de sus respectivos sistemas reproductivos.

Dado que las condiciones biológicas cambian de manera inexorable con la edad y no lo hacen, en condiciones regulares, por los contextos socioeconómicos y culturales, las políticas de salud pública deberían de orientarse de tal modo que aseguran, a las personas que así lo quieran, el ejercicio de su maternidad/paternidad en dicho periodo de la vida y desalentarlo después de haberlo superado. Por tanto, es necesario analizar en qué medida las condiciones en las que se desarrolla la vida cotidiana en la ciudad inciden para establecer cuál es el momento en que los individuos son considerados ya socialmente aptos para ejercer su capacidad reproductiva y las responsabilidades que demanda la paternidad/maternidad. Ello con el fin de detectar aquellas situaciones que se han ido estableciendo como requisitos para que sea permitido ejercerla y determinar si eso sucede o no a una edad cronológica cada vez mayor, fuera de la etapa ideal y que es la que conlleva menores riesgos para la salud de la prole. Así, a continuación se examinarán tres condiciones socioeconómicas que en las sociedades actuales parecen proponer

¹⁸ Verónica Chamy P. et al., "Riesgo obstétrico y perinatal en embarazadas mayores de 35 años", *Revista Chilena de Obstetricia y Ginecología* 74, núm. 6 (2009), 331-338, acceso el 3 de mayo de 2019, <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-75262009000600003>; Juan R. Issler, "Embarazo en la adolescencia", *Revista de Posgrado de la Cátedra Vía Medicina*, núm. 107 (agosto de 2001), 11-23, acceso el 3 de mayo de 2019, <https://www.uv.es/~reguera/nuevosmedios/videoconferencia/informe%5B1%5D.htm>.

¹⁹ B. Kühnert y E. Nieschlag, "Reproductive functions of the ageing male", *Human Reproduction Update* 10, núm. 4, 327-339, acceso el 3 de mayo de 2019, <https://doi.org/10.1093/humupd/dmh030>; Julio Nazer H. et al., "La edad paterna como factor de riesgo para malformaciones congénitas", *Revista Médica de Chile* 136, núm. 2 (2008), 201-208, acceso el 3 de mayo de 2019, <http://dx.doi.org/10.4067/S0034-98872008000200009>.

para que sus integrantes tomen la decisión de ir postergando el ejercicio asociado a la reproducción biológica y que se refieren a las necesidades de haber terminado de estudiar, tener trabajo y contar con una vivienda propia; también se analizará el interés que manifiesten por ejercer la paternidad/maternidad en un momento situado en el futuro, con la respuesta a la pregunta de: cuántos hijos quieren tener en el futuro.

Haber terminado de estudiar

Poco menos de las dos terceras partes, 64.1%, de las personas entrevistadas consideran que haber terminado de estudiar como un requisito previo para estar en condiciones de tener un hijo; esto es más importante para las mujeres, 67.9%, que para los hombres, 59.3%. No obstante que no se les sugirió ni se les preguntó sobre a qué llaman “haber terminado de estudiar”, se puede considerar que se refieren a un determinado ciclo escolar y, como se observó más arriba, puesto que los jóvenes tienen porcentajes mayores de estudio que los adultos y los ancianos, y las nuevas generaciones consiguen estudiar los niveles de preparatoria, carrera técnica y licenciatura; así, el valor manifestado por las personas de la muestra indica que

se considera conveniente posponer la paternidad para poder concluir los estudios (figura 10).

Si el análisis de la preferencia se hace ya no según el sexo, sino con base en si el interrogado ya ha ejercido o no la paternidad/maternidad, se tiene que la conclusión anterior se sostiene, ya que las casi dos terceras partes de los consultados que están de acuerdo con que la paternidad se ejerza una vez concluidos los estudios, 64.1%, tiene casi un tercio de aprobación tanto entre los que aún no tienen hijos, que constituyen 75.4% de la muestra, como entre los que ya los han tenido, que comprenden 55.4% del total. Sin embargo, existe una clara correlación de desacuerdo con dicha afirmación entre los que ya tienen hijos, pues son ellos quienes en mayor proporción la rechazan, 43.5%, en comparación con los que no los tienen, 22.7%. Por tanto, puede afirmarse que quienes ya son padres seguramente expresan cuál ha sido su propia experiencia. No obstante, el valor mostrado por los que aún no procrean apunta a posponer la paternidad en tanto se termina de estudiar, en proporciones que van del 75.4% que acepta la postergación al 22.7% para los que están en desacuerdo con dicha afirmación (figura 11).

Haber terminado de estudiar		Sexo		Total
		Hombre	Mujer	
De acuerdo	Recuento	127	178	305
	% dentro de haber terminado de estudiar	41.6 %	58.4 %	100.0 %
	% dentro de sexo	59.3 %	67.9 %	64.1 %
	% del total	26.7 %	37.4 %	64.1 %
En desacuerdo	Recuento	84	80	164
	% dentro de haber terminado de estudiar	51.2 %	48.8 %	100.0 %
	% dentro de sexo	39.3 %	30.5 %	34.5 %
	% del total	17.6 %	16.8 %	34.5 %
No sabe	Recuento	3	4	7
	% dentro de haber terminado de estudiar	42.9 %	57.1 %	100.0 %
	% dentro de sexo	1.4 %	1.5 %	1.5 %
	% del total	0.6 %	0.8 %	1.5 %
Total	Recuento	214	262	476
	% dentro de haber terminado de estudiar	45.0 %	55.0 %	100.0 %
	% dentro de sexo	100.0 %	100.0 %	100.0 %
	% del total	45.0 %	55.0 %	100.0 %

Figura 10. Para tener un hijo es necesario haber terminado de estudiar, por sexo.



		Tiene hijo		Total
		No tiene	Sí tiene	
De acuerdo	Recuento	156	149	305
	% dentro de haber terminado de estudiar	51.1 %	48.9%	100.0 %
	% dentro de tiene hijo	75.4 %	55.4 %	64.1 %
	% del total	32.8%	31.3 %	64.1 %
En desacuerdo	Recuento	47	117	164
	% dentro de haber terminado de estudiar	28.7 %	71.3 %	100.0 %
	% dentro de tiene hijo	22.7 %	43.5 %	34.5 %
	% del total	9.9 %	24.6 %	34.5 %
No sabe	Recuento	4	3	7
	% dentro de haber terminado de estudiar	57.1 %	42.9 %	100.0 %
	% dentro de tiene hijo	1.9 %	1.1 %	1.5 %
	% del total	0.8 %	0.6 %	1.5 %
Total	Recuento	207	269	476
	% dentro de haber terminado de estudiar	43.5 %	56.5 %	100.0 %
	% dentro de tiene hijo	100.0 %	100.0 %	100.0 %
	% del total	43.5 %	56.5 %	100.0 %

Figura 11. Para tener un hijo es necesario haber terminado de estudiar, agrupados en función de si ya se tiene hijo.

Tener trabajo

La propuesta que indica que para tener un hijo es necesario contar con un trabajo es casi universalmente aceptada por los entrevistados, 93.7%, y de manera más amplia por las mujeres, con 95.8%, que por los hombres, con 91.1% (figura 12), a la vez que los que no tienen hijos la consideran necesaria en mayor proporción, 95.2%, que quienes ya han ejercido la paternidad, que representan 92.6% de la muestra (figura 13).

Lo anterior indica que el axioma social establece que quien quiere tener o tiene un hijo debe contar con trabajo, pues sin duda es uno de los medios considerados ineludibles en nuestra sociedad para afrontar los satisfactores que requiere la procreación, al tiempo que significa, por la demanda de una cada vez mayor cualificación para el trabajo, una mayor estadía en la etapa de preparación y la consecuente postergación de la paternidad.

		Sexo		Total
		Hombre	Mujer	
De acuerdo	Recuento	195	251	446
	% dentro de tener trabajo	43.7 %	56.3 %	100.0 %
	% dentro de sexo	91.1 %	95.8 %	93.7 %
	% del total	41.0 %	52.7 %	93.7 %
En desacuerdo	Recuento	19	10	29
	% dentro de tener trabajo	65.5 %	34.5 %	100.0 %
	% dentro de sexo	8.9 %	3.8 %	6.1 %
	% del total	4.0 %	2.1 %	6.1 %
No sabe	Recuento	0	1	1
	% dentro de tener trabajo	0.0 %	100.0 %	100.0 %
	% dentro de sexo	0.0 %	0.4 %	0.2 %
	% del total	0.0 %	0.2 %	0.2 %
Total	Recuento	214	262	476
	% dentro de tener trabajo	45.0 %	55.0 %	100.0 %
	% dentro de sexo	100.0 %	100.0 %	100.0 %
	% del total	45.0 %	55.0 %	100.0 %

Figura 12. Para tener un hijo es necesario tener trabajo, agrupados por sexo.

		Tiene hijo		Total
		No tiene	Sí tiene	
De acuerdo	Recuento	197	249	446
	% dentro de tener trabajo	44.2 %	55.8 %	100.0 %
	% dentro de tiene hijo	95.2 %	92.6 %	93.7 %
	% del total	41.4 %	52.3 %	93.7 %
En desacuerdo	Recuento	9	20	29
	% dentro de tener trabajo	31.0 %	69.0 %	100.0 %
	% dentro de tiene hijo	4.3 %	7.4 %	6.1 %
	% del total	1.9 %	4.2 %	6.1 %
No sabe	Recuento	1	0	1
	% dentro de tener trabajo	100.0 %	0.0 %	100.0 %
	% dentro de tiene hijo	0.5 %	0.0 %	0.2 %
	% del total	0.2 %	0.0 %	0.2 %
Total	Recuento	207	269	476
	% dentro de tener trabajo	43.5 %	56.5 %	100.0 %
	% dentro de tiene hijo	100.0 %	100.0 %	100.0 %
	% del total	43.5 %	56.5 %	100.0 %

Figura 13. Para tener un hijo es necesario tener trabajo, agrupados en función de si se tiene hijo.

Tener vivienda propia

La siguiente necesidad a considerar es la referente a que, para tener un hijo, es ineludible contar con una vivienda propia. En el mismo sentido que en las variables anteriores, son las mujeres las que en mayor grado están de acuerdo con dicha afirmación. Así, poco más de 6 de cada 10 consultados están de acuerdo, 61.6%; de ellos, 64.9% son mujeres y 57.5%, varones. Mientras que del poco más de un tercio que se manifestaron en desacuerdo, según su sexo, 49.4% son mujeres y 50.6% hombres (figura 14).

Al mirar las mismas cifras desde la perspectiva de quienes sí tienen o no al menos un hijo, se advierte un enfoque un tanto diferente, ya que ahora los que se muestran más de acuerdo con la necesidad de contar con vivienda para poder pensar en hijos son los que no han tenido descendencia, 65.7%, mientras que los que sí la tienen muestran una aceptación en un porcentaje un poco menor, 58.4%. En las opiniones en desacuerdo prevalece la de los que tienen hijos, 39.0%, frente al 31.4% de los que no tienen prole (figura 15).

		Sexo		Total
		Hombre	Mujer	
De acuerdo	Recuento	123	170	293
	% dentro de tener vivienda propia	42.0 %	58.0 %	100.0 %
	% dentro de sexo	57.5 %	64.9 %	61.6 %
	% del total	25.8 %	35.7 %	61.6 %
En desacuerdo	Recuento	86	84	170
	% dentro de tener vivienda propia	50.6 %	49.4 %	100.0 %
	% dentro de sexo	40.2 %	32.1 %	35.7 %
	% del total	18.1 %	17.6 %	35.7 %
No sabe	Recuento	5	8	13
	% dentro de tener vivienda propia	38.5 %	61.5 %	100.0 %
	% dentro de sexo	2.3 %	3.1 %	2.7 %
	% del total	1.1 %	1.7 %	2.7 %
Total	Recuento	214	262	476
	% dentro de tener vivienda propia	45.0 %	55.0 %	100.0 %
	% dentro de sexo	100.0 %	100.0 %	100.0 %
	% del total	45.0 %	55.0 %	100.0 %

Figura 14. Para tener un hijo es necesario contar con vivienda propia, según sexo.



		Tiene hijo		Total
		No tiene	Sí tiene	
De acuerdo	Recuento	136	157	293
	% dentro de tener vivienda propia	46.4 %	53.6 %	100.0 %
	% dentro de tiene hijo	65.7 %	58.4 %	61.6 %
	% del total	28.6 %	33.0 %	61.6 %
	Recuento	65	105	170
En desacuerdo	% dentro de tener vivienda propia	38.2 %	61.8 %	100.0 %
	% dentro de tiene hijo	31.4 %	39.0 %	35.7 %
	% del total	13.7 %	22.1 %	35.7 %
	Recuento	6	7	13
No sabe	% dentro de tener vivienda propia	46.2 %	53.8 %	100.0 %
	% dentro de tiene hijo	2.9 %	2.6 %	2.7 %
	% del total	1.3 %	1.5 %	2.7 %
	Recuento	207	269	476
Total	% dentro de tener vivienda propia	43.5 %	56.5 %	100.0 %
	% dentro de tiene hijo	100.0 %	100.0 %	100.0 %
	% del total	43.5 %	56.5 %	100.0 %

Figura 15. Para tener un hijo es necesario contar con vivienda propia, en función de tener o no hijos.

Cuántos hijos quiere tener en el futuro

Por último, es básico, por el tema que se analiza, conocer cuántos hijos proyectan tener en el futuro los entrevistados. Al ordenar la información que señala cuántos hijos desea tener el interrogado según su grupo de edad, se tiene una clara correlación entre el deseo y el grupo de edad. De esta manera, el grupo de ancianos en el 100% de los casos no se lo proponen; no hay que olvidar que no pocos de los varones de este grupo aún pueden ser padres. En cambio, en el conjunto de los adultos, 63.6% de los sujetos de estudio, y en el de jóvenes, sólo 22.3% de los casos quieren ejercer esta posibilidad. Dicha preferencia se aclara cuando se observan las respuestas ordenadas según la consideración de si ya tienen o no al menos algún hijo. En esta situación, los que no desean tener hijos en el futuro corresponde, en el 69.1% de los casos, a las personas que ya tienen un hijo o más; en cambio, el 21.3% de quienes así opinan, aún no ha ejercido la paternidad, y sin embargo no está en sus planes el tener un hijo en el futuro. En tanto que el 13.9% no sabe decir si quiere o no hijos en el porvenir, 10.4% de los que ya tienen y 18.4% de quienes aún no cuentan con uno (figura 16).

En términos generales, se observa que 48.3% de las personas interrogadas no piensan tener un hijo en el futuro, el 37.8% sí lo desean y el 13.9% no sabe decir si lo quisiera o no. También resultan relevantes las cifras que indican que entre los que aún no tienen hijos, apenas una quinta parte de ellos, 20.3%, se plantean la posibilidad de tener tres hijos o más; el que casi otra quinta parte, 18.4%, no haya aún considerado cuántos hijos tendrán y el que ninguno haya expresado la idea de tener todos los hijos que Dios le envíe.

Conclusiones

Llama la atención que en la muestra obtenida para este análisis en la zona urbana estudiada, el promedio de edad al tener el primer hijo es casi seis años menor respecto de la edad señalada en Estados Unidos; no obstante, al analizar el registro de las personas interrogadas en este estudio sobre la edad promedio del último hijo, ésta se encuentra por encima de los 30 años.

Al considerar el valor concedido al hecho de que los padres sean jóvenes al iniciar su ciclo reproductivo, se encontró que poco menos de 6 de cada 10 entrevistados señalaron que ello no era importante. Esta situación cambia al valorar que los padres

		Tiene hijo		Total
		No tiene	Sí tiene	
0	Recuento	44	186	230
	% dentro de hijo desea	19.1 %	80.9 %	100.0 %
	% dentro de tiene hijo	21.3 %	69.1 %	48.3 %
	% del total	9.2 %	39.1 %	48.3 %
1	Recuento	26	32	58
	% dentro de hijo desea	44.8 %	55.2 %	100.0 %
	% dentro de tiene hijo	12.6 %	11.9 %	12.2 %
	% del total	5.5 %	6.7 %	12.2 %
2	Recuento	57	19	76
	% dentro de hijo desea	75.0 %	25.0 %	100.0 %
	% dentro de tiene hijo	27.5 %	7.1 %	16.0 %
	% del total	12.0 %	4.0 %	16.0 %
3	Recuento	27	3	30
	% dentro de hijo desea	90.0 %	10.0 %	100.0 %
	% dentro de tiene hijo	13.0 %	1.1 %	6.3 %
	% del total	5.7 %	0.6 %	6.3 %
4	Recuento	12	0	12
	% dentro de hijo desea	100.0 %	0.0 %	100.0 %
	% dentro de tiene hijo	5.8 %	0.0 %	2.5 %
	% del total	2.5 %	0.0 %	2.5 %
5	Recuento	1	0	1
	% dentro de hijo desea	100.0 %	0.0 %	100.0 %
	% dentro de tiene hijo	0.5 %	0.0 %	0.2 %
	% del total	0.2 %	0.0 %	0.2 %
6	Recuento	1	0	1
	% dentro de hijo desea	100.0 %	0.0 %	100.0 %
	% dentro de	0.5 %	0.0 %	0.2 %
	% del total	0.2 %	0.0 %	0.2 %
No sabe(n)	Recuento	38	28	66
	% dentro de hijo desea	57.6 %	42.4 %	100.0 %
	% dentro de tiene hijo	18.4 %	10.4 %	13.9 %
	% del total	8.0 %	5.9 %	13.9 %
Los que Dios mande	Recuento	0	1	1
	% dentro de hijo desea	0.0 %	100.0 %	100.0 %
	% dentro de tiene hijo	0.0 %	0.4 %	0.2 %
	% del total	0.0 %	0.2 %	0.2 %
Muchos	Recuento	1	0	1
	% dentro de hijo desea	100.0 %	0.0 %	100.0 %
	% dentro de tiene hijo	0.5 %	0.0 %	0.2 %
	% del total	0.2 %	0.0 %	0.2 %
Total	Recuento	207	269	476
	% dentro de hijo desea	43.5 %	56.5 %	100.0 %
	% dentro de tiene hijo	100.0 %	100.0 %	100.0 %
	% del total	43.5 %	56.5 %	100.0 %

Figura 16. Cuántos hijos desea tener en el futuro, agrupados en función de si se tiene hijo.

potenciales hayan concluido sus estudios, dado que entonces casi 6.5 de cada 10 consideran que ese punto sí es necesario. En cuanto a que deben o no contar con vivienda propia antes de iniciarse en la paternidad/maternidad, las cifras indican que 6 de

cada 10 creen que es un elemento a considerar. Por último, cuando se les pregunta acerca de si los padres deben o no contar con un trabajo, la respuesta es casi unánime, pues poco más de 9 de cada 10 aseguran que así debe ser (figura 17).



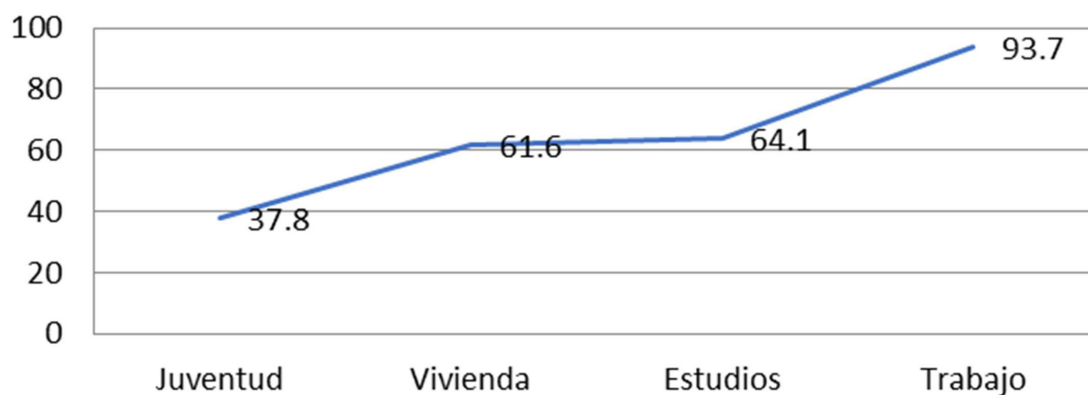


Figura 17. Qué se requiere para ser padres.

El principal reto que la paternidad/maternidad plantea a la sociedad en la actualidad se presenta como un dilema que toma las características de una gran paradoja, ya que por un lado es necesario que las personas reciban la mejor preparación posible antes de tener hijos y hayan alcanzado un nivel de vida adecuado para afrontar las necesidades económicas que demanda la formación de una familia, de tal manera que puedan satisfacer los requerimientos propios de la pareja y de una prole la cual se espera que permita al menos el remplazo generacional y, en el mejor de los casos, un modesto incremento demográfico. A la vez, más años dedicados a la escolarización y a la estabilidad económica redundan en una población que se inicia en la paternidad a edades cada vez más avanzadas, lo cual repercute generando mayores desventajas en la salud de la prole y en el número de hijos que dichas parejas pueden tener. Así, son quienes se inician como padres a una edad mayor los que tienen oportunidad de contar con mejores niveles de instrucción, con mejores empleos, con más recursos económicos, con más estabilidad y con mejores oportunidades para vivir con sus hijos y para tomar una parte más activa en su crianza; pero si estas condiciones se dan cuando las personas rondan los 35 años, se tiene que la madurez socioeconómica apenas se alcanza cuando la decadencia biológica hace su aparición.

¿Cómo asegurar en dichas condiciones la tasa mínima de reproducción de 2.1 hijos por mujer

para obtener el remplazo generacional y evitar el catastrófico envejecimiento de la población?

Sin duda son necesarias las políticas públicas que propicien la reparación de la creciente desincronización de los relojes biológico y socioeconómico con las que se está rigiendo la vida cotidiana de las nuevas generaciones, para asegurar que el necesario reemplazo generacional se siga dando en nuestro país, ahora que aún estamos a tiempo, ya que, como sucede en algunos países de Europa y de Asia,²⁰ dichas medidas parece que se han tomado algo tarde y hasta hoy se han mostrado del todo ineficientes para lograr el deseado incremento demográfico que les asegure un adecuado remplazo poblacional.

²⁰ Fabrizio Bernardi, El déficit de natalidad en España: análisis y propuestas para la intervención pública. Documento de trabajo, 13 (Madrid: Fundación Alternativas, 2003), acceso el 3 de mayo de 2019, https://www.fundacionalternativas.org/public/storage/laboratorio_documentos_archivos/xmlimport-oL99jz.pdf; Laura Daniele, “El Gobierno fomentará por primera vez la natalidad con una campaña publicitaria”, *ABC*, 5 de marzo de 2017, acceso el 30 de octubre de 2017, http://www.abc.es/sociedad/abci-gobierno-fomentara-primera-natalidad-campana-publicitaria-201703052059_noticia.html; “Curiosas campañas de algunos países para aumentar la natalidad”, *Bebés y más [Blog]*, acceso el 30 de octubre de 2017, <https://www.bebesymas.com/ser-padres/curiosas-campanas-de-algunos-paises-para-aumentar-la-natalidad>; Francisco José Contreras, “El invierno demográfico europeo. Causas, consecuencias, propuestas”, *Cuadernos de Pensamiento Político FAES*, núm. 33 (2012), 103-134, acceso el 30 de octubre de 2017, https://fundacionfaes.org/file_upload/publication/pdf/20130423222553el-invierno-demografico-europeo-causas-consecuencias-propuestas.pdf.

En México una vía puede ser el de los créditos, para que los jóvenes mayores de 20 y menores de 30 años que están estudiando o que aún no cuentan con un ingreso que les permita pensar en la reproducción puedan contar con el necesario soporte económico para formar una familia; así, se posibilitaría que quienes estudian se conviertan en padres sin verse obligados a dejar a un lado su preparación y las oportunidades de desempeñar un trabajo mejor remunerado, al tiempo que estarían en la libertad de iniciarse en la maternidad/paternidad durante la edad ideal para ello. Ese respaldo económico puede provenir tanto de los créditos-becas otorgados por las políticas públicas, como de una apreciación dife-

rente de cierto modelo de familia que hoy no goza de ningún prestigio social, en el cual los padres apoyen económicamente el que sus hijos avancen en sus estudios, al tiempo que sostienen los gastos que demanda la vida en pareja y la crianza de sus nietos, de tal manera que dicho comportamiento reciba una sanción social positiva, no como ocurre hasta el presente, que se le valora como una conducta que es necesario evitar.

Sin duda, no bastan los estímulos económicos para mantener la tasa de remplazo, es necesario que el ambiente social, con ideas, valores y anhelos, reafirme la importancia de la reproducción biológica y de las actividades que la hacen posible.





Mi canto tiene raíz

Amparo Sevilla

Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH / amparosevilla@yahoo.com.mx

Fecha de recepción: 17 de septiembre de 2018

Fecha de aceptación: 17 de septiembre de 2018



Haz clic en la imagen para ver el documental

M*i canto tiene raíz* es una prodigiosa metáfora del universo simbólico que envuelve al son jarocho. El documental da cuerpo a esa metáfora y ofrece una introspección de Raquel Palacios Vega en torno del paisaje sonoro de donde emana su canto. Raquel nació en Boca del Barco, municipio de Tlacotalpan, Veracruz, y es integrante de una familia en la que se han formado seis generaciones de músicos de son jarocho y que ha sido galardonada con el Premio Nacional de Ciencias y Artes en 2012.

PRODUCCIÓN INAH

INVESTIGACIÓN, GUIÓN Y DIRECCIÓN AMPARO SEVILLA

CÁMARA VIRIDIANA HERNÁNDEZ

EDICIÓN Y MONTAJE LUCERO MILCHORENA

POSTPRODUCCIÓN DE AUDIO, MEZCLA Y MASTERIZACIÓN DHARA STUDIOS, POR JUAN CARLOS CORPUS

FOTOS FIJAS RODRIGO VÁZQUEZ, FRANCISCO GARCÍA RANZ Y VIRIDIANA HERNÁNDEZ



La comida festiva. Pueblo de Culhuacán

Narciso Mario García Soto

Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH / narcisomario@yahoo.com.mx

Fecha de recepción: 17 de septiembre de 2018

Fecha de aceptación: 17 de septiembre de 2018

El pueblo de Culhuacán,¹ ubicado en las faldas del Cerro de la Estrella, en las delegaciones de Iztapalapa y Coyoacán, como muchos otros pueblos originarios de la Ciudad de México, ha logrado mantener su riqueza cultural, su cohesión y su territorio, a pesar de haber sido despojado de sus chinampas y de esa antigua forma de vida.

En la antropología se ha recurrido a la imagen fotográfica como un documento que articula la información obtenida en el trabajo de campo; en la actualidad, como señala Samuel Villela, el uso de imágenes “se inscribe en un creciente enfoque que quiere sustentar el dato etnográfico no sólo en la propiedad y pertinencia de la palabra, sino también en la contundencia y visibilidad de la imagen gráfica”.²

Las fotografías que presentamos narran el proceso de elaboración de los tamales en la festividad de la Santísima Trinidad y de Corpus Christi en el pueblo de Culhuacán; esta información fue recabada en junio de 2010.

La fiesta de la Santísima Trinidad y de Corpus Christi es la más importante para el pueblo de Culhuacán y sus once barrios. Los cargos o mayordomías son el sustento de esta celebración. La mayordomía es una responsabilidad de carácter religioso que por lo general la encabeza una pareja unida en matrimonio; para cumplir con las tareas que se desprenden del cargo cuentan con el apoyo de los familiares y de todos los habitantes del pueblo.

Una de las formas de participación comunitaria y de trabajo recíproco más destacadas durante estas celebraciones es la preparación de la comida festiva, que habitualmente son tamales, mole y arroz.

A las mujeres que participan en la preparación de la comida y los tamales se les conoce como “ayudadoras”. Al iniciar la jornada de trabajo, en la mañana, muy temprano, reciben un mandil o algo que las identifique como integrantes de la mayordomía; luego se distribuyen en mesas de

¹ Parte del texto se publicó en Morales María Elena, Ana María Velasco y Narciso Mario García, *Culhuacán: Luz de la Memoria*, México, INAH, 2014.

² *Ibidem*, 9.



trabajo a las que se les asigna alguna tarea concreta; cuando concluyen, ellas mismas se aplauden y se echan porras.

“Preparar cientos de tamales exige una notable organización del trabajo, hay personas dedicadas a cada actividad: remojar y preparar las hojas, la masa, la carne, el mole y otros ingredientes, así como la tarea de envolver los tamales y encender el fuego para que en enormes recipientes se coloquen adecuadamente los tamales.

Para efectuar cada una de estas actividades se requiere una cierta habilidad y destreza, así como la intercesión del Señor del Calvario, a través de la *mandita* que preside el espacio y el trabajo. El éxito de la empresa depende del cumplimiento de un ritual, constituido por una serie de pasos: en el fondo de la olla se colocan agua y unas monedas para que bailen con el hervor, tales son recolectadas entre los participantes; posteriormente se pone una cama de hojas de maíz y un tamal hecho de venas de chile; a continuación se colocan cuidadosamente diversas capas de tamales formando una flor y se deposita al final un gran tamal (el “tamalate”) que será para quienes se hicieron cargo del proceso de cocimiento de los tamales. Finalmente, para que estén contentos la olla y los tamales y se cuezan bien, se derrama tequila o cerveza en el cazo, se reza y se le colocan en las asas unos “aretes” y un collar de hojas de maíz; el cocimiento y la elaboración se acompaña con música. También, para que no se enojen los tamales o se apacigüen, se les insulta y se golpea con un palo o una servilleta el cazo y hasta se llega a bailar cuando se duda del cocimiento de los tamales.

Cuando el primer perol se cuece, se echa un cohete para avisar a las otras mayordomías que ya está el primer cazo de tamales listo. “Las ayudadoras reciben la primera prueba del tamal para dar su aprobación”.³

Al terminar la jornada de trabajo y después de compartir la comida con todos los que participaron en las actividades religiosas de ese día, las “ayudadoras” reciben un itacate, que se coloca en una canasta adornada con vistosos colores, en morrales o bolsas.

En la temática de las imágenes se puede apreciar la importancia y significado del trabajo colectivo y del intercambio recíproco en la reconstrucción del sentido comunitario de los pobladores de Culhuacán a partir de las actividades rituales en un espacio constantemente amenazado por el crecimiento urbano.

³ *Ibidem*, 93-95.

Mayordomía, Jueves de Corpus en Culhuacán

Fotografías © Narciso Mario García Soto y Ana María Luisa Velasco Lozano, 2010.























La triste historia de los mantenimientos lacustres y su desaparición

Ana María Velasco Lozano*

Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH / anavelaloz@yahoo.com.mx

Fecha de recepción: 16 de octubre de 2018

Fecha de aceptación: 31 de enero de 2019

*Del agua había nacido, y de agua era, la gran ciudad de Tenochtitlán...
La conquista de México empezó siendo una guerra del agua,
y la derrota del agua anunció la derrota de todo lo demás...
España se llevaba mal con el agua, que era cosa del Diablo,
herejía musulmana, y del agua vencida, nació la Ciudad de México...
Y continuando la obra de los guerreros, los ingenieros
fueron bloqueando con piedras y tierras, a lo largo del tiempo,
todo el sistema circulatorio de los lagos y ríos de la región.
Y el agua se vengó, y varias veces inundó la ciudad colonial...
Siglo tras siglo, el mundo seco continuó la guerra contra el mundo mojado.
Ahora, la Ciudad de México muere de sed. En busca de agua, excava.
Cuanto más excava, más se hunde... Donde había ríos, hay avenidas.
Donde corría el agua, corren los autos.
Eduardo Galeano, "La primera guerra del agua"*

La Ciudad de México, situada dentro de una antigua cuenca endorreica junto a otras poblaciones urbanas que la rodean, se ahoga en un mar de concreto y no en agua, como antes sucedía. A partir de la década de 1950, los habitantes aumentaron de 3 a 18 millones, y el área urbana se multiplicó siete veces, de 230 a 1500 km², de los cuales el 75% corresponde a asentamientos irregulares que, en su mayor parte, han cubierto las permeables laderas del sur y el poniente del ahora valle, por las cuales se infiltraba la lluvia al subsuelo. El caudal de lluvia que se atesoraba en los mantos freáticos corre en la actualidad hacia el drenaje profundo y de ahí se dirige a contaminar ríos y tierras, y convierte en cloaca al golfo de México.

En la hoy sedienta gran urbe, casi la totalidad de los ríos se han ocultado al ser entubados y sus antiguos cauces se han convertido en avenidas donde navegan millones de autos.

* Una primera versión de este trabajo se presentó en el "Seminario de cultura y alimentación", el 3 de junio de 2014, cuando aún no se aprobaba el proyecto del nuevo aeropuerto, por lo que se hicieron modificaciones al texto original.



De los cinco espejos lacustres que conocieron los españoles al abrirse ante ellos un grato paisaje, como las fuentes lo atestiguan, hoy sólo quedan algunas manchas acuáticas de escasa presencia, entre ellas, la laguna de Zumpango,¹ en el Estado de México, la que a pesar ser agobiada por derrames de aguas negras y la invasiva mancha urbana, sobrevive por ser considerada parque “ecoturístico”.

Xochimilco, a pesar de que la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, por sus siglas en inglés) lo declaró Patrimonio Histórico de la Humanidad, ha quedado reducido a unos cuantos canales. Sus otrora productivas chinampas padecen un intenso urbanismo y son irrigadas con aguas de mala calidad, aguas tratadas que sustituyeron a sus aguas surtidas por frescos y abundantes manantiales originales, pero que fueron entubados para calmar la sed de esta urbe en crecimiento hace ya casi 100 años.

Otros cuerpos de agua que sobreviven en forma precaria son la reducida ciénaga de Tláhuac y el cada vez más sucinto humedal de Mixquic; ambos formaron parte del gran lago de Xochimilco.² Del lago de Chalco existen todavía pequeñas charcas que surgen alrededor de la antigua isla de Xico en el mal llamado Valle de Chalco. Sin embargo, a pesar de la escasa importancia y protección que autoridades de todo tipo le conceden a estos remanentes acuáticos, “después de cinco siglos de descomunales procesos tecnológicos no han logrado extinguir y desecar del todo esa extensa área lacustre”³ que representa un importante papel en la hidrología de esta antigua cuenca.

¹ Alguna vez se pretendió drenar, como sucedió con el lago de Chalco, cuyo lecho seco fue usado por poco tiempo como terreno de cultivo por el gran hacendado español Iñigo Noriega, amigo de don Porfirio Díaz.

² Antes del temblor de 2017 se conservaban alrededor de 25 hectáreas de chinampas y 140 km de canales.

³ Jorge Legorreta, *Chinampas de la Ciudad de México* (México: UAM, 2014); obra póstuma de este arquitecto que defendió y pugló por recuperar las aguas de esta cuenca.

II

En la historia de esta cuenca, personalidades y estudiosos se han opuesto a su desecación y han entablado, desde la época colonial,⁴ una lucha constante contra los proyectos de los gobernantes que siempre han optado por drenar sus aguas. En sexenios anteriores del siglo pasado, algunos grupos de estudiosos y empresarios vaticinaron el deterioro de la cuenca y trataron de impulsar diversos proyectos para recuperar parte de las áreas hidrológicas que se perdían gradualmente. Uno de los humedales recuperados que pervive aún dentro de esta cuenca, el cual se ha mantenido por casi medio siglo⁵ y ha funcionado como reserva ecológica, es el embalse artificial formado por el lago Nabor Carrillo⁶ y su contorno, que ha recreado el antiguo ecosistema que conformó el gran lago de Texcoco, si bien en escasa medida.⁷ Ese lago es una reserva federal que, desde su inauguración, dada su cercanía (a escasos 10 km de la ciudad), ha sufrido una constante amenaza por invasores y urbanistas, así como por la decisión de ampliar el Ae-

⁴ Alzáte y Ramírez, por ejemplo, propuso en el siglo XVIII un desagüe parcial del lago de “Tetzcuco”, consistente en zanjas o acequias con sus compuertas, las cuales saldrían del bordo del lago para verter el exceso de aguas a una parte de la península de Iztapalapa, pues estaba consciente de que drenar completamente el lago sería perjudicial para el equilibrio hídrico.

⁵ No está muy claro su estado actual, ya que con el proyecto del Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México (NAICM), suspendido en 2019, empezó a cometerse el error de desecarse.

⁶ Cuando se drenó gran parte del lago de Texcoco durante la primera mitad del siglo pasado, se propició una serie de tensiones ambientales que desembocaron en un grave deterioro ecológico, como la desertificación de los terrenos, y se convirtió en un foco de insalubridad que llegó a ser un grave peligro para la población del área metropolitana. En 1971, la Secretaría de Recursos Hidráulicos encabezó una comisión que tendría la tarea de estudiar las condiciones hidrológicas y ecológicas del lago y así se formuló el Plan Texcoco. De ese modo se establecieron diversos programas, acciones, proyectos y obras de rescate para restaurar la región. Al final, este positivo programa pasó por diversas secretarías hasta quedar a cargo de la Comisión Nacional del Agua (Conagua).

⁷ Una gran labor en defensa de este espacio ambiental en sus inicios la dieron no sólo los pueblos de los alrededores como Atenco, sino también la Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad (UCCS), entre ellos Fernando Córdoba Tapia, A. Straffon Díaz, G. A. Ortiz-Haro y otros.

ropuerto Internacional de la Ciudad de México. Al empezarse a construir el Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México (NAICM) comenzó su desecación, la cual afortunadamente se contuvo al interrumpir su construcción.

Se idearon además otros proyectos, algunos bien intencionados y unos no tanto, cuyo propósito era conseguir un control más racional del agua para almacenarla, reciclarla y no drenarla, como se ha acostumbrado de manera equívoca desde la llegada de los españoles. Entre estos proyectos figuran la propuesta “La Reinención o Vuelta a la Ciudad Lacustre” (que presentaron en 1997 el arquitecto Teodoro González de León, Alberto Kalach y otros),⁸ “México Ciudad Futura” (del arquitecto Gustavo Lipkau), o bien, el codicioso proyecto de “Ciudad Posible” (de Luege Tamargo). Todo un cúmulo de intereses con la vista puesta en esta zona federal y sus alrededores, que veían “vacía”.

El proyecto de Carrillo y de Cruickshank hubiera funcionado bien, si el complejo programa que le dio vida a esa zona, considerada como reserva ecológica, se hubiera realizado en su totalidad, ya que el embalse artificial conocido como lago Nabor Carrillo fue sólo el comienzo del inconcluso Proyecto Texcoco,⁹ que consideraba la creación varios lagos con el propósito de captar, regular, optimizar y conservar el sistema hidrológico necesario de la ciudad y del valle de México; el conjunto de lagos formaría

un sistema de regulación del agua que se canalizaría para evitar las inundaciones, humedecer el ambiente, reducir la contaminación y convertir en áreas de bosque y pradera al seco erial del lecho lacustre,¹⁰ con lo cual mejoraría la ecología regional y se conservaría el suelo para permitir la recarga de los acuíferos del subsuelo.¹¹ Ésta es una propuesta que aún es viable y debería rescatarse para solucionar gran parte de los problemas de esta megaurbe, dado que además de evitar las inundaciones se resolvería la dificultad del abastecimiento del agua sin tener que recurrir a otras cuencas; esto detendría, además, el hundimiento de la Ciudad de México.

El precursor, en el ya lejano año de 1965 de este proyecto, fue el ingeniero Nabor Carrillo, quien, junto con otros ingenieros y científicos, preveía crear un área de conservación de 17 000 hectáreas con varios lagos con una capacidad de 151 000 000 m³ y al menos dos plantas potabilizadoras de 40 m³/seg. En 1971, con el nombre de Comisión Lago de Texcoco, se instituyó este proyecto bajo la dirección del ingeniero Gerardo Cruickshank, quien lo condujo hasta 1982. Durante su gestión de llevó a cabo una primera etapa en que se regeneraron miles de hectáreas, pero al final ésa fue la única; así se creó el lago Nabor Carrillo, cuya superficie de 1 000 ha y su capacidad para alojar 36 000 000 m³ representaban sólo 0.05% de las aguas residuales¹² generadas en la cuenca.¹³

⁸ Ese proyecto formó parte de un trabajo de la Escuela de Arquitectura de la UNAM (con alumnos y profesores del Taller Ciudad de México), hace ya varios decenios; su objetivo era aumentar la región lacustre de Texcoco y cooperar con el proyecto que creó Nabor Carrillo, en ese momento dirigido por Gerardo Cruickshank, proyecto que se extendería igualmente a los humedales de Valle de Chalco, que en ese tiempo hubieran podido rescatarse.

⁹ La zona estuvo a cargo del Gobierno Federal, administrada por la Gerencia del Lago de Texcoco, de la Conagua, de la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales. Este lago ha estado en el listado como Área de Importancia para la Conservación de las Aves (AICA, núm. 1) y como un humedal de importancia potencial para la distribución de las aves playeras en el Proyecto Nacional de Aves Playeras de México; y forma parte de la Región Hidrológica Prioritaria núm. 68 de la Conabio. A pesar de que el Nabor Carrillo sería el primero de otros lagos, es el bastión más grande de conservación ecológica en el actual valle de México; construir ahí el aeropuerto hubiera sido un ecocidio.

¹⁰ Uno de sus logros fue sembrar pastos adaptados a la salinidad del suelo, los cuales evitaron las terribles tolvaneras padecidas durante años en la ciudad.

¹¹ Teodoro González de León, prólogo a *La ciudad y sus lagos* (México: Instituto de Cultura de la Ciudad de México / Clío, 1998), 9-11, 9.

¹² El manejo del recurso hídrico contribuye al mantenimiento a los humedales, mediante la ejecución de obras de infraestructura hidráulica, el encauzamiento de los ríos (entre ellos, el Churubusco) para regular los escurrimientos pluviales, así como la descarga de aguas residuales y la operación de las plantas de tratamiento. Las aguas casi limpias son las que crean el lago, se inyectan al subsuelo y luego se drenan para surtir a varios poblados de agua potable.

¹³ Otros embalses y charcas temporales son el lago recreativo, la laguna de Xalapango, Cuatro Caminos, Charcas de Potreritos y La Cruz, si es que no se drenaron con el malogrado NAICM.



Por desgracia, ese magnífico programa de conservación ecológica y ambiental nunca se concluyó, no sólo debido al escaso apoyo gubernamental sino por la falta de recursos económicos que le correspondían, los cuales al poco tiempo de su inauguración se reasignaron para la construcción de su antónimo: el Drenaje Profundo. Así, al igual que hiciera el virrey don Luis de Velasco hijo, en el siglo XVII, Luis Echeverría, en vez de optar por conservar el agua de los ríos y la pluvial —que, ya tratadas, se enviarían al subsuelo—, durante su presidencia prefirió que las aguas se drenaran y fuesen a contaminar los ríos Tula, Moctezuma y Pánuco.

El arquitecto Jorge Legorreta, como promotor de una urbanización cuidadosa y reglamentada y defensor de la cultura del agua, a lo largo de diferentes periodos de gobierno

impulsó hasta el cansancio la protección y terminación del Proyecto Lago de Texcoco, puesto que con tal no sólo se detendría en gran parte el hundimiento de las zonas urbanas gracias al reabastecimiento de los mantos freáticos, sino que se conservaría el agua que pertenece a la antigua cuenca y no se malgastaría el líquido al abrir nuevos pozos, especialmente al sur de la ciudad.

A pesar de las carencias, este proyecto fue exitoso, como revelan los indicadores referentes a la recuperación ecológica: gracias a los trabajos de manejo integral en estos suelos salinos, hay praderas de pastizales, bosques y zonas de humedales (desde charcas someras y cuerpos de aguas profunda hasta áreas de tular) y ha generado una gran diversificación de fauna y avifauna silvestre. Además, hasta hace poco existió



Figura 1. Pastizal que evita tolvaneras. Fotografía: Ana Ma. Velasco.

un proyecto de crear caballos de “raza azteca”, cuya situación actual se desconoce. Tanto el Proyecto Lago de Texcoco como el de Recuperar la Ciudad Lacustre optaron por recobrar la vocación de este páramo en un lago. Es una lástima que esos proyectos fueran desatendidos después por los gobiernos sucesivos.

III

A pesar de que la zona del antiguo vaso de Texcoco no es muy apta para la vida natural, dado que tiene un clima semiárido templado¹⁴ de alta salinidad,¹⁵ gracias al proyecto ya referido se reforestó con árboles de los géneros *Tamarix* y *Casuarina*, y se sembraron pastos adaptados para soportar las sales. Este lago, junto con otros pequeños humedales de la región, son santuarios de unas 150 000 aves migratorias (aunque a principios de 2014 sólo se detectaron 45 000), pertenecientes a 153 especies.¹⁶ Sobrevive todavía un pez nativo de la cuenca, el único que queda de otras especies endémicas: el *metlapique* o *mexclapique* (*Gyrardinichtis viviparus*), de gran importancia ecológica, así como varios anfibios (tres especies de ranas: *Hyla eximia*, *Rana pipiens* y *Rana holecina*, así como los amenazados ajolotes del género *Ambystoma spp.*), reptiles (tor-

¹⁴ De clima semiárido templado, con verano cálido y precipitación pluvial mínima de 460 mm y máxima de 600 mm por año, con el comienzo de la temporada en mayo y conclusión en octubre. La temperatura máxima es de 32 °C entre abril y junio y casi 0 °C la temperatura mínima de octubre a marzo.

¹⁵ En el subsuelo existe un manto de agua salada y sales alcalinas que provienen del lavado de las colinas que rodean al valle de México, salmueras alcalinas compuestas de carbonato de sodio y cloruro de sodio, sales que por capilaridad afloran y ensaltran las tierras con tequesquite o carbonato de sodio puro (trona o urao).

¹⁶ Treinta corresponden al grupo de aves playeras, por lo que es un sitio clave para su reproducción, estadía invernal, alimentación y descanso. Se han registrado hasta 40 000 individuos al año de falaropo pico-largo (*Phalaropus tricolor*), conocido como chichicuilete; entre las residentes representativas figuran la avoceta (*Recurvirostra americana*), monjita (*Himantopus mexicanus*), chorlo tildío (*Charadrius vociferus* y *Actitis macularius*), chorlo nevado (*Charadrius alexandrinus*); hay ánades cuyos nombres comunes, según información oral, son: pato bocón, payasito, cuaresmeño, golondrino, calvo, chalcuán, pinto, cuchara, cucharón, canela, coyota, chichito, charreteros, arcoíris, pato cabeza roja, coacastle, boludo, agachona, cabezón, chillón, tepalcate y caperuza, entre varios otros.

tugas, culebras de agua del género *Thamnophis spp.*, culebra oscura y cincuates o zenacuate (*Pituophis deppei*) que habita en los pastizales), insectos como el mosco conocido como axayácatl y sus huevecillos, *Artemia salina*,¹⁷ pulgas de agua, entre otros.

Hay también mamíferos de tamaños pequeño y mediano, que habitan en los pastizales: roedores (*Microtus mexicanus*, *Peromyscus maniculatus* y *Reithrodontomys megalotis*), así como liebres (*Lepus californicus*), conejos (*Sylvilagus floridanus*), comadreja cola blanca (*Mustela frenata*), musarañas (*Cryptotis spp.*), tuzas (*Pappogeomys spp.*) y ardillas terrestres (*Spermophilus mexicanus*), así como jaurías de perros salvajes.

El acuífero que comprende el lago Nabor Carrillo (junto con la laguna de Nequixquiac y otros embalses) es de aguas casi limpias, pues fueron depuradas al pasar por dos sistemas de tratamiento de agua residual: una planta de lodos activados y un sistema de lagunas facultativas con recirculación. Las aguas se inyectan al subsuelo para luego abastecer a ciudades y pueblos circundantes, como Ciudad Nezahualcóyotl, Chicoloapan, Chiconcuac, Texcoco, Chimalhuacán y Tepetlaoztoc, entre otros. Como puede notarse por lo anteriormente descrito, hay muy buenas razones para revitalizar el Proyecto Lago de Texcoco e incrementarlo para bien y sobrevivencia de la gran área metropolitana y para la preservación de la rica flora y fauna que la habitan desde hace milenios. Haber suspendido la construcción del NAICM debe repercutir en la preservación del equilibrio ecológico de esta zona y no debería destinarse el espacio para proyectos de parques o zonas habitacionales. Es un terreno federal que debe conservar la vocación para la que fue decretado.

Junto a este lago artificial hay otro que apenas sobrevive, pues se abastece sólo de agua pluvial

¹⁷ La *Artemia salina* es un crustáceo branquiópodo del orden *Anostraca*, empleado para la acuarofilia en los primeros estados del pez; es un alimento vivo para alevines y pequeños peces.



y no de descargas de ríos, como sí ocurre en el caso del Nabor Carrillo; aquel otro, sin embargo, también forma parte de la historia ambiental del lugar desde el siglo pasado; se trata de “El Caracol o depósito de evaporación solar”, un embalse de agua construido en 1943 en forma de espiral de 3 200 m de diámetro, utilizado

entre otras cosas como salina. Lo construyó la compañía Sosa Texcoco,¹⁸ empresa mexicana en un ochenta por ciento de su capital, la cual se dedicaba a explotar una de las dos mayores minas de salmueras alcalinas del mundo en ese tiempo y que ahora, en franco abandono, está a punto de desaparecer.

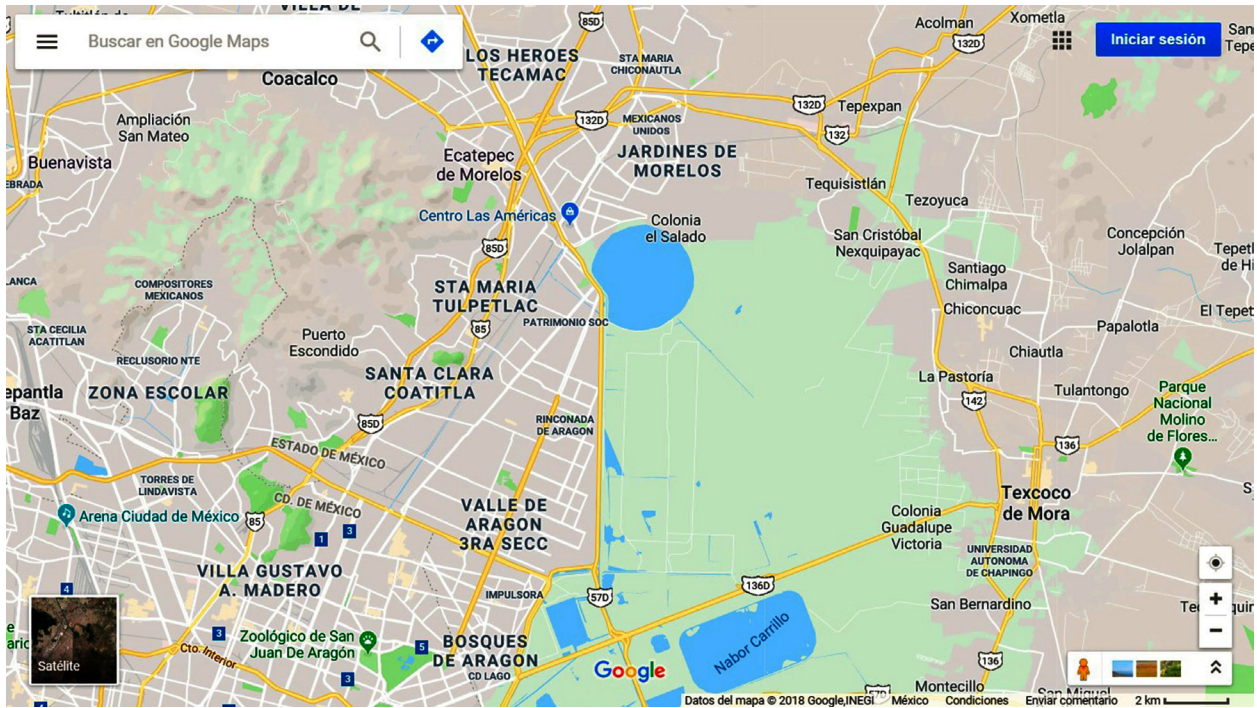


Figura 2. Localización de El Caracol. Fuente: Google Maps, 2018.



Figura 3. Vista desde uno de los márgenes de El Caracol. Fotografía: Ana María Velasco.

¹⁸ Se creó en diciembre de 1943, con una concesión del gobierno por 50 años para el uso de las aguas salinas; lo ideó un grupo de ingenieros franceses y españoles, al que se sumaron empresarios mexicanos que desde 1938 habían emprendido los primeros trabajos para poder utilizar esas sales. La Chemical Construction Corporation, de Nueva York, diseñó la planta original con base en los estudios del doctor Antonio Madinaveitia, refugiado español residente en México. Ocupaba esta empresa 800 ha que se privatizaron, en gran parte, después de que la adquirió el gobierno; fue un proyecto exitoso en el cual se producía sosa, diversas sales y alga espirulina, entre otras cosas. Inevitablemente, la corrupción imperante la hizo quebrar. En vez de hacer escuelas y bibliotecas en una parte del terreno, como se había proyectado, se construyó una zona habitacional conocida como Las Américas, un páramo alcalino en donde es difícil vivir.

Lo que queda actualmente de El Caracol se conoce como “Oreja del Caracol”; allí se plantea construir una “estación depuradora de aguas residuales” que aprovechará las aguas provenientes de un ramal del Canal del Desagüe. Sin embargo, a pesar de que el convenio entre la Conagua y el consorcio ganador se firmó el 12 de agosto de 2012, aún no se ha llevado a cabo, pues en parte su ejecución dependía de la construcción del NAICM. Se presume que estas aguas tratadas se destinarían para el riego “tecnificado” de 6 000 ha de cultivos y para la supuesta restauración ecológica de las 2 000 ha que pertenecían al exlago de Texcoco.¹⁹ Ese espacio, conformado por varios espejos lacustres, incluido el lago de Texcoco —una reserva en la que pesan miles de intereses, poseedor de un hábitat de una flora y fauna adaptadas a sus duras condiciones, en apariencia poco favorables para la vida—, es parte y sobrevivencia de un bioma que, como el resto de los otros lagos, fue aprovechado por los primeros seres humanos que llegaron a esta cuenca, cuando menos, hace 7 000 años. Hombres que se adaptaron a vivir exitosamente en lo que fue una extensa cuenca lacustre, cuya belleza, hace algunos siglos, impresionó a Cortés y sus huéspedes.

IV

Christine Niederberger, en sus trabajos sobre Paleopaisaje y arqueología preurbana en la cuenca de México, demostró la permanencia de habitantes en un lugar denominado Zohapilco, al piedemonte del cerro de Tlapacoya, en ese entonces una isla del lago de Chalco. Entre 6 000 y 4 500 a. C. (fase cultural “Playa”). Esas personas, a pesar de estar en una etapa caracterizada por

¹⁹ El consorcio ganador lo conforman las empresas: Promotora del Desarrollo de América Latina, S.A. de C.V., Acciona Agua, S.A. U., Carso Infraestructura S.A. de C.V. y Operadora CICSA, S.A. de C.V., que se encargarán de la elaboración del proyecto ejecutivo, la construcción, el equipamiento y las pruebas de la planta, además del tratamiento de aguas residuales del valle de México, la operación y el mantenimiento de la infraestructura durante un plazo de 23 años.

el nomadismo, se asentaron permanentemente en el lugar, en una especie de sedentarismo temprano. Ya se hallaban en una etapa preagrícola; esto fue posible debido a las condiciones ambientales de la cuenca, que pasaba por un apogeo bioclimático con gran equilibrio ecológico. En este magnífico hábitat, la naturaleza ofreció a esos primeros pobladores una biomasa disponible con recursos abundantes, correspondientes a diferentes ecosistemas.

Debido a la humedad hubo un gran crecimiento y abundancia de gramíneas en los suelos aluviales, las cuales sirvieron como alimento por estos hombres, que las explotaron de modo sistemático, además de que aprovecharon otras plantas silvestres. La proteína animal fue la proveniente de la región montañosa, los pastizales y el ecosistema lacustre. Lo relevante fue que aprendieron a valerse de la disponibilidad de los diferentes organismos durante el ciclo anual, por lo que distribuyeron el aprovechamiento de los distintos recursos en actividades multiestacionarias.²⁰ Aunque cazaron mamíferos en cerros y montañas cercanas, que aquí no detallamos ya que nuestro interés se enfoca en el uso de los recursos acuáticos.²¹ Se tiene información que confirma que los habitantes de este sitio se dedicaron a pescar charales (*Chirostoma spp.*) y pescado blanco, entre otros; cazaron la abundante avifauna residente, como patos y gallaretas (en particular, *Anas spp.*, *Fulica americana*). Para la estación lluviosa aprovecharon

²⁰ Christine Niederberger, *Paleopaysages et archeologie pre-urbaine du bassin de Mexico*, vol. II (México: CEMCA, 1987), 656-657.

²¹ Para más detalle, *vid.* Ana María L. Velasco Lozano, “La utilización de los recursos naturales en la cuenca de México (el conocimiento y uso de la naturaleza por los mexica, en base a su alimentación)” (tesis de maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1998); Ana María L. Velasco Lozano, “*In quicua*, se come, los alimentos en la cosmovisión mexica”, *Históricas, Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, núm. 59 (septiembre-diciembre de 2000), 22-35; Ana María L. Velasco Lozano, “Los cuerpos divinos, la utilización del amaranto en el ritual mexica”, en Yolotl González, coord., *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana* (México: Conaculta-INAH / Plaza y Valdés), 2001, pp. 39-63.



para su alimentación anfibios y reptiles (*Ambystoma*: ajolotes y ránidos; *Thamnophis*, culebras; y *Kinosteron*, tortugas), y en la estación seca desarrollaron una de las actividades más importantes para su subsistencia: la caza de aves migratorias (*Branta canadensis*, *Anas acuta*, *A. platyrhynchos*, *Aythya americana*, *Spatula clypeata* y *A. cyanoptera*, entre otros), que arribaban desde fines del otoño y permanecían varias familias y géneros en el periodo invierno-primavera (noviembre-abril).

Christine Niederberguer muestra, al igual que otros trabajos arqueológicos de Parsons, Sanders, y Serra Puche,²² que las comunidades humanas instaladas en las riberas de los lagos de Chalco y Xochimilco ocuparon el territorio de manera permanente gracias a la riqueza y a la diversidad de la biomasa disponible, abundante en ese entonces en los fécondos lagos.

Al paso de los siglos, la fertilidad de la cuenca se modificó debido a que experimentó sequías, erupciones, cambios climáticos y diferentes fluctuaciones en sus aguas, lo que llevó al continuo establecimiento y abandono de diversos asentamientos humanos, forma de vida que se volvió habitual entre los pueblos mesoamericanos: migrar ante alguna situación adversa. No obstante, a pesar de que disminuyó la fecundidad de la cuenca por los cambios físicos y climáticos, se conservó una gran parte de su riqueza biológica, la cual, para los últimos siglos antes de la llegada de los españoles, se manifestó a través de la conformación de nueve ecosistemas, distribuidos en las diferentes alturas existentes en la cuenca, entre montañas y lagos; esto permitió que los diferentes grupos y etnias que arribaron a ella siguieran aprovechando los recursos de cada zona. A partir de la aparición de la agricultura surgieron aldeas, ciudades y pueblos tanto

²² William T. Sanders, Jeffrey R. Parsons y Robert S. Santley, *The Basin of Mexico: Ecological Processes in the Evolution of a Civilization* (Nueva York: Academic Press, 1979); Maricarmen Serra Puche, "Terremote Tlaltenco. Los recursos lacustres de la cuenca durante el formativo" (tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1985).

en los montes como en sus laderas y a orillas de los benéficos lagos. A partir de los periodos Preclásico hasta el Posclásico navegaron en ellos diferentes grupos étnicos, formando un gran sistema de comunicación entre los diferentes asentamientos. Así, en los lagos, donde los animales de tiro no existieron, la navegación sirvió para aminsonar las cargas de mercaderías y funcionaron también como barrera defensiva y protectora de pueblos y ciudades; y sobre todo, los espejos lacustres subsistieron como fuente alimenticia que complementaba la dieta, basada en los frutos agrícolas.

Para el periodo Posclásico tardío, el sistema lacustre se conformaba por cinco o seis someros espejos de agua que cubrían aproximadamente 1500 km². Hacía la época en que los mexicas llegaron a la cuenca, los lagos existentes, además de los ya mencionados Chalco y Xochimilco (que eran de aguas muy poco salobres), había otros, de agua salada, ubicados al norte: el de Xaltocan (que en tiempo de secas se fragmentaba para formar la laguna de Ecatepec o San Cristóbal) y el de Zumpango. El mayor de todos en extensión y el que se asentaba a menor altitud que los demás (y, por tanto, el más salino, ya que los otros desaguaban en él) fue el de Texcoco, que durante el Hueytlatocáyotl mexica se dividió debido a la construcción del albarradón, atribuido a Nezahualcáyotl, edificado para evitar la inundación de Tenochtitlan; esa parte del lago que rodeaba la urbe mexica se conoció como "lago de México".

V

A lo largo de esta historia se aprecia el surgimiento de varias labores vinculadas al ecosistema lacustre, oficios que por siglos se mantuvieron y perfeccionaron, para el final del Posclásico hubo personas que ejercían el oficio "relacionado con el agua"; fueron los hombres del agua o atlaca, quienes podían pertenecer a alguna de las diferentes etnias (otomíes, chichimecas, nahuas) que habitaban en las márgenes de los lagos. Un oficio de

tradición milenaria, multicultural y con diferentes especialidades.

Los *atlaca* pertenecientes al señorío de Tenochtitlan y sus aliados, según indican los códices y otras fuentes históricas, eran “los que viven de lo que el agua produce”, Sahagún los identifica como “los que tienen granjerías en el agua”,²³ o “pescadores y cazadores del agua”, mientras Alfredo López Austin los denomina “navegantes”.²⁴

Los *atlaca* debieron vivir y pertenecer a *calpullis* de los diferentes *altepeme* ubicados en las riveras lacustres; cada pueblo o ciudad aprovechó los recursos de su territorio delimitado. Los mexicas son, en parte, originarios de ese grupo; al referirse a ellos, Sahagún los denomina *atla-cachichimecas*,²⁵ “que quiere decir pescadores que vinieron de lejas tierras”. Por razones de espacio; sólo resta subrayar que el primer acto de los *mexictin* o aztecas, cuando al fin se instalaron de forma definitiva en el islote de lo que sería Tenochtitlan, fue levantar un templo a su *calpultéotl* y guía, Huitzilopochtli, pero dado que únicamente contaban con “céspedes, carrizos y tules”, decidieron cazar y pescar para comerciar esos recursos con los pueblos comarcanos a cambio de la piedra y la madera necesarias para la construcción del templo. La historia consigna que intercambiaron “todo género de pescado blanco, ranas, ajolotes, camaroncillos y todo género de sabandijas que en el agua se crían, en especial *izcauiteteuhtlac*, queso que llaman *ahuauhtli*, *axaxayácatl* y todo género de aves que en la laguna se crían como patos, ánsares,

gallaretas corvejones y otros diversos géneros de aves marinas”.²⁶

Los hombres del agua, como todos los habitantes del México prehispánico, eran cultivadores; muchos, seguramente chinamperos, y los lagos idóneos para el cultivo en chinampas fueron los meridionales, los de la región conocida como *chinampatlalli* (donde se lubricaban los *altepeme* de Itztapalapan, Huitzilopochco, Colhuacan, Tecuitlatenco, Cuitlahuac, Xochimilco y Mizquic).

Los trabajos artesanales fue otra de las labores de los *atlaca* en la que se utilizaba la flora acuática, como el tule y los carrizos, con los que se tejían o ensamblaban cestos, petates, *icpallis* o asientos (*petlanamacac* y *otlachiuhquinamacac*). Había también vendedores de agua (*atlacuique*) y salitreros (*iztacnamacame* o *iztatlacame* y los *tequixquinamacame*) que vendían y producían sal y recolectaban sal mineral o tequesquite, minerales que en su mayoría eran del lago de Texcoco. La mayoría de los *atlaca* se dedicaban a pescar y recolectar insectos, aunque también podían ser cazadores de avifauna acuática, de reptiles y anfibios. Estas especialidades se fueron perfeccionando de modo gradual con el uso de diferentes técnicas, varias de ellas heredadas por generaciones de los pueblos que siempre habitaron la región.

Entre las técnicas y utensilios empleados por los *atlaca* estaba el ancestral *atlatl*, amiento o lanzadera, las redes y los anzuelos, así como el innovador arco y flecha usado por los chichimecas. Además, cazaron y pescaron con venablos y arpones, como el de tres puntas o más (*minacachalli*), utilizado en grandes peces y aves. Dominaban el uso de cerbatanas (*tlacaluaztli*), hondas, trampas o nasas, y confeccionaron cercos o corrales de piedra y vegetación (*michcaxitl*) para agrupar a los peces, reptiles y anfibios. Emplearon la “liga” (distinta a la europea), una sustancia pegajosa proveniente de la raíz de una planta llamada *tecpatlí*, que se untaba a las redes y servía para apresar vivas a las aves. Usaron lazos, buitrones y varios tipos de redes,

²³ Bernardino de Sahagún (fray), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, ed. de Ángel Ma. Garibay, III vols. (México: Porrúa, 1969); Bernardino de Sahagún (fray), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 5 vols., ed. de Wigberto Jiménez Moreno (México: Pedro Robredo, 1938); Bernardino de Sahagún (fray), *Códice florentino*, ed. facsimilar, 218-20 de la colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana (México: Secretaría de Gobernación / AGN, 1979), III, 184v.

²⁴ Alfredo López Austin, introducción, versión y notas, *Augurios y abusiones* (México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM [Fuentes indígenas de la Cultura Náhuatl, Textos de los Informantes de Sahagún, 4], 1969).

²⁵ Sahagún, *Historia...*, ed. de Ángel Ma. Garibay, vol. III, 978.

²⁶ Hernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica mexicana*, notas de Manuel Orozco y Berra (México: Leyenda, 1944), 231.



y emplearon el *amolli* (*Saponaria americana*), sustancia que “atontaba” a los peces. Artefactos y técnicas fueron aplicados según las condiciones del lugar, la presa y su tamaño, así como la habilidad o destreza del cazador.

La tradición del uso de los recursos acuáticos perduró por milenios a pesar de la paulatina desecación de los espejos lacustres y se mantuvo hasta la primera mitad del pasado siglo y se aplicaron innovaciones novohispanas como las destructoras “armadas”, usadas en la cacería de aves.

La producción y apropiación de los bienes proporcionados por los lagos se vendían o intercambiaban en los diferentes mercados de la región. Algunos incluso, como el *ahuauhtli* y el *tecutlatl*, eran forzados a ser intercambiados por oro, plumas preciosas y jades en las lejanas tierras de Oaxaca y otros lugares conquistados durante la hegemonía mexicana, como manifiesta fray Diego Durán.²⁷

A los pescadores-vendedores se los denominaba *michnamacac* o *xoquiianamacac*, ya que eran los mismos que sustraían los recursos acuáticos, pues casi no había intermediarios: “El que vende pescado es pescador”²⁸ Tanto ellos como sus mujeres vendían en el tianguis todo tipo de pescado.²⁹ El buen vendedor (*mi-*

chnamacac) debía mercar los pescados frescos e incluso los *michpilli*, pececillos pequeños recién salidos del huevo. También podían venderse cocinados y en tamal (*milpichtamalli*), al igual que sus huevecillos (*milpichtetei*). Otros productos lacustres muy gustados en el mercado eran el *ahuauhtli* (huevos y larvas de axayácatl) y había tortillas y tamales rellenos de este corixido.³⁰ Al axayácatl luego se le conoció como “mosco para pájaros”. Además se preparaban otros tamales de insectos y larvas acuáticos, como los *ocuitamallis*, que eran de gusanos acuáticos, o tamales de *amoiotl* (tal vez *Ephydra hians*, otra especie de mosca, en estado adulto).

Los pescados se preparaban cocidos y se envolvían en hojas de maíz, no siempre eran ingrediente para tamales. Entre lo más gustado figuraba el *axolotl* (*Ambystoma tigrinum*, *A. lacustris* y *A. carolinae*), así como los acociles o camaroncillos (*Cambarellus montezumae*, *Saussure*, y *C. mexicanus*), que eran “comida de señores” (miembros de la élite), mientras que los atepocates o renacuajos (*Anura*) lo eran de la gente baja. En el *Códice florentino* se menciona que también se comían las tortugas (*Kinosternon integrum*, *K. pennsylvanicum* y *Onichotria mexicana*).

²⁷ Diego Durán (fray), *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, 2 vols. (México: Porrúa, 1967), I, 369.

²⁸ Sahagún, *Códice...*, III, 60v.

²⁹ Pescado blanco y grande o *xohulli*; pescado negro, *iaiauhqui*; el pez blanco más pequeño, *amilotl*; otros pequeños, como *iztac michi* y *achialli*; peces muy pequeños, *michzacuan* (“que andan juntos hirviendo y vuelan como saeta”); *cuitlapetotl*, que eran peces “barrigoncillos”, y el *topotli*.

En la ictiofauna de la cuenca había *Chirostoma humboldtianum* (*amilotl* de unos 30 cm), *Ch. regani* (más pequeño, entre 15 y 20 cm) y *Ch. jordani* (*xacapitzahuac*), *Girardinichthys viviparus* (*cuitlapétotl*), único goodeido; y entre los ciprínidos o *xohuillin*: *Evarra bustamantei*, *E. Tlahuaensis* y *E. eigenmani*, así como el más abundante: *Algansea tincella*. Para más referencias sobre la ictiofauna puede consultarse: Ma. Teresa Rojas Rabiela, *La cosecha del agua en la cuenca de México. La pesca en el medio lacustre y chinampero de San Luis Tlaxiatemalco* (México: CIESAS, 1985); Teresa Rojas Rabiela, “La tecnología agrícola mesoamericana en el siglo XVI, en Teresa Rojas Rabiela y William T. Senders, eds., *Historia de la agricultura, época prehispánica-siglo XVI* (México: INAH [Colección Biblioteca del INAH], 1985), 129-231; Teresa Rojas Ra-

biela, “La tecnología agrícola”, en Linda Rosa Manzanilla Naim y Leonardo López Luján, coords., *Historia antigua de México. Volumen IV: Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana*, México: UNAM / INAH / Miguel Ángel Porrúa, 2001, pp. 13-68; Gabriel Espinosa, *El embrujo del lago, el sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexicana* (México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM / Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM [Historia de la Ciencia y la Tecnología, 7], 1996; Eduardo Corona Martínez, *Las aves en la historia natural novohispana* (México: INAH [Científica, serie Historia, 441], 2002); y la tesis de quien esto escribe.

³⁰ Las seis especies a las que se les denomina *axayácatl* son *Corisella mercenaria* (Say, 1832), *Corisella texcocana* (Jacz), *Krizousacorixa femorata* (Guérin, 1857), *Krizousacorixa azteca* (Jacz), *Graptocorixa abdominalis* (Say, 1832) y *Graptocorixa bimaculata* (Guérin). Aunque se conocen en el mercado como “mosco para pájaros”, en realidad no se trata de moscos, sino de chinches acuáticas. Taxonómicamente se incluyen en las familias *Notonectidae* o *Corixidae*, que a su vez pertenecen al suborden *Heteroptera*, y éste al orden *Hemiptera*. Vid. “Axayácatl (insecto)”, Wikipedia, recuperado de: [https://es.wikipedia.org/wiki/Axay%C3%A1catl_\(insecto\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Axay%C3%A1catl_(insecto)), consultada en enero de 2013. En otras publicaciones se le denomina *Ahuautlea mexicana*.



Figura 4. Tamal de mosca *anenezтли*. Fotografía: Ana María Velasco.

VI

La paulatina desecación de los lagos, emprendida primero por Enrico Martínez durante el virreinato,³¹ y luego en el México independiente, con la primera construcción del tajo de Nochistongo y posteriormente con el canal de Castera y el de Huehuetoca —entre otras diversas obras, todas ideadas para vaciar la cuenca de sus aguas, durante tres siglos—, costó miles de vidas y miserias a sus habitantes; la cuenca de México dejó de ser endorreica para convertirse en un valle.

Como se puede observar, la historia del hombre en la cuenca de México no puede separarse de este entorno acuático, el cual le proporcionó los recursos necesarios para su sobrevivencia desde su llegada, y sobre todo ha formado parte de su vena cultural. En la actualidad, muchos pueblos originarios deben gran parte de su existencia a esos recursos y con ellos han conformado su tradición culinaria, que se ha tornado cada vez más inexistente y la añoran. En los relatos de su historia oral cuentan cómo los abuelos cazaban o pescaban en sus lagos; una anécdota refiere que, cuando iban a las chinampas a trabajar, sólo llevaban de itacate tortillas, pues todo lo demás lo obtenían de los canales y las chinampas.

³¹ El primer canal de drenaje, el de Nochistongo, se abrió en 1608 después de arduas vicisitudes, cambio de penalidades y muertes.

La cacería de patos era parte de su vida; como en La Candelaria de los Patos o en el pueblo de Santa María Aztahuacan, Iztapalapa, cuyos habitantes, a principios del siglo xx, pagaron el elegante reloj de su parque central con el dinero de la venta de los patos; parte de su tradición es preparar el pato en pulque, platillo que según narra Octavio Paz en *Vuelta al laberinto de la soledad*, gustaba mucho a su padre, el licenciado Ireneo Paz.

Un ingrediente que sobrevive en Iztapalapa y Culhuacán son las tortitas de *ahuauhtli* con nopales, calabacitas, huauzontles o con camarones. Estas tortitas, que han sido un platillo tradicional y elegante, en la actualidad es costoso por lo escaso del ingrediente principal, los huevecillos del hemíptero. En Culhuacán, para rememorar su tradición organizan una feria de comida lacustre, en la cual sin embargo no hay patos (a pesar de que conocen varias recetas para guisarlos, al igual que los chichicuilotos), ni ranas ni ajolotes (por lo cual se lamentan); tal vez se cocinen aún algunos acociles en tamal, o en caldillo, algún platillo con romeritos, o con charales, así como los metlapiques o mextlapiques de pescado (antes había de ajolote y tripas de pato o hueva de pescado), entre otros.



Figura 5. Tortitas de *ahuauhtli*. Fotografía: Ana Ma. Velasco.

El *ahuauhtli* es hoy en día la estrella culinaria en muchos lugares que alguna vez se hallaron en las orillas de los lagos; este grupo de huevecillos comestibles, ricos en proteína del hemíptero conocido como *axayácatl* o mosco para pájaros, de acuerdo con Julieta Ramos Elorduy,³² lo componen seis especies del orden *Hemiptera*;³³ Orozco y Berra lo bautizó como “caviar mexicano”, ya que en realidad lo parecen justo cuando son extraídos del agua y no ya secos, que es como se conservan y venden. Su nombre de *ahuauhtli* se debe a que, en el pasado precolombino, se compararon estos huevecillos con el tamaño de las



Figura 6. Costal de *ahuauhtli* seco. Fotografía: Ana Ma. Velasco.



Figura 7. Cuartillo para venta de *ahuauhtli*. Fotografía: Ana Ma. Velasco.

³² Julieta Ramos Elorduy, “Threatened edible insects in Hidalgo, Mexico and some measures to preserve them”, *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 2, núm. 51 (2006), acceso el 9 de mayo de 2019, <https://ethnobiomed.biomedcentral.com/articles/10.1186/1746-4269-2-51>.

³³ Como se detalló en la nota 30, son en realidad seis las especies de chinches acuáticas a las que se les denomina *axayácatl*.



Figura 8. *Ahuauhtli* seco. Fotografía: Ana Ma. Velasco.

semillas de amaranto o *huauhtli*; *ahuauhtli* puede traducirse como “amaranto de agua”.

Aseguran las fuentes que estos huevecillos se recogían “muy copiosamente” en el siglo XVI, según el protomédico Francisco Hernández de Toledo;³⁴ ya secos y molidos se formaban bolitas que se vendían en los mercados. Este naturalista, enviado por Felipe II para que conociera la historia natural de la Nueva España, por lo general reprobaba el sabor de los otros alimentos acuáticos, quedó fascinado con el *ahuauhtli*, al que describe como “alimento bueno, abundante y no desagradable”.

En la actualidad, en lo que queda de El Caracol y en el lago Nabor Carrillo existen un poco más de una decena de “recolectores”, como se les llama ahora a los *atlaca*. Su oficio sobrevive a pesar de lo precario de su recolección, que se debe a la obvia disminución —casi desaparición— de este ecosistema; además, depende su oficio de que se les otorgue un permiso especial para entrar en el terreno federal, que es su zona de recolección. Es tan importante su tradición que, al igual que sus antepasados, continúan “viviendo de lo que el agua produce”. Estos permisos “especiales” los otorgaba Conagua; ahora se desconoce cuál es su condición.

³⁴ Francisco Hernández de Toledo, *Obras completas de Francisco Hernández, t. II-III, Historia natural de Nueva España*, 2ª ed. facsimilar (México, UNAM, 2015), 390.



Figura 9. La amplitud del caracol. Fotografía: Ana Ma. Velasco.

Hasta hace un quinquenio aún recolectaban algunos de los recursos ya referidos, se valían de salabres para “barrer” el agua, a la antigua manera;³⁵ en la actualidad recogen la artemia, que venden muy bien a los acuacultores, y también larvas de la “mosca de la salmuera”, llamados por ellos *poshi* o *puxi*³⁶ (*Ephydra hians* [Say]),³⁷ conocidos como *amoyotl* en la época prehispánica; con sus larvas aún hacen tamales. También recolectan alga espirulina, que flota en el agua, tal y como la describen los primeros cronistas (o “queso de la tierra” cuando estaba preparada).



Figura 10. Representación del alga espirulina o *tecuitlatl* en el Códice florentino.

³⁵ Ola Apenes, antropólogo noruego, hizo toda una investigación antropológica en la zona de Chimalhuacán, unos años antes de la Segunda Guerra Mundial y, entre otras cosas, tomó fotos de los hombres del agua practicando su oficio.

³⁶ Bernardino de Sahagún y Manuel Orozco y Berra llaman *puxi* al *ahuauhtli*, mientras que Ancona, Apenes y de la Llave lo reconocen como *Ephydra*. Say lo denomina también requesón, pues se molía y reducía a una pasta.

³⁷ Estas moscas o dípteros se alimentan de alga espirulina, al igual que la *Artemia*, y éstos a su vez son un importante alimento de peces y aves. La mosca de la salmuera abunda en el salinísimo lago Mono, en California, y también acostumbran comerla los indios paiute y la conocen como *kutsavi*.



Figura 11. Alga espirulina flotando como una nata. Fotografía: Ana Ma. Velasco.



Figura 12. Alga espirulina o tecuitlatl (*Arthrospira maxima*).
Fotografía: Ana Ma. Velasco.



Figura 13. Alga espirulina seca. Fotografía: Ana Ma. Velasco.



Figura 14. Don Rafael Villanueva con su salabre. Fotografía: Ana Ma. Velasco.



Figura 15. Explicación de la técnica. Fotografía: Ana Ma. Velasco, 2010.



Figura 16. Recolección de alga espirulina. Fotografía: Ana Ma. Velasco, 2010.

Pero el recurso más importante, dado que les da buenas ganancias, son las pupas y huevecillos del *axayácatl* (faz acuosa) o *cuatecómatl* —como también se conoce—, y sobre todo, sus huevecillos, el *ahuauhtli* o caviar mexicano. Al igual que antaño, se siembra con pasto entrelazado o en ramas de casuarina (y se cosecha de la misma forma que muestra el *Códice florentino*). Tanto el *ahuauhtli* como el alga espirulina se ponen a secar al sol, tal y como se hacía en tiempos precolombinos para su conservación.



Figura 17. Representación del axayácatl y el ahuauhtli en el Códice florentino.



Figura 18. Cómo se recogía el ahuauhtli al modo antiguo. Fotografía: Ana Ma. Velasco, 2010.

Este antiguo oficio relacionado con lo que el agua produce lo heredaron y aplicaron por generaciones los habitantes de los poblados que circundaban al antiguo vaso de Texcoco. Los ancianos de Chimalhuacán Atenco recuerdan muy bien cómo era antes su paisaje infantil, menos desértico que ahora, cuando aún se extendía en forma más amplia el espejo lacustre. Con posterioridad se convirtió en un seco páramo que envolvía la Ciudad de México con polvo durante los meses secos, lo cual se resolvió en cierta medida al crearse la Comisión del Lago de Texcoco, que mejoró el ambiente. Recuerdan

también los *tlateles* donde crecían los nopales o los quelites, y en los que —cuentan— dejaban sus canoas; conocían regiones de tulares bien definidas que eran lugares de anidación, los lugares donde había mejor pesca o recolección, la localización de los manantiales para bañarse, o los sitios donde recogían el tequesquite; éste lo usaban no sólo para cocinar, sino también para purgar el ganado y lavar la ropa. Para ejemplificar estas vivencias es útil el relato de don Silvino Valverde:

Nací el 12 septiembre de 1920 y a mis 93 años, el Jefe aún no me llama a cuentas. ¿Qué me acuerdo del Lago de Texcoco?

Desde el rancho El Molino, aquí en Chimalhuacán, el agua cristalina bajaba por un canal junto a los sauces. Se iba repartiendo en los *tlateles*, como se llamaba a los islotes. Estaban el *tlatel* San Juan y el *tlatel* Xochitenco, pero el más prominente era El Tepalcate, de aquí abajito: se criaba muchísimo pato, pescado blanco, amarillo, juil, tilapia, ahuautle. Nos decía mi abuela Tomasa: “Vayan a traer dos carpas para un caldo”. Parados en nuestro lindero de lago, “La Cruz de la Medianía”, los chiquillos veíamos a los peces y les clavábamos la fisga: “¡tras, tras, tras!”. De regreso traía mi medio costal de patos, mi chiquihuite de pescado blanco, amarillo, y las carpas con las que mi abuela hacía su ollota de caldo. A los patos los pelaba y cocía en chilito verde, pasilla y con hierba lengua de vaca. Una cosa rica, picante.³⁸

VII

Los recolectores de aquellos recursos son los sobrevivientes de un oficio milenario y ejercen una actividad que es un patrimonio a punto de desaparecer debido a las miopes estrategias

³⁸ Aníbal Santiago, “El gran lago moribundo de Texcoco”, *Emeequis*, núm. 306, 7 de julio de 2013. Acceso e lo de mayo de 2019, <http://www.m-x.com.mx/2013-07-07/el-gran-lago-moribundo-de-texcoco/>.





Figura 19. Casuarina glauca con ahuahtli y mosco para pájaros.
Fotografía: Ana Ma. Velasco, 2010.



Figura 20. Auahtli, de la especie Corisella texcocana en ramas de casuarina. Fotografía: Ana Ma. Velasco, 2010.

gubernamentales, incapaces de emprender un estudio profundo, biológico, histórico y social de una región, incluidas las consecuencias del cambio radical (sería mejor decir daños) que harán con sus proyectos y que repercutirán en la vida de sus habitantes, quienes han heredado tierra, agua, recursos y formas de vida que pervivieron por miles de años, además de menoscabar la existencia de un ecosistema necesario en la deteriorada cuenca del valle de México. Es una pena que los recursos naturales referidos se pierdan porque forman parte de una importante cadena alimenticia de la que sobreviven seres unicelulares, insectos, aves y seres humanos en un medio natural que se mantiene con dificultad

en dramática sobrevivencia. Ha habido proyectos (como el Proyecto del Lago de Texcoco, el de México Ciudad Lacustre o el de Sosa Texcoco) que intentaron recuperar parte de la antigua vocación de la cuenca y demostraron que se podría rescatar, en parte, un sistema perfectamente integrado en el que se conjugaran el trabajo del hombre y la naturaleza. Su rescate ha sido vital para esta cuenca cada vez más seca, y los esfuerzos se ha encaminado a intentar restaurar su equilibrio hidrológico con la creación de humedales, la siembra de pastos, la recuperación de oficios dignos y milenarios, y agregar así un punto a la disminución del evidente y perjudicial calentamiento global y disipar, un poco, el calor generado por el cemento de esta urbe asfixiante. El NAICM no representó beneficio alguno. La recuperación del lago de Texcoco y el proyecto que una vez lo alimentó ofrecerá, si en efecto se realiza, un bien común para los habitantes de la cuenca y la urbe que la cubre, pues como opina Fernando Córdova Tapia:³⁹ “Estamos perdiendo la última oportunidad de que esta ciudad tuviera agua en el futuro mediante los proyectos de recuperar el lago”, para los pueblos originarios es una manera de revitalizar su identidad y el reconocimiento de un pasado histórico, que en muchos de ellos, se valora a través de la comida y otros recursos naturales y, sobre todo, no se perderá un oficio milenario que es fundamento de nuestra historia.

Como epílogo, rescato una parte de un poema de Nezahualcóyotl que muestra cómo era percibida la región de los lagos y cómo la identidad de México se invoca con el medio acuático.

³⁹ Perteneciente al Grupo de Análisis de Manifestaciones de Impacto Ambiental de la Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad. Dulce Olvera, “Especialistas prevén que el NAICM acabe con lo que quedaba de las cuencas de Texcoco y la CdMx”, *Sin Embargo* (23 de noviembre de 2017), acceso el 8 de mayo de 2019, www.sinembargo.mx/23-11-2017/3353797.

Donde están erguidas las columnas de jade,
donde están ellas en fila,
aquí en México,
donde en las oscuras aguas
se yerguen los blancos sauces,
aquí te merecieron tus abuelos
[...]

El águila grazna,
el ocelote ruge,
aquí es México.
[...]

Donde hay sauces blancos
sólo tú reinas.
Donde hay blancas cañas,
donde se extiende el agua de jade,
aquí en México.

Tú, con sauces preciosos,
verdes como jade,
engalanas la ciudad.

La niebla sobre nosotros se extiende,
¡que broten flores preciosas!,
¡que permanezcan en vuestras manos!
Son vuestro canto, vuestra palabra.
Flores luminosas abren sus corolas,
donde se extiende el musgo acuático,
aquí en México.

[...]
Se han levantado columnas de jade,
de en medio del lago se yerguen las columnas,
es el Dios que sustenta la tierra
y lleva sobre sí al Anáhuac
sobre el agua celeste.

Flores preciosas hay en vuestras manos,
con verdes sauces habéis matizado a la ciudad⁴⁰

⁴⁰ Fragmento de un canto de Nezahualcóyotl, en Miguel León Portilla, *Nezahualcóyotl. Poesía y pensamiento*, apud Josefina García Quintana y José Rubén Romero Galván, *México Tenochtitlan y su problemática lacustre* (México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM [serie Histórica, 21], 1978), 17-18.



Figura 21. Una idea de cómo fue el lago de Texcoco. Fotografía: Ana Ma. Velasco.



La historia de Aureliano: una voz en defensa de la justicia y la dignidad

Giovanna Gasparello

Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH / giovanna_gasparello@inah.gob.mx

Fecha de recepción: 17 de septiembre de 2018

Fecha de aceptación: 17 de septiembre de 2018

Desde hace décadas se han denunciado las fallas estructurales del sistema de justicia en Chiapas, con algunas diferencias ligadas a la estructura de poder regional y al contexto federal. Si bien es el estado con más bajo índice delictivo del país, presenta sin embargo una cifra alarmante: 93 % de los delitos ahí cometidos no se denuncian y no cuentan con averiguación previa,¹ entre otras razones por temor a la extorsión, pérdida de tiempo, trámites largos y difíciles, desconfianza a la autoridad y actitud hostil de ésta.

La corrupción generalizada y falta de imparcialidad del sistema de justicia se insertan en Chiapas en un contexto de colusión histórica de las instituciones políticas, dependientes de los grupos de poder regionales. Los representantes del poder judicial entienden y aplican el derecho con un sesgo racial y de clase, acorde a la filiación política de víctimas y agresores. Esta dependencia hacia poder político y la clase dirigente local hizo posible que “el sistema de procuración y administración de justicia fuera uno de los instrumentos [...] del gobierno para llevar adelante un plan contrainsurgente, de contención del movimiento social, intensificado por la presencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional”.²

El testimonio de Aureliano Álvarez Gómez, indígena ch’ol originario del ejido Lázaro Cárdenas (municipio de Huitiupán, Zona Norte), simpatizante zapatista y ex preso político, es emblemático de la situación que priva en el sistema judicial y carcelario chiapaneco. Aureliano y su familia han sido víctimas de innumerables violaciones a sus derechos humanos, resultado de la deliberada mala actuación de funcionarios públicos y fuerzas de seguridad estatales. Pero al mismo tiempo, su experiencia es símbolo de la dignidad que no claudica y de la perseverancia en crear organización en cualquier espacio, incluso el más degradante y deshumanizador como la cárcel.

Aureliano falleció en San Cristóbal de Las Casas el 9 de diciembre de 2017, a la edad de 50 años, por un cáncer al estómago que padeció después de su detención, durante la cual sufrió un trato inhumano con todo tipo de torturas. Con integridad y convicción luchó en favor de los derechos humanos y la dignidad de los reclusos entre los altos muros de la cárcel, por lo que la difusión de su testimonio es un acto obligado de memoria. La entrevista aquí presentada ocurrió el 21 de diciembre de 2007, en el marco de la investigación para el libro *Justicia y pueblos indígenas en Chiapas*. De la violencia a la autonomía (México: UAM-I / Tirant Humanidades, 2018).

¹ Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública (Envipe, Inegi, 2016).

² Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, *Violaciones a los derechos humanos en el sistema carcelario en Chiapas. Informe especial* (San Cristóbal de Las Casas: CDHFBC, 1 de febrero de 2011).

La detención y la politización de la justicia

Yo me llamo Aureliano Álvarez y soy campesino. Caí [preso] el 5 de mayo de 2006, cuando me encontraba trabajando en mi comunidad, en el campo. Llegó la [policía] judicial a sacarme violentamente, yo no sabía de qué me acusaban, es una historia triste [...] Llegaron los judiciales de la Agencia Estatal de Investigaciones, disfrazados de gente civil, salieron del monte, de los cafetales.

Me esposan, me amarran las manos, los pies, me vendan la cara y me llevan arrastrando. Un kilómetro antes de llegar a la comunidad tenían ya varias camionetas preparadas.

Yo no tenía idea de cómo los policías deben actuar cuando agarran a una persona. Después supe que debían traer una orden de aprehensión, pero nunca la presentaron.

Me subieron a la camioneta y me aplastaron con varias colchas, me estaba asfixiando. Llegamos a Yajalón, escuché que el carro se metió a una terracería y me bajaron. Me metieron a una casa, bajé unas gradas y me sentaron en una silla. Mis ojos seguían vendados. Empezaron a amenazarme e iniciaron las torturas; me preguntaban por un delito que yo no sabía. Cada pregunta era como media hora de golpes, me ponían plástico en la cabeza, me metían en un tambo de agua, y golpes, patadas, puñetazos.

Yo pensaba que las preguntas eran acerca de un problema que había en la comunidad, que había desaparecido un señor, yo también estuve participando con las autoridades en la búsqueda. Pero no fue así. Las preguntas que me empezaron a hacer fueron alrededor de la organización [del Ejército Zapatista de Liberación Nacional] y quiénes eran sus dirigentes en la comunidad. Yo le dije “vayan a investigar” [...] Cada pregunta era un golpe.

También me preguntaban qué tipo y cuántas armas había, y donde las tenía; en dónde se encontraban los campamentos zapatistas. Yo les decía que fueran a buscarlos en el cerro; pues de lo que yo sé, no hay armas; y si hay, que vayan a buscarlas. ¿Yo qué tenía que ver en esto?...

Sacaron una lista donde ya tenían todos los nombres, incluso salía quién los había dado: una familia de la comunidad; que saben quiénes son los responsables, de que sí hay armas [...] todos estos datos ya los tenían. A algunos de la lista los conocía y a otros no. Allí es donde me di cuenta de lo grande que era el problema.

Me torturaron por cuatro o cinco horas. Por fin perdí el conocimiento y ya no supe qué pasó después. Me desperté y estaba más acá de Ocosingo. Tenía las manos amarradas pero ya no estaba vendado. Me quisieron dar agua pero no acepté nada. Quise sentarme pero no pude. Me di cuenta que en la camioneta venía Hernán González, quien era presidente [municipal] y que hizo la demanda.³ Venía junto con los judiciales y el [agente del] Ministerio Público, a quien dio la lana para que fabricaran todo eso [las acusaciones en contra de Aureliano].

Ya me trajeron a San Cristóbal, donde me llegó la sorpresa de que la declaración ya estaba hecha, y me amenazaron con más tortura si no la firmaba. Ni lo pensé: fui cobarde, tengo mi familia, dos hijos, eso fue mi error, allí se complicaron las cosas.

El siguiente día me llevaron a Tuxtla, a la oficina de la AFI,⁴ me tomaron muchas fotos. Allí encontré detenidas a mis dos hermanas y a mi papá. No lograba entender qué estaba pasando, no me dejaron platicar con ellos.

Nos trasladaron a la casa de arraigo, que se encuentra en una comunidad acerca de Chiapa de Corzo.⁵ No nos permitían hablarnos, no nos permitían a que hiciéramos preguntas, nada, para saber qué está pasando, ya que no nos habían presentado ningún abogado de oficio. Supuestamente estaban haciendo las investigaciones, pero en realidad estaban fabricando

³ La denuncia que llevó a la detención de Álvarez Gómez la presentó el presidente municipal de Huitiupán, Hernán González Pérez, ante la Fiscalía General del Estado en 2006, por el supuesto secuestro de su padre.

⁴ Agencia Federal de Investigaciones.

⁵ La llamada finca Pitiquitos.



más delitos, mientras aquel [Hernán González] estaba pagando al agente del MP [Ministerio Público]; entonces éste llegaba a amenazarnos, a preguntarnos quiénes participaban. Yo le decía que no sabía, inventar nombres es mentir y yo no sé mentir. Yo siempre he permanecido trabajando, la gente del pueblo me conoce...

Me quedé en la casa de arraigo 90 días, mis hermanas duraron menos. Sabían las autoridades lo que estaban haciendo, que no teníamos ningún delito. Luego me quedé solo y el asunto cada vez se iba complicando más. No dejaban que mi familia me visitara. Llegaba gente del Frayba [Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas] y no los dejaban entrar.

El Amate: tortura y corrupción

Pasaron los tres meses y llegó el actuario a anunciar que ya se levantaba el arraigo. Yo pensaba que me dieran la libertad, pero me trasladaron al penal de El Amate, aunque me hubiera pertenecido el penal de San Cristóbal o el de Yajalón.

En El Amate⁶ ya me estaban esperando, sabían la hora. Creo que ya había salido una denuncia en el periódico, donde decía que me tenían como rehén, para sacarme información sobre el movimiento zapatista. Ya con más coraje me esperaban el director, el alcaide y sus perros de *precisos*⁷ que les llaman, ya que no lo hacen directamente ellos. En ese tiempo cuando caí todo estaba muy oculto, no se daba a conocer lo que sucedía en los penales. Yo no tenía idea de lo que era la cárcel. Pensaba qué guardadito y ya... Pero no, se empezaba a vivir una vida peor, la represión.

El Centro de Observación y Clasificación (COC) es una parte del penal donde llevan [a] los que van entrando, para ver si es una persona de alta peligrosidad, o si es una persona tranquila, o po-

lítica; los van seleccionando. Llegando ya me esperaban; lo primero que me pidieron fue dinero. Empezaron a venir los maltratos. Yo nunca he tenido dinero, pero en ese momento, en el COC, me pedían 10 000 pesos. Nos engañaban de que si pagábamos nos iban a posicionar en un lugar más seguro, con gente tranquila, donde no estaba gente que golpea. Nos dieron una tarjeta para hablar por teléfono y presionar a la familia, pedir el dinero.

Allí querían lana, si no dábamos el dinero nos metían al baño, después que lo había usado la gente sin bajarle la suciedad, y nos metían a lavar la taza con la mano, sin protección. Lo hicimos, no teníamos con qué pagar. Estaba con otra gente desconocida que caímos al mismo tiempo. Ya pasamos por todo eso, teníamos que estar allí legalmente por 72 horas, pero como no dimos el dinero pasó el tiempo, casi 15 días, *nos chingarón feo*, pero luego nos pasaron al interior del penal, a la población, a los edificios, después de darnos el auto de formal prisión.

Allí empieza otro infierno más difícil, con más castigo, más tortura. Son como siete u ocho edificios y cada edificio tiene su “representante”, llamado *preciso*; en cada edificio son dos, el mero *preciso* y otro que queda como reserva, en caso que caiga uno viene el otro, y aparte estos *precisos* tienen un representante general, que recibe todas las órdenes del alcaide, y el alcaide recibe las órdenes del director. No utilizan los custodios para robar o pedirle dinero a los presos que van entrando, sino que usan la gente que ya desde hace tiempo está recluida allí.⁸

Me di cuenta [de] que es un lugar donde hay mucho dinero, droga de todo tipo; supuestamente está prohibida en todo el penal, pero no es así... también hay mucho dinero, lo que le sacan a la gente que va entrando.

⁶ Ubicado en Cintalapa, Chiapas.

⁷ Suerte de “capataces” criminales entre los presos; internos poderosos que organizan las extorsiones a los presos de nuevo ingreso, en contubernio con las autoridades carcelarias.

⁸ Según la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH, 2010), nueve de los 21 centros penitenciarios chiapanecos presentan “autogobierno”, palabra que en tal contexto significa distintas aberraciones ligadas a la presencia de grupos criminales y su control de la estructura y del funcionamiento del penal, en colusión entre algunos presos y las autoridades carcelarias.

Me empezaron a pedir la cantidad de 200 000 pesos, cosa que ni en toda mi vida he tenido, pues ni cinco mil pesos juntos he tenido. Allí ellos hablan directamente con la familia, nos piden el número de teléfono a punta de patadas, y hablan presionando, amenazando nuestra salud.

Empezaron entonces una serie de presiones muy fuertes. Yo trataba de detenerlas, decía que iba a haber dinero pero que esperaran, era mucho y necesitaba tiempo para reunirlo. Así pasó una semana, durante la que siguieron golpeándome, haciéndome lo mismo que la judicial al principio: me metían al tambo de agua, me embolsaban, me golpeaban, me metían en el drenaje lleno de mugre. Hay un “baño” especial, no sé cómo se le pueda llamar: es un cuarto encerrado, sin ninguna ventilación; allí me encerraron, llenaron 20 litros de cloro y me hicieron lavar con las simples manos, tenía que rascar el piso, las paredes. El cloro es como el ácido, quedaron mis manos quemadas. Me sacaron a golpes y otra vez me llevaron al teléfono a pedir dinero.

Estuve allí ocho días. El último día fue cuando, con una tarjeta que me dieron para hablar a la familia, aproveché y hablé en tzotzil⁹ para que no me entendieran, y pedí a la familia que vieran a forma de ayudarme porque allí me iban a matar.

Levantar la voz entre los muros de la prisión

Así se empezaron a hacer más denuncias, junto con los del Frayba. El director no quería que se denunciara, que se supiera lo que estaba pasando. Pero ya había salido en el periódico; llegaron una compañera y un compañero del Frayba de visita a animarme; que habría más presiones y torturas, pero sólo así podíamos dar a conocer públicamente las anomalías que había adentro del penal.

Cuando ellos estaban allí, el alcaide y el director supieron que era gente de Derechos

⁹ Como muchos indígenas de la zona, Aureliano era trilingüe: su lengua materna era el ch'ol, pero dominaba el tzotzil, que sirve como lengua franca entre los varios pueblos de las zonas Altos y Norte de Chiapas; además, hablaba perfectamente el castellano.

Humanos. Antes aquéllos decían: “Aquí nadie puede entrar, ni el gobernador, mucho menos derechos humanos”. El director los corrió y los sacó afuera.

Los compañeros que me visitaron me dijeron que platicara, que encontrara un acuerdo con los presos integrantes de La Voz del Amate que estaban en el plantón en el patio central.¹⁰ Ya habíamos hablado, pero los internos estábamos secuestrados, no nos dejaban salir de aquel lugar ni para ir al baño. Yo sabía más o menos dónde tenían su campamento, había una persona, un doctor que también estaba preso, creo que simpatizaba con La Voz del Amate y me llevaba información a mí, y también daba la información al plantón de lo que estaba pasando a los demás presos.

Yo me quedé solo y fue el momento más difícil. Me golpearon y me internaron en la clínica. Pero los compañeros y mi familia ya habían hecho muchas denuncias. Antes nadie hizo esto; los Derechos Humanos del estado,¹¹ los jueces, los Ministerios Públicos, los médicos tienen la misma visión, los mismos intereses. Nunca se sabía nada afuera.

Se hizo una denuncia ante la Corte Interamericana, y la noticia llegó a manos del gobernador y el gobernador manda al fiscal y el fiscal manda a los jueces y al director. Se hicieron más denuncias de lo que estaba pasando, tuvimos que dar toda la información de lo que veíamos, de cómo actuaban, de cómo estaban coordinados para hacer ese tipo de corrupción en el penal. Ya lue-

¹⁰ La Voz del Amate fue un grupo integrado por 13 presos políticos, que el 6 de enero de 2006 (fecha en que arrancó la llamada Otra Campaña, iniciativa política del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN) declararon su existencia, abandonaron las celdas y se instalaron en un plantón permanente en el patio abierto del penal. “La Voz del Amate nació para ser un puente, un cobijo para los que sufren. Es una voz que sale, y cuando sale denuncia lo que está pasando adentro del penal”, relató un integrante del grupo entrevistado en enero de 2008. Las denuncias colectivas de La Voz del Amate sobre la situación de violencia, corrupción y violación a los derechos de las personas cometidas en el penal y difundidas por el CDHFBC y otras organizaciones contribuyeron a que en 2007 se destituyera al director del penal.

¹¹ Referencia a la Comisión Estatal de Derechos Humanos.



go empezaron a pensarle, a querer comprarnos, a regalarme cositas, y a preguntarme qué quería, en dónde quería estar, me llevaban al médico para ver si estaba bien, para que dejáramos de denunciar. Pero yo tenía un gran coraje...

Estuve allí ocho meses; después de todas las torturas me dejaron en un lugar más seguro, donde supuestamente me vigilaban, empezaron a preocuparse más por nosotros, por mí principalmente, el director dio orden que no me tocaran, que no me pasara nada.

Muchos intentaban hacer sus denuncias, pero éstas nunca salían, pero con nosotros fue diferente, salió a la luz todo lo que pasaba y eso es lo que les duele, muchos se quedaron sin trabajo, otros tienen orden de aprehensión o están detenidos porque pesó la denuncia que se hizo.

Ése es el chiste de la resistencia, estar aguantando toda esa presión, y no es fácil vivirlo. Como estábamos en manos de las autoridades, éstas podían hacer lo que querían...

A pesar de todo, yo considero que salimos ganando, lo importante fue que yo resistí, aunque con el miedo de que nos mataran. Yo vi [en ese tiempo] cómo la gente se moría, se moría no porque se suicidara o se enfermara, sino porque la mataban a golpes, si no había dinero para darles [...] Pero también me di cuenta de que las cosas con unidad se hacen mejor.

Va de nuez: el penal de Los Llanos

Con el tiempo tuve la necesidad de acercarme porque ya no me visitaba la familia, estaba muy lejos, y me decían mis hermanos que hiciera una solicitud de traslado; la hice, pero no la tomaron en cuenta, decían que no se podía mientras no estuviera procesado, y una serie de pretextos.

El Frayba y la Corte Interamericana de Derechos Humanos hicieron esa solicitud de traslado al Cereso 5;¹² no tardó tanto, como 20 días después de la solicitud llegó el permiso y me traen.

Mientras estaba en El Amate preguntaba cómo era un traslado: si el traslado era llegar

a otro penal y todo era tranquilo; decían: “Si es un traslado voluntario sí, llegas tranquilo, pero si es un traslado por orden de las autoridades, entonces otra vez a sufrir”. Como era voluntario, yo estaba tranquilo.

Pero no fue así, los directores tenían mala imagen de mí por todo lo que se había hecho, ya me habían “recomendado” con el otro director corrupto que está a cargo del Cereso 5. El otro alcaide que es un cabrón igual me trató mal.

Empezaron nuevamente una serie de castigos, me encerraron, me sacaban al sol y ahí me tenían durante varios días, los que me visitaban veían que estaba quemado por el sol, y no me pasaban a la población [con el resto de internos del penal]. Y me empecé a imaginar que lo que querían era dinero, y sí, es lo que querían.

Yo hablaba con el alcaide: “¿Qué está pasando?, yo no soy un preso nuevo, yo vengo de traslado, ¿por qué me tienen aquí?”. Después de mi reclamo me encerraron en el espacio de castigo y allí me tuvieron durante varios días.

Al final me pasaron a población; con orden del director y del alcaide me llevan a un lugar encerrado donde estaban todos los *precisos* y me dicen: “Las reglas de este penal son que todos los que llegan tienen que pagar un dinero”. Les dije: “Yo no soy nuevo, vengo del Amate”. Y me contestaron: “De todos modos debes dar diez mil pesos”.

Yo estaba más despierto, y les dije: “No tengo, si quieren castigarme o pegarme adelante, háganlo”. Finalmente les dije que me dejaran ver si la familia podía apoyarme. Pasaron varios días, me llamaban para preguntarme si lo había conseguido. Había un alcaide, un tal Lester, que era el más cabrón de allí, era el que castigaba y golpeaba. Nuevamente hicimos denuncias de lo que estaba pasando.

Tanto coraje les dio a las autoridades, que me acusaron de intento de fuga y amotinamiento. Estaba yo encerrado en mi celda, en *la cueva*, abajo, dormía en el piso, ya que nunca tuve dinero y no pude comprar una “plancha”, o sea un

¹² El penal de Los Llanos, en San Cristóbal de Las Casas.

lugar en un dormitorio. Allí estaba sin imaginar lo que estaban planeando contra mí.

A las 3 o 4 de la tarde me llaman los *precisos* y los alcaides, ya habían avisado al director que yo estaba amotinando la gente, que me estaba fugando. Llegó el director a preguntarme qué pasaba. Yo le respondí que estaba durmiendo y no sabía, simplemente me estaban pidiendo un dinero y ahora me están fabricando este delito porque no pagué.

Nos encerraron, a mí y a otro compañero que conocí. En ese momento, además del delito que me fabricaron para meterme a la cárcel, también me estaban inculcando de otro delito, me querían dar 60 años de cárcel. Después de unos días llegó un representante del Frayba y se empezaron a hacer investigaciones, entonces las autoridades ya le bajaron.

La Voz de Los Llanos

Mucha gente de comunidades pobres me comentaba su situación. Allí conocí a varios compañeros, que también simpatizaban con la organización [del EZLN]. Así me vino la idea que para estar mejor debíamos unirnos y así formamos la agrupación La Voz de Los Llanos. Empezamos siete personas; cualquier problema que había nos defendíamos como grupo y teníamos más fuerza.

Todo lo que pasaba lo sacábamos a la luz pública, la corrupción de los funcionarios, cómo le robaban a la gente, a las visitas [los familiares], el negocio de los puestos que venden, chicle, café, comida en el patio y que son controlados por los *precisos* y las autoridades. A las visitas les cobran para que puedan entregar una bola de pozol¹³ a sus presos; pero hay otra gente que trae mucha comida y le decían que está prohibido, aunque no sea cierto, y la comida se [la] quedaban [...] los mismos funcionarios.

Poco a poco se fue descubriendo todo lo que hacían, pero para denunciar había antes que aguantar toda la presión.

¹³ Masa de maíz fermentado que se disuelve en agua para producir una bebida espesa y muy energética.

Pasó el tiempo y llegó la Contraloría del Estado a verificar lo que pasaba; ya tenían mucha información de lo publicado en los periódicos. La contraloría tomó una serie de declaraciones y las cosas empezaron a cambiar, fue más tranquilo, los *precisos* limitaron su prepotencia, entró un nuevo director que sabía que tenía que actuar con precaución.

Estuve todavía seis u ocho meses más en la cárcel, durante los cuales cambiaron tres directores porque la gente aprendió a hacer su denuncia, acudían con La Voz de Los Llanos a preguntarnos cómo debían actuar.

El último director, inmediatamente al siguiente día de su entrada, yo hablé con él, para plantearle la realidad del grupo La Voz de Los Llanos, que nosotros vamos a respetar a las autoridades siempre y cuando éstas respeten nuestros derechos. Porque en la cárcel también tenemos derechos, aunque limitados.

La lucha dentro de las cárceles chiapanecas alcanzó su máxima fuerza entre febrero y marzo de 2008, cuando rebasó la función de denunciar las irregularidades y retomó con fuerza la lucha por la libertad incondicional de todos los presos “políticos, de conciencia e injustamente presos. En el mes de febrero, decenas de presos en distintas cárceles —en su mayoría indígenas— se declararon en huelga de hambre o ayuno, hasta sumar, a principios de marzo, 46 personas, entre hombres y mujeres, reclusos en las cárceles de El Amate, Los Llanos, Playas de Catazajá y la cárcel municipal de Tacotalpa en Tabasco. Apoyando la lucha de los internos, sus familiares mantuvieron por varias semanas un plantón frente al Palacio de Gobierno en Tuxtla Gutiérrez. La excepcional movilización de los presos logró que, el 31 de marzo de 2008, fueran liberadas 137 personas que cumplían condenas o estaban procesadas por delitos del fuero común. De los que estaban en huelga de hambre, 17 personas continuaron en la cárcel,¹⁴ pero se los liberó paulatinamente en los cinco años siguientes.

¹⁴ Éstos siguieron la huelga de hambre hasta el 5 de abril de 2008, cuando suspendieron la protesta, tras el llamado del obispo emérito de San Cristóbal, Samuel Ruiz García. Los detenidos en El Amate tenían más de 40 días en huelga, y los de Los Llanos, más de 30, durante los cuales tuvieron insuficiente atención médica y su salud estaba ya gravemente comprometida.





Las voces de las ecoaldeas Entrevista con *Sabina*, miembro de la ecoaldea Teopantli Kalpulli

*Alice Brombin**

Becaria del Programa de Becas Posdoctorales
Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM / alice.brombin@gmail.com

Fecha de recepción: 17 de septiembre de 2018

Fecha de aceptación: 17 de septiembre de 2018

Las ecoaldeas son comunidades intencionales experimentales que adoptan los valores ecológicos y una filosofía holística con el fin de recuperar una relación más directa y no mediada con el mundo natural a partir de la incorporación de economías de subsistencia. Pretenden nuevas formas de acción social que modifiquen de forma concreta la actual crisis ecológica global y redefinan las prácticas sociales de una manera más sustentable.

Teopantli Kalpulli es una ecoaldea fundada en la década de 1980, situada en San Isidro Mazatelpec, Jalisco. En ella se integra la tradición oriental hinduista, basada en prácticas de yoga y meditación, con el movimiento indigenista mexicano y con la sabiduría de los pueblos originarios americanos.

La comunidad está construida alrededor del “árbol de la vida”, que representa su centro material y simbólico, y en ella se juntan 12 familias, con un número aproximado de 40 miembros; tiene una escuela comunitaria con un programa educativo estatal que integra además los conocimientos de sus miembros y otras temáticas como astrología, plantas medicinales, arte o conocimientos espirituales.

En las ecoaldeas la naturaleza es considerada como un sujeto activo que genera energías y emociones, recuerdos y deseos. La tierra, las plantas y los árboles permiten crear horizontes de significado de los cuales las prácticas son parte, y posibilitan el desarrollo de procesos de subjetivación, fomentan el reconocimiento y la valoración de las formas como los seres humanos participan en distintas ecologías vivientes. La entrevista que sigue clarifica ese punto y es testimonio de una de las primeras integrantes del Teopantli Kalpulli, interlocutora privilegiada que pudo vivir y observar la evolución de la vida comunitaria. Sabina y su familia son depositarios de una visión permacultural que se extiende a las relaciones sociales y a la forma de interactuar con el mundo natural.

* Texto publicado con autorización de la autora

Alice Brombin (AB): Quisiera saber un poco de su historia. ¿Cuál fue la razón por la que decidió empezar este camino comunitario en su vida?

Sabina (S): Una de las cosas muy peculiares de este lugar es que traíamos esa línea que era oriental, hindú, del yoga y la meditación, pero se hizo un *mix* con las tradiciones indígenas de aquí de América. Recibimos, por ejemplo, a un anciano que [en] ese tiempo era un joven, que se llama Chamalú, no sé si lo has oído mencionar; él es de Bolivia, de los Andes bolivianos; recibimos a José Argüelles, el que hizo todo el movimiento del 2012 y del calendario maya; él vino con Nadine, su esposa. Vino el maestro Domingo Martínez Paredes, que —no sé si has oído de *Regina*, el libro— es el autor de ese libro donde plantea un nuevo despertar de América, pero de la parte femenina. Ahí propone que la mujer dormida debe despertar. Tenemos en el centro un volcán, junto al Popo, y hay una leyenda muy antigua de una pareja que se enamoró y él se fue a la guerra y cuando regresó ella estaba muerta, y entonces la llevó a esa montaña, que por eso tiene el perfil de una mujer blanca que está dormida. Tomando ese símbolo, el maestro Paredes decía: “La mujer dormida debe despertar”. Venían maestros mayas, lakotas, siux y Dhani Wahoo, una mujer jefa de su tribu; creo que es uno de los únicos clanes que es dirigido por mujeres; ella es cherokee. Aprendimos agricultura orgánica. Además, nos daban prácticas como danzas, temazcal; Tigre Pérez, por ejemplo, que es el ideólogo del Canto de la Tierra; el maestro Jackson de los tipis...

AB: ¿Todas estas personas llegaban aquí a través de la relación personal con el maestro?

S: Sí, es que él andaba por todo el mundo viendo espiritualmente qué cosas se estaban desarrollando. Porque nosotros veníamos de una visión de un cambio de eras, de que cada 2160 años cambia su frecuencia; tomamos de base el zodiaco y [que] el eje de la Tierra señala durante 2160 años un signo; va como barriendo. Entonces ya estaba terminando el anterior, que era la

era de piscis, que fue de mucha fe, mucha religiosidad, mucha restricción, sufrimientos, sacrificio, sometimiento de la mujer, etc.; y venía un nuevo periodo, que entró en el año 48. Entonces se iba a abrir la mente, iba a haber más fraternidad. Todavía estamos en el grado 0, estamos como en la prehistoria de esta nueva edad: te decía que siempre hay, en cada nuevo tiempo, siempre hay gente que *antena* [percibe] las cosas antes que los demás. Ahora, por ejemplo, el yoga aquí es (no sé en España o en Italia) un *boom*; el yoga, el vegetarianismo... Y en ese tiempo nosotros lo hacíamos, éramos los raros; hacíamos conferencias sobre ecología, sobre el calentamiento, que ni se usaba; como que entramos en esa frecuencia, y pues estábamos muy ocupados. Y también yo daba clases de yoga para parto natural; yo todos mis hijos los tuve en parto natural, fueron vegetarianos desde pequeños, los he bañado siempre con agua fría; o sea, teníamos muchas prácticas para fortalecer a las personas, tanto física, como emocional y mentalmente. Dábamos muchas conferencias; estábamos en un lugar inhóspito donde no había nada, pero estaban sucediendo muchas cosas; estábamos proponiendo que sucedieran; sembrando árboles, los domingos venía gente y hacíamos comida vegetariana. Aquí llegaron las primeras danzas circulares por Gwyn Peterdi, hay una en Inglaterra o Escocia, hay una comunidad Findhorn. Esta Gwyn, ahí estuvo; entonces de ahí nos trajo las danzas. Fue el primer lugar donde se hicieron las danzas circulares. Ella era amiga de una persona que vivía aquí. El primer temazcal de México fue aquí; tal vez el primer tipi. Todos venían invitados y nos traían regalos.

En el 89 hubo un evento muy grande, de muchísimas personas, que se llamó Canto de la Tierra. Fue una reunión de muchas tribus que se inició en Arizona, Estados Unidos, y vinieron del sur, del centro y del norte; fueron invitados de toda América. Nosotros les llamábamos los ancianos o los abuelos, a los que son dirigentes de su pueblo y sacerdotes de su pueblo y son los



que mantienen la tradición. Entonces, vinieron durante unos días a hacer rezos por la humanidad. Luego, en el 92, hubo también otro movimiento indígena, que fue por los 500 años de la conquista y se hicieron muchas ceremonias de perdón, especialmente sobre los españoles y los ingleses. Todo ese año se trabajó en ceremonias de perdón y fueron por primera vez indígenas [...] La danza era una tradición, como una disciplina que, al atardecer, todos danzaban, como todos los pueblos antiguos. Los más viejitos en el centro, porque no tienen que dar tanta vuelta y los jovencitos, como estaban en círculos más grandes, tenían que correr más. También hicimos danzas, todavía se hacen; eso fue en el 92. Por aquí pasaron las Carreras de Paz y Dignidad; salen de Alaska y de Tierra del Fuego, ellos pasaron por aquí, hicieron su ceremonial aquí, trajeron sus bastones de cada pueblo. Cada pueblo manda su bastón y lo van bajando por toda América. Luego, en el 95, nos conectamos con los de la misión del arcoíris, los *rainbows*, y los otros, los de la tortuga, y aquí se hizo Consejo de Visiones, en el 95. Entonces ahí ya unimos; ellos también traen la punta de las nuevas visiones, como es la permacultura, que nosotros la conocimos a través de ellos porque con ellos venían australianos que habían sido discípulos de [Bill] Mollison y nos dieron los primeros cursos de permacultura aquí; las canciones mántricas y las canciones esas tan bonitas, pequeñas, universales; teatro. Ahí ya eran tres influencias muy fuertes: todo lo del yoga, lo oriental, lo místico, con todo lo indígena, y luego las visiones muy nuevas; porque todo eso era anterior. Por ejemplo, la tradición hindú y yóguica tiene miles de años, luego la tradición indígena también tenía miles de años, con las nuevas visiones. Ésos eran los acuarianos realmente.

[...] Esta comunidad, cuando la fundamos, uno de sus principios es que iba a ser ecológica 100%; las primeras casas fueron hechas de adobe. Nosotros teníamos también eso; pero éstos, como ya traían la permacultura, ya sabían cómo

hacerlo, ya con un método súper estructurado y súper completo de cómo es la permacultura, que incluye todos los aspectos de la vida social y entonces yo me quedé maravillada. Pero luego hubo un cambio y la plataforma de base cambió. Vamos como por el 95. Pues hubo un cisma en la institución. Hubo un cisma porque había varios maestros, pero este maestro con el que vivíamos aquí se abrió a los indígenas. Entonces empezaron a chocar ciertos conceptos. Por ejemplo, los indígenas no son vegetarianos, pero nosotros lo traemos como una de las principales prácticas por el respeto a los animales. Porque en el yoga hay ocho caminos para la iluminación y uno es seguir los *yamas*, se llaman *yamas*, que son varios; por ejemplo, Gandhi usaba el *ahimsa*, que es el *yama* de la no violencia. Entonces la no violencia es no matar, ni siquiera a los animales. No te los puedes comer porque son seres vivos. El Buda también dice: “Hay que ser sensibles a todos los seres”. Y pues ahí hubo un choque, porque los indígenas comen carne y matan, hacen sacrificio de animales; matan becerros y gallinas. Ahí hubo un choque tremendo, muy fuerte, que dividió la comunidad. Eso fue entre el 1995 y 2000. Los que estábamos unidos y hacíamos trabajos juntos nos separamos; y ya unos acusaban a otros, por ejemplo: “Tú eres muy hinduista, trayendo cosas extrañas”; o: “Tú eres muy indigenista, pero estás dejando tus bases, que son universales”. Porque este lugar era un lugar donde la persona podía realizarse como ser humano; iba a tener todos los instrumentos para poder realizarse como ser humano y claro, la realización es muy personal. Para unos es de una forma y para otros, de otra; pero, en un sentido muy amplio, es ser mejores personas, que también es entre comillas, claro. Y estábamos de acuerdo en que ser vegetarianos era muy bueno porque se respetaba a los animales. Por ejemplo, también a los árboles, no podarlos, no cortarlos; proteger a la naturaleza. Y veíamos que llegaban y cortaban para el temazcal y para poner su leña y entonces

ya sí nos choquéábamos. Había muchos puntos de choque.

Entonces se fueron muchas personas de la primera generación, o ya han muerto, y como ya se abrió, antes no podías venir aquí si no eras vegetariano, o si tomabas alcohol, todo lo que fuera malo para la salud aquí no se podía. No se permitía el tabaco si no era en ceremonias, que es por ejemplo en la pipa, no sé si has visto la ceremonia de pipa, que la pasas y ya, pero no que anduvieras caminando y tú con tu cigarro. No, porque eso te hace daño. Si era una comunidad para ser mejores, pues debemos empezar por la salud física: hacer ejercicio, danzas, todo eso. Y ahí hubo una separación y los viejos pues ya se fueron y empezaron a venir unas generaciones que no tenían ni idea, que venían por lo indígena, que ya venían por las prácticas indígenas porque ya estaban ellos, cómo decir... los jóvenes siempre buscan novedades; quitarse el aburrimiento de la ciudad y ver qué hay. Entonces en cierta forma pues fueron llegando, muchos ya usan alcohol en sus casas, son carnívoros; no lo digo despreciativamente, pero sí cambiaron su dieta, que no es correcto y, aunque se mantiene, ya no hay reglas fijas para vivir aquí. Sí hay unas que no son explícitas que se dan. Tienes que tener cierto perfil, pero ya no como antes que eran unas reglas específicas: si no cumples con esto y con esto pues no, puedes ir a otro lugar, el mundo es grandísimo. Y ya.

AB: ¿Y cuáles son esas reglas implícitas?

S: No hay muchas, pero antes, por ejemplo, era más abierto en la cuestión social; se daba mucho el fenómeno de que había parejas que se separaban y no había problema (como en todo el mundo, si no funciona pues se separan y ya), pero en las últimas generaciones se han vuelto más moralistas.

[...] Aquí empezó a haber un predominio del jefe de familia que mandaba, cuando antes la mujer y el hombre eran iguales, inclusive a veces la mujer tenía un mayor rango que el hombre. Ahora es raro, hay muchas familias que han permanecido con su pareja, y el hombre es el

que sobresale, y la mujer es la que le mantiene todo; es una secretaria por así decirlo y veo más moralismo con las mujeres, no con los hombres. Antes era más libre en ciertas cosas. Digo, no es malo tener una moral, pero la siento un poco con tendencias machistas, no sé si me equivoco, pero es mi percepción. Y ya no hay un punto común que nos una. Es una paradoja, porque nos abrimos para ser un conjunto armónico, diverso, y ahora predomina determinada tendencia, y lo básico se ve como extraño, amenazante. Por ejemplo, todo lo del yoga y todo eso, lo del Consejo de Visiones, permacultura y todo eso, se ve como una amenaza.

AB: ¿Y por qué?

S: Porque, pienso, así muy desde mi punto de vista, que las prácticas indígenas también son como una religión, que también son muy dogmáticas; que nosotros les abrimos aquí como invitados, pero han permeado en las personas de aquí; entonces tienen cosas, disciplinas también diferentes.

AB: ¿Cuántas familias viven aquí ahora?

S: Como 10 yo creo; antes éramos a veces 18 o 19.

AB: Entonces estas familias adoptan, cada una, una visión indígena.

S: Sí, son como clanes. Cada familia representa una tendencia. Y digo, está bien, pero...

AB: ¿Cuáles son estas tendencias?

S: Los danzantes del Sol (una tradición *lakota*); la Promesa del Sol, que es una tradición rarámuri; los rarámuri [en este caso] son los de Chihuahua, una etnia, tarahumaras, pero unos que viven en Estados Unidos, porque como antes no tenían la frontera, quedaron allá algunos, igual que los apaches, porque todo eso pertenece a México; casi una tercera parte de Estados Unidos hace 100 años era México.

Yo saco la conclusión de que como son tradiciones muy antiguas, todavía en ellas está muy presente la posición del líder y del hombre, del género masculino, que deciden gran parte de las cosas. Ahora estamos en la prehistoria de la igualdad de sexos, de clases sociales que trae simbólicamente la edad de acuario. Son dos on-



das paralelas iguales y eso simboliza que el rey y el súbdito están en la misma posición; la mujer y el hombre, la naturaleza y el ser humano. La naturaleza como un ser viviente; eso sí es una de las cosas de los indígenas que ellos han conservado; es una de las cosas que yo he aprendido de ellos porque yo lo sabía intelectualmente, pero es un sentimiento muy profundo de que todo está vivo, que todo siente y ya se materializó, por ejemplo en Bolivia, que ya en la Constitución la Madre Tierra tiene sus derechos constitucionales, y en México hay una petición de que se le reconozcan sus derechos, y que no cualquiera pueda llegar y saquear y hacer lo que se le antoje. Y eso es de los indígenas; los indígenas siempre han estado conectadísimos con las raíces de la naturaleza, en todo el mundo.

AB: Pero cuando usted dice que la naturaleza es un ser viviente, ¿eso cómo se manifiesta en su vida cotidiana?

S: ¿En mi vida cotidiana? No comer carne. Tenemos un dicho: “Donde quiera que llegues, déjalo mejor que como lo encuentras”. Tratar de que haya más oxígeno, más plantas, más árboles; yo con mi familia hemos sembrado muchos árboles. Aquí estamos produciendo suelos que sean fértiles porque esto es pura arena, estamos sobre el eje volcánico; Jalisco quiere decir arena; escarbas y es pura arena, es espuma de volcán, casi no hay capas orgánicas, es un 2 por ciento. Entonces, una de las cosas es restaurar los suelos, es lo que nosotros estamos haciendo aquí.

AB: ¿Y cómo lo haces?

S: Por medio de la permacultura, con materia orgánica, lombrices, acolchados, microclimas; aquí no había ni pájaros; había dos árboles en todas las 38 hectáreas. Y ha sido muy lento porque no tenemos los medios económicos. Nosotros hemos sobrevivido fuera del Estado, hemos estado en libertad.

AB: ¿Cuál fue la razón por la que fue elegido este lugar para hacer la comunidad?

S: Pues porque estaba cerca de la ciudad, y estaba lejos, y era un terreno que nadie quería,

porque ya no servía para nada, ni para vacas ni para sembrar porque no crecía nada, y algo ha de haber visto el maestro, no sé. También teníamos una vista de casi 360 grados; ahora ya no porque los árboles crecieron, pero se veía todo el valle. Aquí había asentamientos prehispánicos.

AB: ¿Cuánto tiempo pasa en la huerta?

S: Fíjate que tengo como dos meses de vacaciones [ríe], porque estuve como dos años diario, entonces me apasionaba tanto, pero me descuidé y me empecé a poner débil porque estaba sola. Levy salió a Brasil a una comunidad allá a dar unos cursos de permacultura, pero ya en el 2016 estaba 10 horas, sembrando y poniendo plantines, haciendo *bokashi*, yo sola paleando, y me agoté, y ahora ya estoy otra vez fuerte y ya voy a empezar. Sí hago cositas, pero cuando estaba así no quería ni meterme a la casa. ¡Ah, ya se va el sol! Decía.

AB: ¿Y qué la fascina tanto?

S: Me encanta, no sé por qué. Me encanta ver que aquí no se daba ni el pasto, no se daba nada; ver que sí se puede y que es sencillo; es cosa sencilla, nada más cuestión de ponerte a hacer el sistema para que luego sólo él se vaya autoproduciendo. A mí me gusta mucho y me gusta mucho el arte, entonces puedo hacer eso, puedo hacerlo.

AB: ¿Y cuál es la enseñanza más grande que le vino de este trabajo diario de la tierra?

S: Se me abrió el corazón. Yo era muy fría, muy mental; sí decía: qué lindo amar, pero ahora sí lo siento; sobre todo cuando paso mucho tiempo sola y en silencio hay una conexión real con los árboles; yo hablo con ellos [ríe]. Antes decía que yo hablaba con los árboles, pero un diálogo con mi loca cabeza; pero he sentido esa conexión, no te digo que siempre, para qué voy a mentir, pero hay momentos en que siento que me perciben y que yo los percibo, así como parte, como una familia, cosa que yo en la ciudad no hubiera podido. Y también la magia de ver de una semillita chiquita, ver salir un árbol, y verlos crecer. Yo nunca pensé que fuera a ver

crecer los árboles que sembramos. Empezamos con semillas, imagínate, tardaban años. Ahora ya vamos y traemos árboles grandes y los ponemos; pero sí, eso fue, me abrió el corazón. Y realmente entender que todos somos uno, que estamos en un caldo de cultivo, pero que nuestra mente crea mucha separación, pone muchas etiquetas, va separando. Está bien, para hacer métodos, pero... es increíble ver el sol, las tardes tan hermosas, es muy bonito. Y eso me ayudó a entender el mar, porque yo nunca entendía el mar, me daba miedo, lo veía yo... Pero después de eso, cuando fui al mar, fue algo tan fuerte concientizarme de su poder, de su fuerza, de su movimiento eterno, nunca se detiene, y así es la vida, un océano. Yo estoy enamorada de la naturaleza. Siento que ése es el camino y que, si no volvemos a respetarla —porque hay que respetar, no pensar que podemos llegar y cortar un árbol porque se nos antoja o escarbar un lugar porque ganamos dinero, porque no está en juego la naturaleza, ella se recrea a los 100, 200 años—, está en juego la humanidad; antes me preocupaba mucho, pero me dije: no, no te preocupes. Uno pone su grano de arena y no puede uno saber qué va a ser en el futuro. Pero también soy más sensible al sufrimiento, porque en la naturaleza se ve mucho, la sobrevivencia. Aquí por ejemplo he apreciado la maternidad, porque es muy difícil sacar a los hijos adelante aquí, y yo digo: ay, qué difícil, y luego que los muchachos en muchos lugares se pierdan, se enfermen, o hagan cosas que no deben. Digo: ay, es demasiado esfuerzo.

AB: Y dice que uno de sus hijos lo tuvo aquí en parto natural.

S: No, acá el más chico llegó como de cuatro años y medio.

AB: Pero las mujeres de aquí...

S: Ah sí, en su casa la mayoría.

AB: ¿Cómo funciona un parto natural?

S: Pues es también un proceso; yo daba yoga así que aprendí un método de yoga para parto y ejercicios. Entonces enseñar a los músculos a expulsar en el momento preciso, a estar tranquila, a disfrutar, a estar súper consciente de que estás trayendo un ser y que no venga violentamente.

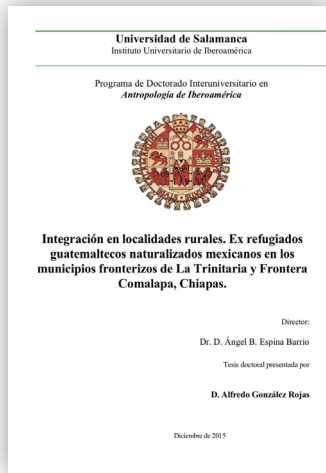
AB: ¿Esto pasa en casa o afuera?

S: Aquí en casa; si se dificulta, porque a veces viene atravesado, hay una partera buenísima que viene ahora, pero antes las mujeres se ayudaban entre las mujeres; unas nacían en el camino, en el coche, unos cuates nacieron en el coche, dos gemelos. Sí, otras a veces tienen que irse porque llevan horas y ya traen el cordón enredado, entonces necesitan otro tipo de auxilio.

AB: Eso es lo que le pasó a Raquel ¿no?

S: Sí, eran horas y horas. Después, a los dos o tres días ya están listas. Yo en la noche ya andaba en la cocina y lavando trastes porque sientes que es algo extraordinario, pero no quedas anonadada por la anestesia ni la cirugía; así hacen las mujeres indígenas. Las tarahumaras se agarran de un árbol, se cuelgan y alguien recibe su bebé; se lo cuelgan atrás y ya se van a su casa. Yo creo que es importante hacer sentir a los niños en un ambiente de casa, que son recibidos sin agresión, sin ruidos, sin luces, sin golpes de instrumentos metálicos, sin anestesia la mamá, sin miedo. Fíjate, es un acto tan íntimo y ahí las enfermeras, los médicos hablando de cualquier cosa, no. Es más, la mamá debe estar casi sola, con otra persona y ya, no tanta gente. Pero bueno, son experiencias.





Reseña de la tesis de doctorado “Integración en localidades rurales. Ex refugiados guatemaltecos naturalizados mexicanos en los municipios fronterizos de La Trinitaria y Frontera Comalapa, Chiapas”, Universidad de Salamanca, España, 2015

Diferentes instituciones han publicado textos sobre el exilio iberoamericano en México y la manera en que el gobierno ha respondido a estos fenómenos sociopolíticos. Desde la disciplina histórica y antropológica se concedió particular interés al exilio español, argentino o chileno, pero sólo en menor medida al que enfrentaron los pueblos centroamericanos en México. Es el caso del exilio guatemalteco, que, a pesar de ser el más grande desplazamiento enfrentado por el Estado mexicano, no ha merecido ningún seguimiento institucional; si bien algunos académicos escribieron sobre la primera etapa del refugio en la década de 1980, poco seguimiento se hizo al proceso de integración y naturalización. Durante los siguientes 20 años tuvo mayor prioridad el análisis de otros procesos políticos que enfrentaba el sur de México, entre ellos, el levantamiento zapatista.

En 2019 se conmemoran los 35 años del refugio guatemalteco en México. En fechas recientes han comenzado a surgir algunas tesis formuladas desde las perspectivas antropológica e histórica, en verdad ya inaplazables, para conocer cómo ha sido el proceso de integración de quienes decidieron naturalizarse como mexicanos entre 1996 y 2005, año en que finalizó el programa de regulación migratoria de la población guatemalteca refugiada. Lo anterior confiere relevancia al trabajo de Alfredo González, y es importante saber qué lo hace distinto de otras investigaciones recientes relativas a las comunidades de origen guatemalteco de Chiapas, Campeche y Quintana Roo.

Alfredo González participó, desde diferentes espacios, en la atención de la población refugiada; fue testigo de la desesperación, la marginación y la violencia que los refugiados enfrentaron, así como los desencuentros entre éstos y las instituciones mexicanas o las organizaciones civiles que los atendían. También estuvo presente en los momentos de tensión en los que la población guatemalteca decidió retornar a su país o naturalizarse como mexicano, por lo que fue testigo del desacuerdo y división de líderes comunitarios, campamentos de refugio y organizaciones que representaban el movimiento revolucionario en Guatemala.

Fue ése un escenario complejo, si se considera que se refugiaron entre 45 000 guatemaltecos (cifra oficial) y 200 000 (según la diócesis de San Cristóbal de Las Casas). De tal proceso se escribió mucho desde la perspectiva de las relaciones internacionales, en virtud de los cambios jurídicos que suscitó el refugio guatemalteco en las políticas migratorias y en el Programa Nacional de Población en México, pero son recientes los estudios antropológicos que atienden el cambio cultural, religioso, o la reorganización social y política de la población que optó por la integración a nuestro país.

La tesis de Alfredo González devela las limitaciones del programa de naturalización que

se aplicó para los refugiados guatemaltecos y puntualiza los aspectos que no se tuvieron en cuenta al momento de concluir el proceso de integración: la falta de espacios laborales, acceso a la tierra, el ejercicio de derechos sociales, culturales y políticos, el aprovechamiento de espacios organizativos que ayudaran a enfrentar y resolver escenarios de marginalidad y discriminación, por mencionar algunos. Además, González cuestiona la visión meramente jurídica de la integración y la naturalización. Mediante una muestra cuantitativa, conducción de talleres y entrevistas a profundidad con población naturalizada que conoce desde hace casi 30 años, y que radica en ex campamentos de refugio o vecindada en rancherías mexicanas, el autor genera nueva información que nos permite conocer la realidad actual de la población de origen guatemalteco en la zona fronteriza de Chiapas.

Esta tesis es útil para debatir sobre el impacto de políticas públicas y programas sociales, que en todos los casos deberían ser diseñadas con la colaboración de antropólogos y otros especialistas de las ciencias sociales para no repercutir negativamente en la vida social y cultural de los pueblos a los que van dirigidas.

Alfredo González evidencia los impactos negativos, que son resultado de la falta de seguimiento institucional al proceso de integración, y expone las razones que llevaron a los refugiados a retornar a Guatemala y volver poco tiempo después a Chiapas (sin el reconocimiento posterior de su condición de refugiados), quedando en permanente vulnerabilidad y anonimato; González detalla además los factores que han limitado la integración social de los naturalizados en la frontera sur de Chiapas.

Distintas dimensiones del problema de integración se analizan en la tesis: la discriminación institucional y regional dirigida hacia la

población indígena y centroamericana, la falta de formación e información de los operadores institucionales respecto de los derechos sociales, culturales y políticos que adquirió la población que se naturalizó, y la validez de los documentos migratorios y de identificación, como es el caso de las actas de naturalización y las actas de nacimiento de sus hijos nacidos en México, que múltiples veces han sido rechazadas por las instituciones estatales.

El trabajo también confirma la pérdida de la experiencia organizativa de los excampamentos de refugio, ahora comunidades fronterizas, que hace 35 años les permitió enfrentar de forma colectiva la adversidad del refugio y la falta de servicios de salud y educación. La tesis revela cómo la ciudadanización produjo un retroceso en los derechos colectivos, en la organización comunitaria y en el empoderamiento femenino dentro de las comunidades. Muestra el modo en que el gobierno mexicano promueve el desplazamiento lingüístico, el debilitamiento cultural e identitario dentro de la población indígena, además de las prácticas y programas sociales que promueven las relaciones individualistas y de desmovilización política, la pérdida de espacios sociales y el fortalecimiento cultural, así como las de formación e información.

Considero que aquellos que estudian la frontera sur de Chiapas deben conocer este trabajo. Es indispensable tener presentes los antecedentes históricos de la región llamada frontera sur antes de proponer y ejecutar cualquier tipo de programa social. Y la tesis de Alfredo González revela la historia reciente de la frontera sur “contada desde abajo”.

Verónica Ruiz Lagier
Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH /
veronicalagier@gmail.com



POLÍTICA EDITORIAL Y NORMAS PARA LA ENTREGA DE COLABORACIONES

Narrativas Antropológicas, revista electrónica de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH, publica trabajos inéditos y originales, escritos en español o en cualquiera de las lenguas nacionales. Recibe artículos y ensayos visuales que abordan temas de etnología, antropología social y etnografía. Se publica dos veces al año en formato digital y es de acceso abierto, con lo cual aporta a la circulación de las ideas, a la generación e intercambio de conocimientos.

El envío de propuestas para ser incluidas en la revista es libre y no existe ningún costo monetario para la publicación, la lectura o la descarga del material.

Los colaboradores interesados deberán enviar sus trabajos al correo revista.relatos.inah@gmail.com, indicando a cuál sección dirigen su colaboración. Las características y procesos de publicación dependen de cada sección de la revista:

a) Relatos: Publicará trabajos producto de investigaciones originales en las que resulte evidente el trabajo etnológico, etnográfico y de antropología social, y que consideren los procesos de reflexión sobre lo que significa, para los actores y para el investigador, la cotidianidad del hecho humano. El Comité Editorial evaluará la pertinencia y los someterá a dictámenes externos.

b) Miradas: Presentará *dossiers* audiovisuales y ensayos de antropología visual. No se requieren dictámenes, pero sí se precisa la calificación del material, en términos técnicos y de pertinencia académica, de acuerdo con el perfil de la revista. Los archivos, en caso de ser aceptados, serán publicados en la revista y no se aceptarán enlaces a otros sitios web. Los aportes pueden ser de dos tipos:

Serie fotográfica: Se incluirá un texto introductorio de entre una y tres cuartillas.

Video: Incluirá un texto introductorio de entre una y tres cuartillas en el que se explique quién, cuándo, dónde y cómo hizo el registro en video, así como el contexto (festividad, entrevista, etcétera) y qué tipo de material incluye (música de, interpretación de, voces de, registro filmico de celebración o lo que convenga).

c) Voces: sección dedicada a entrevistas, relatos testimoniales con una mínima intervención del investigador y otros trabajos que el Comité Editorial considere pertinentes. No se requieren dictámenes, pero sí precisan de calificación del material, en términos técnicos y de pertinencia académica, de acuerdo con el perfil de la revista. Los trabajos que se presentan para esta sección pueden tener alguno de los siguientes formatos:

Texto: podrá tener una extensión de entre cinco y quince cuartillas.

Audio: incluirá un texto introductorio que se explique quién, cuándo, dónde y cómo hizo el registro sonoro, así como el contexto (festividad, entrevista, otro) y qué tipo de material incluye (música de, voces de, oloperinente). El texto tendrá una extensión de entre una y tres cuartillas.

d) Perspectivas: enfoques teóricos y aproximaciones metodológicas referentes a la etnología, la etnografía y la antropología social. Se consideran en esta sección solamente escritos (pueden incluir imágenes) con una extensión de entre 15 y 25 cuartillas. El Comité Editorial evaluará su pertinencia y los someterá a dictámenes externos de doble ciego.

e) Reseñas: sobre libros, tesis, textos, audiovisuales y ensayos fotográficos antropológicos. La extensión será de entre una y cinco cuartillas. En la medida de lo posible, debe incluirse una imagen del material que se comenta.

Toda colaboración, independientemente de la sección a la que se postule, deberá incluir la siguiente información en un documento independiente: nombre del autor, institución en la que labora o estudia, dirección, número de teléfono fijo o de celular, correo electrónico, información sobre el

patrocinio recibido por cualquier entidad pública o privada para la realización total o parcial de la investigación o el trabajo y una semblanza curricular de 10 líneas.

El Comité Editorial enviará los trabajos recibidos para las secciones “Relatos” y “Perspectivas” a dos evaluadores externos para su dictamen, conservando el anonimato tanto del autor como del dictaminador (doble ciego). De ser aprobado, se notificará al autor y, si es el caso, se le expondrán las correcciones y sugerencias de modificación del texto; **las sugerencias hechas por el dictaminador o por el Consejo Editorial serán sometidas a la consideración del autor**. Las características y procesos de publicación dependen de la sección de la revista. Las colaboraciones enviadas serán revisadas y editadas de acuerdo con las normas para la presentación de originales especificadas abajo.

Normas para la presentación de colaboraciones

Todos los escritos remitidos a la revista, sin importar la sección para la que se postulen o al material audiovisual que acompañen, habrán de enviarse en formato Word 97 o posterior, con interlineado de 1,5, en letra Arial de 12 puntos, con márgenes de 3 cm por lado. Para la conformación de las referencias bibliográficas, incluidas como notas a pie, se usará un sistema basado en el *Manual de estilo de Chicago*, adaptado al español y a las convenciones editoriales mexicanas (abajo se dan ejemplos). En el caso de los artículos para la sección “Relatos” y “Perspectivas”, se incluirá un resumen en español y la versión correspondiente en inglés, con un máximo de 180 palabras, además de cinco palabras claves.

Las imágenes que ilustren cualquiera de los aportes habrán de enviarse en formato TIFF o JPEG, con una resolución de 300 DPI o superior, en tamaño carta. Todo elemento gráfico (fotografías, diagramas, tablas, etcétera) se denominará “figura”, y tendrán numeración seriada a lo largo del texto. Además, se deberá anexar un listado con los pies de las ilustraciones, en el que se incluya el título de tales y la fuente de la que proceden; en caso de ser ajenas, se deberá contar con un documento que acredite los permisos de publicación.

Los videos para la sección “Miradas” deberán enviarse en formatos MPEG-4, con buenas condiciones de grabación (iluminación propicia, tomas bien enfocadas, con suficiente calidad de audio, etcétera) y contar con datos de autoría y los permisos correspondientes para su publicación en caso de ser materiales de terceros.

Los archivos de audio para la sección “Voces” deberán enviarse en formato MP3, con la mejor calidad de sonido posible y contar con datos de autoría y los permisos correspondientes para su publicación en caso de ser materiales de terceros. No se aceptarán enlaces a otros sitios web.

Ejemplos para la presentación de referencias bibliográficas

Todos los datos correspondientes a cada referencia bibliográfica se incluirán en notas al pie, bajo los siguientes formatos, ya sea para obras impresas o digitales:

Libros

¹ Spencer Hernández de Olarte, coord., *Ozumba. Arte e historia* (México: Fondo Editorial del Estado de México, 2014), 17-18.

² Fabrizio Bernardi, *El déficit de natalidad en España: análisis y propuestas para la intervención pública. Documento de trabajo, 13* (Madrid: Fundación Alternativas, 2003), 41-42, acceso el 3 de mayo de 2019, https://www.fundacionalternativas.org/public/storage/laboratorio_documentos_archivos/xmlimport-oL99jz.pdf

Capítulos de libros o textos introductorios

¹ Gerardo Necochea, “*El análisis en la historia oral*”, en Mario Camarena y Lourdes Villafuerte, coords., *Los andamios del historiador. Construcción y tratamiento de fuentes* (México: INAH / AGN, 2001), 302-316.

² Edith Yesenia Peña Sánchez, introducción a *Iguales pero diferentes: diversidad sexual en contexto*, de Edith Yesenia Peña Sánchez y Lilia Hernández Albarrán, coords. (México: INAH [Científica, 516], 2008), 11-17.

³ María de Lourdes Suárez Díez, “El dios Quetzalcóatl-Ehécatl y su joyería de concha”, en Rosa Elena Anzaldo Figueroa, Martha Claire Muntzel Lucy y María de Lourdes Suárez Díez, coords., *La trayectoria de la creatividad humana indoamericana y su expresión en el mundo actual* (México: INAH [Científica, 521], 2008), 15-24, acceso el 13 de mayo de 2019, <https://difusion.inah.gob.mx/images/ebook/LaTrayectoria00/files/assets/basic-html/index.html#15>.

Artículos de revistas

¹ Ana María L. Velasco Lozano, “In quicua, se come, los alimentos en la cosmovisión mexicana”, *Históricas, Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, núm. 59 (septiembre-diciembre de 2000), 22-35, 24.

² Julio Nazer H. et al., “La edad paterna como factor de riesgo para malformaciones congénitas”, *Revista Médica de Chile* 136, núm. 2 (2008), 201-208, acceso el 3 de mayo de 2019, <http://dx.doi.org/10.4067/S0034-98872008000200009>.

Artículos de periódicos

¹ Rubicela Morelos Cruz, “Frausto lanza en Morelos el programa Cultura Comunitaria”, *La Jornada*, 15 de mayo de 2019, 4.

² Raymundo Espinoza Hernández, “La resistencia indígena frente al gasoducto Tuxpan-Tula”, *La Jornada*, 15 de febrero de 2018, acceso el 29 de abril de 2019, <https://www.jornada.unam.mx/2018/02/15/opinion/018a1pol>

Tesis o trabajos de grado

¹ Luis Carlos Castro Ramírez, “Caballos, jinetes y monturas ancestrales: configuración de identidades diaspóricas en las prácticas religiosas afro

en Colombia” (tesis doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, 2010), 56-57.

² Ada Edith Velázquez Camacho, “Un acercamiento a la construcción de la identidad social de las jóvenes estudiantes indígenas en la Universidad Nacional Autónoma de México: una mirada desde el trabajo social” (tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013), 8-9, <http://132.248.9.195/ptd2013/septiembre/0701764/Index.html>.

Documentos presentados en congresos y obras manuscritas

¹ Brown, W. Paul, “Manipulation of the 2D and 3D digital data sets of the waxes of La Specola” (ponencia, International Congress on Wax, 2017).

² Gerardo Pérez Muñoz, “Proyectos de muerte” (manuscrito, 2018).

Leyes, decretos o documentos similares

¹ Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, de 4 de diciembre de 2018, *Diario Oficial de la Federación*.

² Real Decreto 244/2019, de 5 de abril, por el que se regulan las condiciones administrativas, técnicas y económicas del autoconsumo de energía eléctrica (*BOE*, 6 de abril de 2019), http://noticias.juridicas.com/base_datos/Admin/641885-rd-244-2019-de-5-abr-condiciones-administrativas-tecnicas-y-economicas-del.html.

Documentos en acervos

¹ Nombre del Archivo (abreviatura), Nombre que indique la clasificación documental, legajo, caja o volumen, expediente, foja.

² Archivo de la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco, ramo Institución Pública, caja 110, exp. 3, f. 2.

Comunicaciones personales y entrevistas

No precisará de llamadas a nota, se reportarán en el cuerpo de texto entre paréntesis.



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

