ISSN: 2448-8836

CUADERNOS DEL SUR

50

REVISTA DE **CIENCIAS SOCIALES** • ENERO - JUNIO 2021 • OAXACA, MÉXICO • AÑO 26

NÚMERO TEMÁTICO: COVID-19 Y SOCIEDAD

CIESAS

Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca 1955 CIENCIA • ARTE • LIBERTAD

INAH

CUADERNOSDELSUR

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

CONSEJO DIRECTIVO

Manuel Garza Zepeda • **IISUABJO**
Daniela Traffano • **CIESAS Pacífico Sur**
Joel Omar Vázquez Herrera • **INAH-Oaxaca**

DIRECTORA

Gladys Karina Sánchez Juárez • **IISUABJO**

CONSEJO EDITORIAL

Ana Alvarado Juárez • **IISUABJO**
Yolanda Jiménez Naranjo • **IISUABJO**
Sergio Navarrete • **CIESAS-Pacífico Sur**
Oscar López Nicolás • **CIESAS-Pacífico Sur**
Alicia M. Barabas • **INAH-Oaxaca**
Miguel A. Bartolomé • **INAH-Oaxaca**

EDITOR

Fernando Mino

DISEÑO

Judith Romero

FOTOGRAFÍA DE PORTADA

Patricia Castellanos
Cobertura en PANDEMIA COVID19
Centro, Oaxaca de Juárez, Oaxaca, 2020.

CONSEJO ASESOR

Dr. Marc Levine • **Oklahoma University**
Dr. Zaid Lagunas • **INAH**
Dra. Flavia Cuturi • **Universidad de Napoles**
Dr. Luis Campos • **Universidad del Humanismo Cristiano, Chile**
Dr. Saúl Millan • **ENAH-INAH**
Armando Bartra Vergés • **UAM-Xochimilco**
Rhina Roux • **UAM-Xochimilco**
Alexis Cortés Morales • **Universidad Alberto Hurtado**
Félix Valdés García • **Instituto de Filosofía de Cuba**
René Torres Ruiz • **Universidad Iberoamericana**
Deborah Pool • **Johns Hopkins University**
Charles R. Hale • **University of Texas, Austin**
María Cristina Velásquez • **Independiente**
Marina Alonso • **INAH**
María Elisa Velázquez • **CNA**

DIRECTOR FUNDADOR

Víctor Raúl Martínez Vásquez

Cuadernos del Sur, revista de Ciencias Sociales, es una publicación semestral editada por el Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (IISUABJO), año 26, número 50. Domicilio: Av. Universidad S/N, Colonia Cinco Señores, C.P. 68020, Oaxaca, Oaxaca. http://web.iisuabjo.edu.mx/ Correo electrónico: info@cuadernosdelsur.com Editor responsable: Fernando Mino. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No.: 04-2016-031512351600-203., ISSN: 2448-8836, ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Responsable de la última actualización, IISUABJO, Gladys Karina Sánchez Juárez, Fecha de última modificación, diciembre de 2020. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Se autoriza la reproducción parcial o total de los materiales incluidos en Cuadernos del Sur, siempre y cuando se cite la fuente y el autor.

CONTENIDO

ARTÍCULOS

3 » NÚMERO TEMÁTICO. COVID-19 Y SOCIEDAD

5 » EL CAMPO Y LA CRISIS AGROALIMENTARIA: REFLEXIONES ANTE EL COVID-19 DESDE UNA REALIDAD CHIAPANECA
Dolores Camacho Velázquez

27 » VIVIR LA PANDEMIA EN LA FRONTERA SUR DE MÉXICO: NARRATIVAS DESDE LOS ESPACIOS LOCALES, TAPACHULA Y MAZATÁN, CHIAPAS
Iván Francisco Porraz Gómez
Luis Eduardo Cruz Pinto

45 » EL PASTOREO COMO ALTERNATIVA ALIMENTARIA EN TIEMPOS DE PANDEMIA. EL CASO DE LOS CABREROS DEL DESIERTO POTOSINO
María Isabel Mora Ledesma

63 » AUTOAPRENDIZAJE, TERRITORIALIDAD Y CONVIVIALIDAD EN CAMPESINOS DEL ALTIPLANO POTOSINO EN TIEMPOS DE PANDEMIA
José Javier Maisterrena Zubirán

84 » COSMOPOLÍTICA OTOMÍ: LOS "AIRES NEFASTOS", LOS "DIABLOS" Y EL COVID-19
Iván Pérez Téllez

100 » LA AUTOGESTIÓN DE LA PANDEMIA COVID-19 EN LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE OAXACA, MÉXICO
Alicia M. Barabas

RESEÑA

116 » *EL RUMOR DE LAS COSAS*, SUPERANDO EL HURACÁN CON AIRES RENOVADOS
Juan Navidad

PRESENTACIÓN

NÚMERO TEMÁTICO COVID-19 Y SOCIEDAD

Como siempre, nos entusiasma presentar un número más de la revista Cuadernos del Sur. Este número 50, correspondiente al primer semestre del año 2021, tiene la intención de exponer el tema de la pandemia que atraviesa toda discusión de la realidad local, nacional y global, misma que se anunció en Wuhan, China, en diciembre de 2019 y se declaró en México desde el mes de febrero de 2020.

Se trata de un tema que estamos obligados a abordar, en especial quienes nos dedicamos a la ciencia. Por tanto, este número está dedicado a exponer algunos análisis y reflexiones sobre la forma en que se experimenta la pandemia de COVID-19 en nuestro país en diversos ámbitos locales, que van desde la frontera sur hasta el centro del país. En los trabajos que se exponen se devela la incertidumbre que se vivió en los diferentes ámbitos de las sociedades urbana y rural, que en muchos casos derivó en la negación de la existencia del virus que arrasaba con la población, porque además médicamente no se sabía con exactitud el tratamiento adecuado y las formas de controlar el contagio.

Por esas razones, podemos encontrar trabajos que nos hacen pensar en los imaginarios simbólicos que se gestan a partir de las visiones culturales diversas; las estrategias de sobrevivencia que buscan algunos campesinos al detenerse la circulación masiva de las mercancías; las formas de acomodar la cotidianidad en lugares donde la migración es elevada, en particular la migración desde países del sur que se tuvo ante la pandemia. Por otra parte, también se analiza la implementación de las políticas públicas de la "Cuarta Transformación" y sus desafíos en la operación. Finalmente se exponen análisis para pensar en procesos de autonomía, precisamente ante la crisis que se generó por la pandemia.

El primer artículo, intitulado"El campo y la crisis agroalimentaria: reflexiones ante el COVID-19 desde una realidad chiapaneca", permite a su autora analizar los procesos de descampesinización que se generaron por la implementación de políticas neoliberales; sin embargo, nos expone que estamos en un momento en el que se tiene que repensar la posible recampesinización, porque es claro que en la frontera sur, como en muchas otras partes del país, los campesinos están mejor capacitados

para sortear crisis, crear estrategias de sobrevivencia y con ello esquivar las políticas que pueden parecer de exterminio. Al mismo tiempo, nos hace reflexionar sobre los desafíos que se presenta en la operación de las políticas agropecuarias actuales con la "Cuarta Transformación", ya que al dirigir los apoyos a individuos se corre el riesgo de diluir la organización comunitaria y de producción que durante varias décadas ha sido estrategia de muchos campesinos del sur de México. En los análisis del sur también presentamos el segundo artículo "Vivir la pandemia en la frontera sur de México: narrativas desde los espacios locales, Tapachula y Mazatán, Chiapas", en el cual los autores analizan la realidad de la población migrante en dos municipios fronterizos, las formas de vida que buscaron para enfrentar la crisis de la pandemia y los posibles problemas sociales que se pueden generar.

En dos artículos se exponen análisis del altiplano potosino, en el centro de México. En el artículo "El pastoreo como alternativa alimentaria en tiempos de pandemia. El caso de los cabreros del desierto potosino", la autora se asoma a la vida de quienes se dedican a la crianza de cabras en el altiplano, con la intención de exponernos su análisis sobre la vida en el campo durante esta pandemia; dicho acercamiento nos permite reflexionar sobre las dinámicas vitales del núcleo rural, las cuales no se detienen porque las actividades productivas cotidianas se siguen desarrollando con o sin pandemia, con o sin crisis. Sobre el altiplano también, el cuarto artículo con título "Autoaprendizaje, territorialidad y convivialidad en campesinos del altiplano potosino en tiempos de pandemia" presenta un análisis somero para hacernos repensar en la escolarización digital durante la pandemia en el mundo rural; desde una reflexión filosófica, el autor realiza un análisis crítico sobre la escolarización como consumo o el consumo de conocimiento, pues la escuela no parece responder a las necesidades de las poblaciones rurales, por lo que incluso apuesta por una propuesta que denomina "convivialidad territorializada" que puede partir de autoaprendizaje propio y colectivo.

En el artículo "Cosmopolítica otomí: los "aires nefastos", los "diablos" y el COVID-19", el autor desarrolla un análisis antropológico de las reflexiones simbólicas de la cultura otomí, a partir de las narraciones orales y visuales de un chamán que desarrollan la interpretación de éste respecto a lo que se vive con el nuevo coronavirus.

Finalmente, se integra un artículo con título "La autogestión de la pandemia COVID-19 en los pueblos originarios de Oaxaca, México". Se trata de un texto publicado previamente pero con una actualización que resulta muy pertinente en el contexto de una pandemia que no parece tan cercana a terminar como se calculaba en 2020. Se trata de una experiencia interesante desde una comunidad chinanteca de la Sierra Norte de Oaxaca con sus formas de responder ante el COVID-19.

EL CAMPO Y LA CRISIS AGROALIMENTARIA: REFLEXIONES ANTE EL COVID-19 DESDE UNA REALIDAD CHIAPANECA[1]

Dolores Camacho Velázquez
Investigadora UNAM-CIMSUR
doloresc@unam.mx

RESUMEN

En este artículo realizo una corta exposición sobre las políticas dirigidas al campo, de manera específica señalo las aplicadas en los últimos años bajo la consigna del libre mercado; a grandes rasgos, señalo las principales consecuencias que estas políticas tuvieron en el campo y de manera especial en el medio rural chiapaneco. Por otro lado, reflexiono sobre las características de la política al campo aplicada por la "Cuarta Transformación" y señalo los dos principales programas federales aplicados en Chiapas, todo ello en el marco de las vivencias propiciadas por la pandemia que estamos sufriendo. El encierro, como medida para sobrellevar el COVID-19, propició reacciones y reflexiones de parte de todos, en este trabajo destaco lo que sucedió en el campo chiapaneco y cómo ello puede significar una oportunidad para revalorar la actividad campesina.[2]

PALABRAS CLAVE:

GRANOS BÁSICOS, CAMPESINOS, SEGURIDAD ALIMENTARIA, COVID-19, CHIAPAS

ABSTRACT

In this article I make a short exposition on the policies directed to the countryside, specifically I point out those applied in recent years under the slogan of the free mar-

1 Una versión corta de este artículo fue publicada en el suplemento *Jornada del campo*, número 155, en La Jornada, 15 de agosto de 2020.

2 En este trabajo utilizo "campesino" y "pequeño productor" como sinónimos.

ket. Broadly speaking, I point out the main consequences that these policies had in the countryside and especially in rural Chiapas. On the other hand, I reflect on the characteristics of the field policy applied by the "Fourth Transformation" and point out the two main federal programs applied in Chiapas, all within the framework of the experiences caused by the pandemic that we are suffering. The confinement, as a measure to cope with COVID-19, prompted reactions and reflections on the part of all, in this work I highlight what happened in the Chiapas countryside and how this can mean an opportunity to revalue peasant activity.

KEY WORDS:
BASIC GRAINS, PEASANTS, FOOD SECURITY, COVID-19, CHIAPAS

Introducción

En los últimos tiempos, y en especial a raíz de la pandemia propiciada por el COVID-19, organismos como la ONU y la Cepal han insistido en el riesgo de una crisis alimentaria en el mundo. En el caso mexicano se habla también de una crisis del campo, sin embargo, el campo mexicano tiene más de cuarenta años en crisis. Lo que, desde mi perspectiva, sí propició el COVID-19 es una fuerte sacudida en los habitantes de este país, derivada en buena medida de la cantidad de información proveniente de la Organización Panamericana de la Salud-Organización Mundial de la Salud (OPS-OMS), difundida en los medios de comunicación oficiales; ésta demuestra que hay una mayoría de personas mexicanas enfermas, lo que nos hace más vulnerables al virus, a consecuencia de la mala cultura alimentaria propiciada por el consumo de alimentos industrializados y la pérdida de hábitos alimenticios saludables.

En un encuentro efectuado en mayo de 2021, Ruy López Ridaura, director general del Centro Nacional de Programas Preventivos y Control de Enfermedades (Cenaprece), "señaló que del total de defunciones registradas por COVID-19 hasta el 17 de mayo, 45 por ciento de las personas padecía hipertensión; 37.2 por ciento, diabetes; y 21.7 por ciento, obesidad" (Secretaría de Salud, 2021). Los datos sobre la prevalencia de estas comorbilidades no son nuevos, la sociedad mexicana registra más de 30 por ciento de población con obesidad. La OPS-OMS y la Secretaría de Salud mexicana han buscado alternativas para enfrentar el problema. Una medida importante del gobierno mexicano, fue la aprobación en octubre de 2020 del cambio en el etiquetado de los empaques de los

productos industrializados, con el fin de proveer información nutricional clara a los consumidores.

En ese sentido, lo que está en crisis es el sistema agroalimentario en toda su extensión; qué producir, cómo producir y para quién producir vuelve a ser el punto de referencia que debe discutirse entre los especialistas del campo. Durante los últimos cuarenta años, para los llamados neoliberales, esas preguntas dejaron de ser relevantes, incluso los propios organismos internacionales pensaron en términos de procurar alimentos suficientes, no qué tipo de alimentos, quién los producía y menos para quién, como lo demuestran los acuerdos comerciales donde los alimentos se producen donde tienen mejores condiciones naturales y tecnológicas para ello.

Esta visión trajo resultados diversos. Dependiendo desde qué perspectiva se analice, se pueden valorar si son buenos o malos, lo que se puede afirmar es que, para los campesinos de todo el mundo, las consecuencias son negativas porque estas políticas tenían como objetivo desaparecerlos, pues los consideraban actores premodernos que debían ser absorbidos por procesos productivos tecnologizados y de alta productividad. Este proceso de modernización implicaba también el control de la producción y comercialización de granos, dejándolo en manos de las grandes trasnacionales, lo que propició una crisis agroalimentaria en la primera década del siglo XX; crisis que, como menciona Rubio (2013), se debió a un problema de especulación financiera, algo que sucede cuando la producción está concentrada en pocas manos y que afecta a países que tienen gran dependencia alimentaria, como el caso mexicano. Las consecuencias de la dependencia para México han impactado negativamente a la sociedad en general y en especial a gran parte de la población rural, pues las actividades del campo constituyen una forma de vida y no una mera actividad económica. Son momentos propicios para reflexionar sobre las formas en que los campesinos han sobrevivido al abandono del Estado y sobre las posibilidades de éxito que tiene los programas adoptados y aplicados por la "Cuarta Trasformación".

Este artículo consta de cuatro apartados, además de la introducción y las reflexiones finales. El primero, "el contexto: sobre las políticas al campo en México y sus resultados"; el segundo, "Chiapas rural en el entramado neoliberal"; el tercero, "la propuesta de la 4T hacia el campo"; finalmente, en el cuarto apartado menciono algunos aspectos de cómo se vivió el COVID-19 en el medio rural chiapaneco.

El contexto: sobre las políticas al campo en México y sus resultados

Conceptos como autosuficiencia alimentaria dejaron de ser importantes en las políticas de desarrollo en México. Durante muchos años la autosuficiencia alimentaria fue el eje de la política del campo y el objetivo era no sólo apoyar la soberanía del país, sino integrar a los campesinos marginados al proyecto del México moderno. La estrategia fue el desarrollo de prácticas políticas basadas en el corporativismo, utilizando el reparto agrario y la creación de organizaciones, como la CNC, dentro del partido único, así como la entrega de incentivos para la producción campesina. Esta estructura se fracturó a principios de los ochenta, momentos en que cambió de rumbo la política económica mexicana. El gasto público destinado a la agricultura se redujo considerablemente en sólo una década; en 1980 fue de 11.60 por ciento del gasto total, y para 1990 había disminuido a 3.30 por ciento (Piñeiro, 2007, p. 24). Como consecuencia, desaparecieron la mayoría de los subsidios al campo y finalizó el reparto agrario con la modificación al artículo 27 constitucional. La firma del Tratado de Libre Comercio entre México, Estados Unidos y Canadá (TLCAN) confirmó el fuerte golpe para los campesinos que producían granos básicos para alimentar a la población.

Las nuevas políticas fueron justificadas por la necesidad de modernizar al campo para hacerlo más competitivo. La estrategia se tradujo en apoyos a los grandes productores exportadores y, en especial, a las comercializadoras, a costa de disminuir las transferencias de recursos a los pequeños productores.

> A la abrupta apertura comercial, se sumó la severa reducción de la participación del Estado en el desarrollo económico del sector agropecuario. Esto implicó, en primer lugar, la privatización o desaparición de la columna vertebral de la infraestructura estatal de apoyo a la producción, financiamiento, almacenamiento, comercialización y distribución de productos agropecuarios (Concheiro y Robles, 2014, p. 198).

Muchos trabajos de académicos analizaron y reflexionaron sobre estos acontecimientos; en todo el país se registraron afectaciones a los pequeños productores, en especial a quienes cultivaban los granos básicos para la alimentación de la población mexicana. En un primer momento algunos campesinos dejaron de cultivar superficies de la tierra con que contaban, dado que los costos de producción se elevaron y, al momento de vender su producción, tuvieron que competir con precios bajos de

granos provenientes del exterior. Como mencionan Puyana y Romero (2009, p. 199): "Con precios internacionales a la baja, la creciente vinculación de las cotizaciones internas y externas redujo el precio nacional del maíz y afectó a los productores, sin que los programas hayan compensado a los agricultores pequeños".

Desde la entrada en vigor del TLCAN se sintieron los efectos negativos. La infraestructura de apoyo al campo (como las bodegas de almacenamientos de granos, los distritos de riego, la industria de fertilizantes y la aseguradora) desapareció o fue privatizada y se esfumaron los incentivos generalizados a la producción y a la venta de los productos del campo. De esta manera, el TLCAN dejó en la indefensión a los campesinos, quienes no fueron considerados actores importantes para la negociación; el discurso dominante aseguraba que se harían competitivos al enfrentarse al mercado y aquéllos que no lo lograran tenderían a desaparecer. Difícilmente podían competir con los grandes productores de Estados Unidos que cuentan con altos índices de productividad y mantuvieron los subsidios de su gobierno.

El TLCAN fue difundido como un acuerdo comercial que traería innumerables beneficios a las sociedades de los tres países que lo componen. Sin embargo, también era obvio que habría sectores beneficiados y otros afectados. En el caso de México, uno de los problemas más señalados por especialistas del campo fue la asimétrica competencia a que se sometía a los productores mexicanos de granos, ya que en las negociaciones sólo se permitieron 15 años para liberar completamente el mercado, cuando los productores mexicanos son en especial campesinos que no alcanzarían los niveles de productividad de su competencia estadounidense; con esta medida se auguraba el fin del campesinado como lo conocíamos hasta entonces.
Otros actores del campo sí fueron beneficiados, al igual que otros sectores económicos, como menciona Martínez González:

> Desde esta perspectiva, para las empresas agroalimentarias norteamericanas el TLC significa un gran negocio, porque no sólo buscan mercado para sus productos, también una tasa de ganancia que les asegure su expansión. Mientras que, para México, resuelve el problema de satisfacer la demanda de alimentos para la población urbana con importaciones y así mantener bajos salarios, pero deja inconcluso el problema del desarrollo del sector agropecuario y agroalimentario (Martínez González, 2019, p. 35).

Regresando a los pequeños productores y campesinos, no desaparecieron, resistieron con algunos apoyos, como el Procampo, y a pesar de los altos costos de producción mantienen los cultivos de granos, aunque sí hubo, como mencionamos antes,

una disminución en la superficie sembrada; Valencia Romero, Sánchez Bárcenas y Robles Ortiz (2019) aportan datos que indican la baja en el área cosechada de maíz y frijol en el periodo de 1994 a 2016.

> Los cuatro cultivos muestran una tendencia decreciente, es decir, una reducción en el área cosechada. Sobresale la fuerte disminución del arroz y frijol, con una tasa media de crecimiento anual (TMCA) de -3.36% y -1.27%. Para el caso del trigo y del maíz, dicha tasa fue de -1.30% y -0.34%. En otras palabras, el área cosechada de estos cultivos disminuyó en estos porcentajes, en promedio por año, de 1994 a 2016. (p. 227).

Aunque las tierras ya eran susceptibles de venderse, dada la reforma agraria de 1992, no se privatizaron en su totalidad, como algunos suponían. En algunos casos porque no son de riego o aptas para otros usos, en otros porque fue más atractivo para empresarios agrícolas rentarlas que comprarlas o porque los campesinos decidieron mantenerse como ejidatarios con reconocimiento a la asamblea ejidal; hubo y hay resistencia a la individualización de la vida campesina. Lo que es innegable es que superficies de tierras dejaron de cultivarse, en el caso de Chiapas hay tierras que no se cultivan porque muchos jóvenes se fueron a las ciudades a buscar opciones de vida que el campo ya no les proporcionaba (Camacho Velázquez, 2008); situación que al parecer se repite en otras zonas del país y que ha propiciado un cambio en la ocupación de los jóvenes en los últimos 30 años.

Puyana y Romero demuestran cómo afectó este proceso la composición del empleo en México.

> Durante el período intercensal 1990-2005, se han efectuado los siguientes cambios en la composición del empleo a nivel municipal: descenso de la proporción de empleo agrícola y aumento de la ocupación en actividades terciarias, principalmente comercio, en cerca de la tercera parte del total de municipios; la migración se ha acelerado en todos los municipios, especialmente en aquellos en los cuales el peso de la actividad agrícola es mayor; y los municipios, donde la pérdida de empleo agrícola y la terciarización fueron mayores, muestran superiores tasas de migración. (2009, p. 207).

Estos datos, que se aplican a todo el país, indican que se ha generado más pobreza y más dependencia a los programas contra la pobreza, además de rompimiento del tejido social, como queda evidenciado en los altos índices de delincuencia y crimen organizado que el país ha generado en los últimos años.

Así pues, las afectaciones son diversas, no sólo se afectó la vida rural que muchos mexicanos tenían como forma de vida y de relacionarse con el mundo, sino también hubo daños a toda la sociedad. Si bien es cierto, como mencionan Puyana y Romero, es un tratado que claramente establecía que habría ganadores y perdedores pero que también prometía equilibrios que resultaron imperceptibles para la población. Nos encontramos con un país que poco a poco fue haciéndose más dependiente del exterior en granos básicos, lo que afecta no sólo a la soberanía alimentaria sino también a la economía, por las importantes transferencias de divisas al exterior por la compra de granos, un cultivo donde México era importante productor y, en algunos casos, con ventajas comparativas, dadas las características de los suelos, las variedades de las semillas y la cultura de la población relacionada con la tierra. Es decir, las afectaciones son económicas, de seguridad nacional y sobre todo, culturales.

En resumen, podemos mencionar que algunos de los principales efectos de las políticas neoliberales son los siguientes:

1.- La balanza comercial agroalimentaria, según el Banco de México, se ha mantenido en superávit durante los últimos siete años; durante muchos años, el país se mantuvo en déficit comercial en este sector. En los últimos años es motivo de festejo el alza en las exportaciones agroalimentarias; obviamente es rescatable en términos económicos que entren más divisas de las que salen. En términos sociales y del medio rural este hecho no tiene impacto directo, puesto que los campesinos no son parte de las cadenas agroalimentarias exportadoras; las poblaciones rurales son consumidoras de granos básicos de menor calidad importados regularmente.

2.- Alta considerable en la migración rural hacia las ciudades, engrosando los cinturones de pobreza, o hacia el norte del país justo a esos sembradíos de exportación. Los antes campesinos autosuficientes ahora son migrantes trabajadores de las tierras que no son suyas. Los datos mencionados anteriormente demuestran estas aseveraciones: la población que emigra en condiciones de necesidad propicia cambios en hábitos, desarraigo familiar y menor calidad de vida, además de hacinamiento en los lugares de llegada.

3.- Gran dependencia del exterior de granos básicos: en 2018 se reporta que el país importó de los requerimientos totales: 82 por ciento de arroz, 40 por ciento de maíz y 13 por ciento de frijol (Cepal, 2019, p. 77).

4.- La pobreza rural afectaba, hasta 2018, a 50 por ciento de la población (Cepal, 2019, p. 68).

Así pues, las afectaciones al medio rural son severas, sin embargo, la situación todavía es rescatable. Muchos pequeños productores siguen cultivando granos básicos, dado que los grandes productores aprovecharon las ventajas del TLCAN y se especializaron en cultivos con gran ventaja competitiva en el mercado estadounidense. La firma del nuevo Tratado Comercial entre México, Estados Unidos y Canadá (T-MEC) —que no es más que una confirmación de las relaciones asimétricas del TLCAN— no modifica el fondo de las relaciones de intercambio entre los países involucrados.

En ese sentido, el debate sobre el futuro de los campesinos y pequeños productores se centra en dos conceptos de gran importancia: la soberanía alimentaria y la seguridad alimentaria. El segundo es el que predomina en el gobierno mexicano y en los organismos internacionales, como la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), donde se manifiesta que lo importante es asegurar el acceso a los alimentos sin importar dónde se producen; se entiende que esta idea está basada en una apuesta económica por aprovechar las ventajas comparativas y competitivas del mercado internacional, propiciando que cada región o territorio se especialice en la producción o cultivo de aquellos productos donde sea competitivo. Sin embargo, la aplicación de este enfoque ha traído consecuencias desastrosas, no sólo en razón de seguridad nacional sino de soberanía, pues la independencia de alimentos es determinante para la autonomía y seguridad de un país.

Una alternativa a esta problemática, que se está discutiendo no sólo en los medios académicos sino también dentro de las organizaciones campesinas, es la orientación hacia la soberanía alimentaria.

> Esta visión hace una severa crítica a la forma actual de predominio de las grandes empresas trasnacionales en el mercado internacional de alimentos. El concepto de soberanía alimentaria se refiere a otra visión del medio rural y la producción de alimentos muy diferente a la que preconiza la liberalización total del sector agrícola. Esta nueva visión intenta superar el actual sistema agroalimentario de las grandes empresas trasnacionales y el mercado que privilegia el lucro y la

> ganancia frente a la calidad de los productos, conformando grandes cadenas de producción y comercialización que enriquecen a los intermediarios a costa de explotar y empobrecer a los productores directos (Martínez González, 2019, p. 30).

La soberanía alimentaria implica tomar en cuenta a los pequeños productores, pues ellos pueden garantizar la producción de alimentos sanos ya que su objetivo no es la producción a gran escala utilizando la tecnología a disposición, sin importar los daños que se generen a la tierra y al ambiente. Este cambio de perspectiva podría garantizar la satisfacción de granos básicos a la sociedad mexicana y, además, rescatar la cultura campesina que aún permanece en espera de mejores tiempos en los territorios rurales de gran parte del país.

A pesar de que en prácticamente todo el mundo se ha privilegiado la producción de alimentos por encima de la economía campesina, regenerar esta última es posible. La vida campesina se visualiza como una forma atrasada y, por tanto, condenada a extinguirse, sin embargo, se está evidenciando que los campesinos no desaparecieron. Van der Ploeg demuestra que, además, están resurgiendo tanto en Europa como en América Latina.

> Se atendió mucho al campesinado durante las grandes transformaciones de los últimos dos siglos, y muchas de las teorías resultantes colocaron al campesino como obstáculo del cambio y, por lo tanto, como una figura social que tenía que desaparecer o ser desplazada. Teóricamente, los campesinos han sido retirados de sus tierras, sustituyéndolos por los "empresarios agrícolas" —bien preparados para obedecer la lógica del mercado. Tal visión admite la existencia de algunos campesinos en lugares remotos, especialmente en países en vías de desarrollo; pero, según esta, a la larga desaparecerán igualmente gracias al progreso (2010, p. 12).

Sin embargo, los grandes productores no necesitaron tanta tierra, dado los procesos de intensificación de la producción. La tierra sigue en manos de campesinos también por una cuestión cultural. Este autor afirma que hay procesos de recampesinización en todo el mundo, tanto de grupos de personas que están regresando a la producción campesina (un fenómeno observado en América Latina en países como Brasil y Perú) como de sectores campesinos que nunca desaparecieron, sino que se mantienen y fortalecen en procesos de resistencia que hay que observar. No me extenderé en este debate, sólo me interesa plantear el sentido en que se está discutiendo el futuro del medio rural en un contexto mundial.

Chiapas rural en el entramado neoliberal

En Chiapas, 51 por ciento de la población habita las zonas rurales, según los datos del INEGI; sin embargo, lo que determina su ruralidad no es sólo la clasificación oficial sino la cultura relacionada con la tierra, a pesar de habitar zonas urbanas (Camacho Velázquez, 2020). En cuanto a población ocupada, los datos de la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE) indican que las actividades del sector primario ocupan 29.9 por ciento de la población económicamente activa, el sector secundario 20.3 y el terciario 49.7 por ciento (INEGI, 2020). Los datos parecieran indicar que hubo un importante cambio en la ocupación de la población chiapaneca, dado que en 1990 58.1 por ciento se ocupaba en el sector primario; una primera reflexión es que este cambio refleja la respuesta de la población, sobre todo joven, a la finalización del reparto agrario y la desaparición de la mayoría de los subsidios al campo, propiciados por los cambios a las políticas ya mencionadas, pero también se debe al acceso a educación superior por parte de los jóvenes hijos de ejidatarios que fueron enviados a las ciudades para mejorar sus oportunidades de vida.

Muchos jóvenes salieron de sus ejidos y pueblos. Los que lo hicieron por necesidad engrosaron los cinturones de pobreza de las ciudades del estado, también migraron hacia los sembradíos del norte del país o hacia Estados Unidos (Camacho Velázquez, 2008). Otros han decidido mantenerse en los ejidos buscando oportunidades para sobrevivir, ya sea aceptando los proyectos de gobierno que tienen la intención de modernizar el campo o aplicando nuevas técnicas de cultivo para mejorar la producción de granos, frutales y otros cultivos comerciales.

Chiapas es diverso. En las regiones de los Altos, donde habitan poblaciones mayoritariamente indígenas, la superficie de tierra de cultivo es muy reducida y los sistemas productivos en el caso de granos básicos son apenas de subsistencia, pero también hay regiones altamente productivas, como los Valles Centrales y la zona de la frontera, donde la producción de maíz y frijol ha sido históricamente alta. Las afectaciones de la política hacia el campo no incidieron mayormente en el caso de las zonas de poca producción de granos, pero en las zonas productivas el daño es grave.

Con la desaparición de los subsidios y el reparto agrario, y la entrada en vigor del TLCAN, los campesinos que producían los granos básicos suficientes para alimentar a la población empezaron a sufrir las consecuencias de la "modernización del campo"; las nuevas políticas dirigieron los apoyos a los "grandes" productores

de riego[3] y se dejaron de transferir recursos a los pequeños. Aquellos que pudieron insertarse en alguna de las cadenas productivas fueron beneficiados con algunos apoyos a la productividad y pudieron sostenerse con grandes esfuerzos, pero quienes no contaban con tierra suficiente o de calidad quedaron marginados y engrosaron los números de pobres que se convirtieron en beneficiarios de los programas contra la pobreza, lo que ocasionó un proceso de exclusión y diferenciación al interior de los ejidos.

Muchos de esos programas consistían en apoyar con alimentos a las familias; las canastas estaban conformadas con productos industrializados por lo que modificaron los hábitos de consumo. En pocos años el consumo de maíz fue sustituido por el consumo de harina de maíz; hay que recordar que en Chiapas la construcción de la agroindustria de Maseca fue la forma en que se eslabonaron los productores de maíz blanco con la industria, y al mismo tiempo la industria abrió un gran mercado local y regional al satisfacer de harina a los antes productores campesinos orgullosos de su maíz (Contreras Suárez et al., 1999).

En esos momentos, los campesinos seguían luchando, a través de las organizaciones gremiales, por los subsidios al campo. No entendían por qué desaparecían; si bien es cierto había quejas por los altos índices de corrupción en muchos de estos programas o por representar un sistema corporativo, eran programas con objetivos claros que propiciaban incentivos a la producción de granos.

Hay que señalar que había importantes diferencias entre los objetivos y las estrategias de las políticas y su aplicación. En la práctica, estas políticas ya habían dado de sí, sobre todo se registraban abusos y corrupción en los últimos años, situación que propició también malas prácticas de campesinos que dejaron de esforzarse por producir, utilizando muchos de los subsidios sólo como ingreso, sin esfuerzos por mejorar la productividad, recursos que eran compartidos con técnicos y funcionarios que supuestamente brindaban asesorías al campo. Esta experiencia es recordada constantemente por campesinos chiapanecos en lugares donde los ejidos fueron exitosos y vivieron épocas de importante desarrollo productivo; la mayoría de estos campesinos, ahora ya de edad avanzada, recuerdan cómo se corrompió un proyecto que añoran.

Los "nuevos" apoyos no tuvieron la intención de impulsar la producción de granos, pues era más fácil y barato importarlos que invertir para producirlos. En cambio,

3 Grandes en comparación a los pequeños productores campesinos que contaban con tres a cinco hectáreas de tierra de media calidad.

se realizaron programas y estrategias, tanto nacionales como estatales, para lograr la reconversión productiva que no es más que impulsar a los campesinos a cultivar frutas, maderas u otros cultivos con ventajas competitivas en el mercado internacional. A lo largo de lo que va del siglo XXI observamos las diversas estrategias que se aplicaron con ese fin (Camacho Velázquez, 2013) y, sin embargo, los campesinos ahí están y la superficie sembrada de maíz se ha mantenido prácticamente sin cambios; en 1993 se sembraron 1,225,642 hectáreas de maíz y en 2019 1,360,224.39 (Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera, 2019).

El maíz y el frijol siguen cultivándose en el estado porque hay una importante cantidad de productores pequeños que los utilizan para el autoconsumo; esa importante relación con la tierra ha permitido que la población no haya caído en hambrunas. Según un reporte elaborado por la Cámara de Diputados estos datos reflejan lo dicho:

> Para Chiapas se observaron 13,145 localidades en 41 municipios con una población de 2.3 millones de habitantes, de los cuales 82.6% están en pobreza y el 39.9% en pobreza extrema. En ese estado registra una producción anual de maíz de 819.7 mil toneladas por un total de 66.5 mil productores, con un rendimiento 2.0 ton/has con un autoconsumo del 53.3% del total de la producción de maíz. En cuanto a la producción de frijol en estas localidades se cosecharon 39.5 mil toneladas con un estimado de 33.4 mil productores con un rendimiento de 0.6 ton/has. La estimación del consumo mínimo humano de maíz y frijol en las localidades de los Municipios ZAP asciende a 250.0 mil toneladas y 56.6 mil toneladas respectivamente. (Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria, 2019, p. 8)

A pesar de la falta de incentivos, muchos campesinos continuaron sembrando granos y el cultivo no se concentró en aquellos productores con más y mejores tierras. Sin embargo, en los últimos años se ha intensificado la exigencia por más apoyos por lo elevado de los costos de producción; en muchos casos dejaron de usar agroquímicos y se produce "lo que la tierra da".

La reconversión productiva no funcionó. Algunos cultivos que se introdujeron y se apoyaron no lograron establecerse, como es el caso de la jatropha (Torres Ortiz, 2014), unos sólo lo hicieron en algunos territorios, como la palma de aceite (Castellanos Navarrete, 2018) y otros, como las frutas y maderas, no dieron los resultados esperados. En este contexto se promocionaron las actividades extractivas que se instalaron en los territorios indígenas y campesinos; fueron justificadas como opción de desarrollo, pero sólo ocasionaron problemas ambientales y destruyeron el tejido

social, al dividir comunidades y ejidos, dado que algunos campesinos aceptaron esos proyectos como una posibilidad de obtener recursos económicos.

En ese contexto llega la llamada "Cuarta Transformación", política nacional que en el discurso parece buscar un nuevo panorama para el campo.

La propuesta de la 4T hacia el campo

La política del gobierno federal 2018-2024 hacia el campo es parecida a la estrategia brasileña, donde coexisten dos ejes, por un lado apoyos hacia los empresarios agrícolas (agronegocios) y, por otro, apoyos específicos a campesinos. La Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural (Sader) maneja los programas de apoyo a grandes productores y la Secretaría de Bienestar junto con la Sader son las instancias responsables de los programas hacia los pequeños productores.

La política específica dirigida hacia los pequeños productores ofrece opciones que permitan a los campesinos mantenerse en sus lugares de origen, pero con buenas condiciones de vida; que la gente salga de su territorio cuando así lo decida, no por falta de opciones. Al mismo tiempo, con ello se pretende lograr la autosuficiencia alimentaria.

Dos de los principales programas hacia la recuperación del campo son: "Precios de Garantía a Productos Alimentarios Básicos" y "Sembrando Vida". El primero tiene como objetivo general: "incrementar el ingreso de los pequeños y medianos productores agropecuarios de granos básicos (arroz, frijol, maíz y trigo) y leche, a través de la implementación de precios de garantía" (*Diario Oficial de la Federación*, 28 de diciembre de 2020b). Se pretende asegurar a los pequeños productores que al final de la cosecha obtendrán un precio seguro por su producción para evitar someterlos a los vaivenes del mercado; hay un límite a la cantidad aceptada de producto para evitar que se beneficien los grandes productores.

Por su lado, "Sembrando Vida", el programa preferido de este gobierno, pretende:

> ...atender a la población rural que se encuentra en las regiones de más alta biodiversidad del país, que vive en localidades marginadas y cuyos municipios se encuentran con niveles de medio a muy alto grado de Rezago Social fijados por el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL), o con ingresos inferiores a la línea de pobreza por ingresos, establecida también por el CONEVAL. De acuerdo al Diagnóstico del Programa, de la población objetivo con estas características, el 5% son mujeres.

> El Programa incentivará a las/los sujetos agrarios a establecer sistemas productivos agroforestales, el cual combina la producción de los cultivos tradicionales en conjunto con árboles frutícolas y maderables, y el sistema de Milpa Intercalada entre Árboles Frutales (MIAF), con lo que se contribuirá a generar empleos, se incentivará la autosuficiencia alimentaria, se mejorarán los ingresos de las y los pobladores y se recuperará la cobertura forestal de un millón setenta y cinco mil hectáreas en el país (*Diario Oficial de la Federación*, 28 de diciembre de 2020b).

Como se ve, los dos programas retoman algunos objetivos de anteriores políticas hacia el campo, lo que indica que no es una estrategia completamente novedosa.

Chiapas es de los estados que más se pueden beneficiar con estos programas, dado que cumple con las características mencionadas. La crítica más severa que han hecho las propias organizaciones campesinas chiapanecas es que los apoyos son individuales, es decir, las organizaciones ya no son intermediarias, y además son excluyentes porque no todos son beneficiados. Especialistas del campo, como Ana de Ita (2021), también cuestionan que la forma de funcionamiento del programa propicie exclusión, genere prácticas clientelares e individualice y no retome las formas organizativas comunitarias.

> Sin duda, el efecto más perjudicial del programa es la destrucción del tejido comunitario y de las estructuras organizativas de toma de decisiones. Las comunidades indígenas y campesinas en México tienen una amplia tradición de gestión colectiva del territorio, apoyada en la propiedad social de la tierra y en la asamblea como máxima autoridad (De Ita, 2021).

Aún no hay datos suficientes para tener certezas sobre el funcionamiento del programa, aunque en el papel hay elementos que son rescatables; es diferente a los anteriores porque no es extractivo, no causa despojo ni pretende que los campesinos abandonen la siembra de granos. Al contrario, hay otros programas que están apoyando directamente la siembra de granos garantizando precio de venta, es decir, no hay desincentivación a la producción. Sin embargo, al igual que en los programas pre-neoliberales, una cosa es el diseño del proyecto y otra cómo se aplica.

"Sembrando Vida" propone cultivar árboles maderables y frutales, pero al mismo tiempo sembrar milpa que garantice la alimentación. Los sembradores reciben un recurso mensual que les permite tener ingreso para la compra de los básicos. En Chiapas, el programa ha generado 80,000 empleos, y a nivel nacional se reporta que existen 340 mil beneficiados, lo cual representa una fuerte inversión. Pero hay quejas de malas prácticas: "los árboles se mueren", "los responsables piden dinero a los beneficiarios

para sostenerlos en las listas", "no hay la suficiente supervisión para que se cumpla con todos los términos del programa", "se están derribando árboles para registrar la tierra en el programa, se está abandonando las plantaciones de café por el mismo motivo", son denuncias en medios de comunicación locales, pero también lo dicen muchos campesinos en Chiapas. Estas denuncias son preocupantes, porque hay experiencias que indican que los beneficiarios reciben los apoyos porque es lo que hay y no necesariamente porque estén convencidos de desarrollar el programa. En una primera evaluación hecha al programa por el CONEVAL se hacen recomendaciones a las dependencias responsables para mejorar su funcionamiento. Hay que destacar que ha sido denunciada en medios de comunicación la falta de claridad sobre el destino del Fondo de Bienestar, que en 2019 fue de 50 pesos y en 2020 de 250 mensuales por sujeto beneficiado; la CONEVAL afirma que "...en el ejercicio de evaluación no se encontraron documentos en los que se describan los mecanismos de operación del Fondo de Bienestar y los avances en su administración tampoco se encuentran documentados" (CONEVAL, 2020, p. 4). Otra recomendación importante es el llamado a "...generar mecanismos de coordinación con los programas de la Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural y la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales que cuentan con objetivos semejantes en las mismas regiones de atención" (CONEVAL, 2020, pp. 6-7). Este problema es común en diversos programas que atienden una misma problemática pero por vías diferentes, lo que ocasiona que se dispersen los esfuerzos y recursos destinados.

El COVID-19 en el medio rural chiapaneco

En este contexto surge la epidemia de COVID-19. En Chiapas se esperaba una situación catastrófica dadas las condiciones de marginación —76.4 por ciento de la población se encuentra en alguna condición de pobreza (CONEVAL 2020, p. 18). Según la misma fuente, la carencia por acceso a los servicios de salud[4] ha disminuido en los últimos años al pasar de 51.1 por ciento en 2008 a 17.6 por ciento en 2018 (p. 37), a pesar de este indicador, las condiciones de los servicios de salud ofrecidos por el sector público son de mala calidad, las quejas sobre la falta de acceso a los servicios

4 Según el CONEVAL, este indicador se refiere las personas que no tienen acceso a algún servicio de salud, ya sea los otorgados por instituciones públicas (IMSS, ISSSTE, Pemex, Marina, Sedena o Seguro Popular) o privadas.

de salud y de medicamentos se han incrementado en todo el estado durante los últimos años.[5]

Estas condiciones permitían suponer que Chiapas sería de los estados más afectados por la pandemia. Según datos oficiales hasta ahora, la afectación fue la siguiente: 10,198 casos confirmados, 14,194 negativos, 35,500 sospechosos y 1,462 defunciones (Gobierno de México, 2021a). El exceso de mortalidad es de los más bajos en el país, con 9.9 por ciento, cuando a nivel nacional fue de 40.4 por ciento, según datos de la Secretaría de Salud publicados en el Boletín Interinstitucional (Gobierno de México, 2021b, p. 35). Las redes sociales y medios de comunicación locales indicaban que se estaba registrando una gran cantidad de muertos y contagiados no reconocidos por la Secretaría de Salud de Chiapas, dado que los panteones tuvieron gran afluencia en las semanas de mayor contagio. Sin embargo, los datos presentados que provienen de varias instancias gubernamentales no reflejan esa percepción. El número de muertos por excesos de mortalidad son poco más de dos mil personas, aun añadiendo esa cantidad al número de muertes por COVID, los números son menores a otras entidades del país que gozan de mejores condiciones socioeconómicas.

Hay muchas cosas que investigar sobre el tema. ¿Por qué los contagios fueron menores que en otras regiones?, ¿por qué hubo menor mortalidad? Son preocupaciones que deberán aclaran los expertos en el tema.

Lo que por ahora podemos reflexionar es que Chiapas sigue siendo rural, y esa vida rural implica habitar zonas con poca densidad poblacional con posibilidad de reducir las relaciones cara cara; en algunos casos hubo procesos organizativos al interior de las comunidades para impedir el acceso a visitantes, en otros tomaron medidas para evitar que los contagios se propagaran, como la revisión en las entradas a los pueblos para tomar la temperatura. En otras regiones, como las zapatistas, se demostró un manejo de la pandemia con alto nivel organizativo, se cerraron los caracoles para evitar la llegada de gente externa a sus comunidades (EZLN, 16 de marzo de 2020). En las comunidades zapatistas tomaron medidas con los migrantes que estaban regresando, en un primer momento se pensó en no dejarlos entrar y posteriormente pudieron regresar pero fueron sometidos a cuarentenas en su domicilio para evitar que contagiaran en caso de estar infectados.

---

5 Estas afirmaciones las hago de acuerdo a lo difundido por los medios de comunicación locales y nacionales que han dado seguimiento a estas quejas de la población, y de los comentarios de las personas entrevistadas a lo largo de los trabajos de campo en el estado.

Muchas de estas medidas se pudieron tomar dado que son poblaciones pequeñas con niveles organizativos importantes, aun así, según sus propios datos, tuvieron al menos 12 muertos que presentaron algunos síntomas de COVID. (EZLN 5 de octubre de 2020).

En otras poblaciones indígenas que impusieron normas más drásticas, pero sin organización, se registraron conflictos al intentar prohibir el paso de pobladores de otras localidades que necesariamente debían atravesar los territorios para llegar a las ciudades a comprar medicamentos o alimentos.

Un elemento importante que dejó esta experiencia es que las poblaciones que fueron capaces de satisfacer su alimentación son quienes enfrentaron de mejor manera la situación de encierro, puesto que no tenían necesidad de salir. Campesinos de varias partes de estado están repensando su situación después de esta crisis, se percataron que aquellos que tenían maíz y frijol pudieron resistir de mejor manera porque no dependen del mercado para sobrevivir.

De hecho, hubo momentos de gran preocupación cuando se estaban cerrando los caminos hacia las ciudades, se pensó incluso en una crisis alimentaria, algunos se percataron que no tenía caso producir cultivos no básicos, puesto que los mercados se estaban cerrando y no podían vender y comprar lo necesario para vivir. "Son momentos para reflexionar y hay cosas buenas que están saliendo" (Mario, comunicación personal 16 de abril 2020, La Trinitaria, Chiapas)

Al igual que en Chiapas, en los pueblos guatemaltecos de la frontera opinan lo siguiente: "se revaloró la producción de granos básicos, así que pueden sobrevivir aun sin dinero, y vuelven a sembrar los terrenos, seguramente cambiará muchas de las formas de vida de la población que se había acostumbrado a comprar todo lo que consumen" (Francisco Mateo, CPO-Guatemala, C. A. Conversación WhatsApp, 22 de mayo de 2020).

En visitas efectuadas en municipios fronterizos con Guatemala, fui testigo de reflexiones similares. Campesinos, tanto guatemaltecos como chiapanecos de esta región, se percataron que quienes pudieron enfrentar la pandemia de mejor manera son aquéllos que aún cultivan la tierra y que cuentan con alimentos para no salir de casa. Ese hecho cuestionó varias de las apuestas que habían hecho a la producción de cultivos diferentes a los granos básicos, como el limón y la papaya.

La idea de volver al autoconsumo se está consolidando en la mente de la población, sobre todo ahora que se sabe que más del 90 por ciento de los fallecimientos por COVID se debieron a complicaciones por diabetes, hipertensión, problemas renales o todas juntas; todos los días se escucha en los reportes cómo la mala alimentación está matando.

Así pues, a pesar de lo complejo de la situación, hay una oportunidad abierta para repensar el futuro del campo. El hecho de que la gente esté reflexionando sobre la seguridad que les da tener resuelto el acceso a la comida puede ser aprovechado para proponer estilos de desarrollo que prioricen la vida.

Reflexiones finales

Hemos hecho un seguimiento a algunos cambios aplicados en las políticas hacia el campo y sus repercusiones en el medio rural en Chiapas. Lo analizado proporciona elementos para considerar que aún es posible rescatar el campo, pero no es suficiente con desarrollar estrategias que permitan la autosuficiencia en básicos (granos y leche), tal como proponen los programas que buscan incentivar la producción de granos. Para que la autosuficiencia tenga sentido, ésta debería obtenerse con la participación de los pequeños productores rurales y considerando la calidad de los cultivos tal como el concepto de soberanía alimentaria propone.

Por otro lado, no debe perderse de vista la enorme heterogeneidad de los habitantes del medio rural, por lo que las políticas dirigidas hacia ese territorio deben considerar que no es posible aplicar un sólo tipo de programas; se requiere buscar la convergencia de múltiples programas que posibiliten, por un lado, responder a los requerimientos de los productores y, por otro, a los planteamientos estratégicos de la política nacional, entre los cuales está la autosuficiencia en granos para evitar la importación que ocasiona no sólo problemas de dependencia sino efectos negativos en la balanza comercial.

En Chiapas, el apego a la tierra sigue siendo importante, los campesinos y pequeños productores mantienen estrecha relación con ella y con la cultura de siembra de granos, por lo que todos los programas promocionados por las instituciones gubernamentales para apoyar la producción son aceptados y valorados. Tanto el programa de precios de garantía como "Sembrando Vida" son atractivos para los productores; hay entusiasmo en recuperar los "buenos tiempos" en la producción de granos básicos. Podría pensarse que estas reacciones se dan porque los campesinos se acostumbraron a aceptar cualquier programa que las instituciones de gobierno les ofrezcan, pues tienen una gran experiencia en recibir apoyos y cultivar desde frutales y maderables, hasta palma, piñón y otros; la mayoría terminaron con fracasos por el propio cultivo y otros, como los frutales, se enfrentaron a las limitaciones del mercado. Es muy temprano para saber si los programas mencionados cumplirán con los objetivos propuestos.

Hay críticas severas como las mencionadas anteriormente, pero si se logran superar los problemas enfrentados hasta ahora y se corrigen los errores señalados (evitar que se conviertan en programas clientelares, la corrupción, el mal manejo de los cultivos y procurar una convergencia entre todas las dependencias de gobierno que tienen objetivos comunes en un mismo territorio) podrían dar resultados importantes para las unidades de producción campesina y, de manera general, para la problemática rural.

Los programas están diseñados fuera de los márgenes de las recomendaciones de organismos internacionales, más bien intentan enfrentar un problema social como es la pobreza rural. En ese sentido, me parece que los planteamientos de los programas aquí mencionados representan un avance considerando, como menciona Toledo (2021), que "el programa Sembrando Vida cumple con creces estas tareas, pues es tanto un programa de bienestar social, como de carácter ambiental, un instrumento para abatir la pobreza y mitigar el cambio climático...", objetivos planteados en la propuesta de soberanía alimentaria ya mencionada. En ese sentido deben evaluarse los programas, pero también es importante no perder de vista que no es suficiente con resolver un problema de manera coyuntural, deben buscarse las formas para plantearse y asegurar objetivos a mediano plazo que debieran ser incentivos para que los productores exitosos se mantengan produciendo de manera sostenible cuando el programa desaparezca.

Hay que reconocer que no es tarea fácil, los campesinos se acostumbraron al uso de "líquidos y fertilizantes", productos que son parte de las demandas que plantean en sus luchas actuales, por lo que no es fácil el cambio en las formas de producción. Sin embargo, ahora es un buen momento, es necesario aprovechar las enseñanzas que dejó la pandemia de COVID-19, los acontecimientos demostraron la necesidad de recuperar la alimentación sana, pero también la seguridad que proporciona a las familias que producen sus propios alimentos. Son muy pocas las experiencias de agroecología en Chiapas, pero de unos años para acá se ha difundido la creencia de consumir productos frescos y con menor uso de agroquímicos; en este contexto el COVID confirmó que estas ideas podían salvar no sólo a la población rural que cuenta con tierra y las capacidades aprendidas para hacerla producir y cosechar los alimentos, sino también a la población urbana que consume lo que se produce.

De esta manera, los campesinos satisfacen sus necesidades de alimentos y recuperan los hábitos alimenticios sanos y los consumidores urbanos accederían a alimentos de mejor calidad, reduciendo así el consumo de productos importados con pocas cualidades nutritivas; para ello este programa debe acompañarse de otros que apoyen a los pequeños productores autosuficientes que no tienen la cantidad de tie-

rra y que aún pueden recuperar la siembra de milpa como opción. No se debe apoyar sólo a un tipo de productores sino a la diversidad, para dejar de depender de programas contra la pobreza.

Esta discusión no es sólo de México. En gran parte del mundo se buscan formas de enfrentar la aparente disyuntiva entre la producción de alimentos a gran escala en un marco de competitividad para satisfacer la demanda mundial y, por otro lado, el apoyo a la economía campesina que puede producir alimentos variados y locales. Si esto es posible, quizá podríamos alcanzar un proceso de recampesinización como lo propone Van der Ploeg, siempre partiendo del hecho que no es objetivo regresar al pasado, se trata de reconocer que la realidad económica y social ha cambiado, la tierra es limitada y los procesos productivos deben responder a esas realidades. La producción campesina debe orientarse a la utilización de innovaciones tecnológicas que incluya los conocimientos tradicionales y la ciencia para lograr mayor productividad. Ser campesinos no puede ser más sinónimo de atraso, deben considerarse las diversas actividades que se realizan en el medio rural, las cuales no están exclusivamente relacionadas con la tierra.

Referencias

Camacho Velázquez, D.
(2008). *La lucha sigue y sigue. Organización popular en la frailesca*. PROIMMSE-UNAM.

Camacho Velázquez, D.
(2013). Las ciudades rurales chiapanecas: ¿el fin de la dispersión y la pobreza o formas novedosas de control social? En M. Aguilar, O. Avilés y C. Aguirre (eds.). *Depredación: ciudades rurales, comunidades intervenidas y espacios en conflicto*. Juan Pablos, UNAM.

Camacho Velázquez, D.
(2020). Organizaciones y movimiento campesino en Chiapas: proceso histórico y condiciones actuales. En H. Ruíz Ponce, G. Sánchez Juárez y E. Bautista (coords.), *Contra la invisibilización. Organización sociopolítica y formas múltiples de expresión pública* (pp. 281-303). Gedisa, IISUABJO.

Castellanos Navarrete, A.
(2018). Palma de aceite en tierras campesinas: la política de las transformaciones territoriales en Chiapas, México. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 13, 1-34. https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2018.v13.357.

Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria.
(2019). *Reporte Producción y consumo de maíz y frijol en municipios de las zonas de atención prioritarias (ZAP's), en los estados de Chiapas, Oaxaca, Guerrero, Veracruz y Puebla*. Cámara de Diputados. http://www.cedrssa.gob.mx/files/b/13/46Ma%C3%ADz_frijol_ZAP_20XII18.pdf

Comisión Económica para América Latina y el Caribe
(2019). *Hacia un nuevo estilo de desarrollo. Plan de desarrollo Integral El Salvador-Guatemala-Honduras-México. Diagnóstico, áreas de oportunidad y recomendaciones de la Cepal*. Naciones Unidas.

Consejo Nacional de Evaluación de la Política Social (CONEVAL)
(2020a). Comunicado 11, 12 de julio de 2020. https://www.coneval.org.mx/SalaPrensa/Comunicadosprensa/Documents/2020/COMUNICADO_11_PROGRAMA_SEMBRANDO_VIDA.pdf

Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL)
(2020b). *Informe de pobreza y evaluación 2020 Chiapas*. https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Documents/Informes_de_pobreza_y_evaluacion_2020_Documentos/Informe_Chiapas_2020.pdf

Concheiro Bórquez, L. y Robles, H.
(2014). Tierra, territorio y poder a cien años de la reforma agraria en México: lucha y resistencia campesindia frente al capital. En G. Almeyra, L. Concheiro Bórquez, J. M. Mendes Pereira y C.W. Porto Gongalves. (coords.), *Tierra y poder en América latina (1982-2012). Costa Rica, Cuba, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua* (volumen III, pp. 181-224). Universidad Autónoma Metropolitana.

Contreras Suárez, E., Sánchez, M. E. y Camacho, D.
(1999). Entre la explotación y la exclusión: la producción de alimentos básicos en Chiapas y Oaxaca. En Espinoza Cortés, L. M. (coord.), *Sector agropecuario y alternativas comunitarias de seguridad, alimentaria y nutrición en México* (pp. 104-140). UAM, Ceciproc, INNSZ, PyV,

De Ita, A.
(21 de enero de 2021). Sembrando Vida: a ras de tierra. *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/2021/01/21/opinion/020a2pol

Diario Oficial de la Federación
(2020a). *Acuerdo por el que se emiten las Reglas de Operación del Programa Sembrando Vida, para el ejercicio fiscal 2021*. https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5608917&fecha=28/12/2020

Diario Oficial de la Federación
(2020b). *Acuerdo por el que se dan a conocer las Reglas de Operación del Programa de Precios de Garantía a Productos Alimentarios Básicos, a cargo de Seguridad Alimentaria Mexicana, SEGALMEX, sectorizada en la Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural, para el ejercicio fiscal 2021*. Consultado el 3 de marzo de 2021. https://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5609037&fecha=28/12/2020.

EZLN
(2020a). *Comunicado del EZLN del 16 de marzo de 2020*. http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2020/03/16/por-coronavirus-el-ezln-cierra-caracoles-y llama-a-no-abandonar-las-luchas-actuales/

EZLN
(2020b). *Comunicado del EZLN del 5 de octubre de 2020*. http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2020/10/05/

Gobierno de México
(2021a). *Coronavirus*. Consultado el 12 de marzo de 2021. https://datos.covid-19.conacyt.mx/

Gobierno de México
(2021b). *Boletín Estadístico sobre el exceso de mortalidad por todas las causas durante la emergencia por COVID-19. No. 9, semana 50 del 6 al 12 de diciembre de 2020*. https://coronavirus.

gob.mx/wp-content/uploads/2021/01/Boleti%CC%81n_IX_Exceso_Mortalidad_SE50_MX_10Ene2021.pdf

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)

(2020). *Comunicado de prensa Núm. 78/20, 13 de febrero de 2020*. https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2020/enoe_ie/enoe_ie2020_02_Chis.pdf

Martínez González, S.

(2019). La seguridad alimentaria de México y la renegociación del TLCAN: Oportunidad para una estrategia de desarrollo rural y de combate a la pobreza. *Portes, revista mexicana de estudios sobre la Cuenca del Pacífico tercera época* 13(26), 27-60. http://www.portesasiapacifico.com.mx/revistas/epocaiii/numero26/2.pdf

Piñeiro, M.

(2007). Desarrollo rural en América Latina: tendencias y políticas. En P. Giordano, C. Falconi, y J. M. Sumpsi (comp.), *Desarrollo rural y comercio agropecuario en América Latina y el Caribe* (pp. 3-42). BID-INTAL. https://publications.iadb.org/publications/spanish/document/Desarrollo-rural-y-comercio-agropecuario-en-Am%C3%A9rica-Latina-y-el-Caribe.pdf

Puyana, A. y Romero, J.

(2009). El sector agropecuario mexicano bajo el Tratado de Libre Comercio de América del Norte. La pobreza y la desigualdad se intensifican, crece la migración. En C. Barba Solano (comp), *Retos para la integración social de los pobres en América Latina* (pp. 187-213). CLACSO. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20160223035209/14romero.pdf

Rubio, B. (coord.)

(2013). *La crisis alimentaria mundial. Impacto sobre el campo mexicano*. Editorial Porrúa.

Secretaría de Salud

(2021). *Comunicado. La comunicación, clave en la transformación del sistema agroalimentario (Cuarto Diálogo Nacional de México camino a la Cumbre de Sistemas Alimentarios)*. https://www.gob.mx/salud/prensa/210-la-comunicacion-clave-en-la-transformacion-del-sistema-agroalimentario?idiom=es.

Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera

(2019). *Anuario estadístico de la producción agrícola*. https://nube.siap.gob.mx/cierreagricola/.

Toledo, V.

(4 de mayo de 2021). Sembrando vida: Hacer historia con la naturaleza. *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/2021/05/04/opinion/015a2pol

Torres Ortiz, M.

(2014). *Los biocombustibles y su impacto en el nivel de vida de los productores de jatropha: el caso de la frailesca, Chiapas (2007-2011)*, [tesis de licenciatura no publicada]. Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

Valencia Romero, R., Sánchez Bárcenas, H. y Robles Ortiz, D.

(2019). Soberanía Alimentaria de granos básicos en México: un enfoque de cointegración de Johansen a partir del TLCAN. *Análisis económico*, 34(87), 223-248. http://www.scielo.org.mx/pdf/ane/v34n87/2448-6655-ane-34-87-223.pdf

Van der Ploeg, J. D.

(2010). *Nuevos Campesinos. Campesinos e imperios alimentarios*. Editorial Icaria.

VIVIR LA PANDEMIA EN LA FRONTERA SUR DE MÉXICO: NARRATIVAS DESDE LOS ESPACIOS LOCALES, TAPACHULA Y MAZATÁN, CHIAPAS

Iván Francisco Porraz Gómez
iporraz@ecosur.mx
Luis Eduardo Cruz Pinto
luis.cruz@posgrado.ecosur.mx
Colegio de la Frontera Sur

RESUMEN

El texto analiza dos espacios fronterizos de Chiapas, el primero es Tapachula, donde la pandemia de COVID-19 colocó a muchos y muchas migrantes en tránsito, solicitantes de la condición de refugio y refugiados, en una aparente inmovilidad; el segundo es Mazatán, donde mostramos las estrategias de las personas locales frente a la pandemia. El objetivo del artículo es mostrar cómo respondieron las y los sujetos que habitan estos espacios y las instituciones a nivel local. Con ese objetivo, realizamos algunas entrevistas a migrantes residentes, en tránsito y personas oriundas de la región, donde nos muestran un abanico de experiencias y vivencias.

PALABRAS CLAVE

COVID-19, FRONTERA SUR, REFUGIADOS, NARRATIVAS, SOCONUSCO

ABSTRACT

The text analyzes two border areas of Chiapas, the first is Tapachula, where the COVID-19 pandemic placed many migrants in transit, applicants for refugee status and refugees, in apparent immobility; the second is Mazatán, where we show the strategies of local people in the face of the pandemic. The objective of the article is to show how the subjects who inhabit these spaces and institutions responded at the local level. We conducted some interviews with resident migrants, in transit and people from the region, where they show us a range of experiences and experiences.

KEY WORDS
COVID 19, SOUTHERN BORDER, REFUGEES, NARRATIVES, SOCONUSCO

Introducción

En el año 2020 la pandemia del COVID-19, cuyo epicentro fue Wuhan, China, poco a poco se extendió a los espacios más recónditos del planeta. Las estrategia desde los Estados fueron diversas: cierre de fronteras, confinamientos, restricciones para la movilidad, entre otras; mientras que en el campo de la ciencia se comenzaron a implementar posibles tratamientos médicos y se plantearon estudios sobre las maneras de combatir al virus. Posteriormente, comenzaron los ensayos de las primeras vacunas que poco a poco mostraron efectividad en la llamada inmunidad, sin embargo, el panorama sigue siendo incierto en muchos países de América Latina. En este sentido, en algunas zonas rurales de México, muchas personas se han enfermado, otras más han perdido la vida, mientras otros siguen invocando a sus santos y esperan que sus rezos calmen esta calamidad; la mayoría ha recurrido a la herbolaria o a cualquier medicamento que ofrezca paliar los síntomas del COVID-19. Por ello resulta tan interesante y pertinente entender estos espacios locales y las relaciones que se crean, cambian o mantienen, en el contexto de esta pandemia, y preguntarse: ¿cómo se está viviendo o alrededor de qué se están creando imaginarios acerca del COVID-19? ¿Cómo respondieron las instituciones a nivel local? ¿Cuáles fueron las narrativas desde el espacio local?

Nuestra propuesta analiza dos espacios fronterizos, el primero es Tapachula, una de las puertas de la frontera sur de México donde la pandemia colocó a muchas y muchos migrantes en tránsito, solicitantes de refugio y refugiados, en una aparente inmovilidad. El COVID-19 puso a algunos en pausa para emprender el viaje, llegar al norte y de ahí "dar el brinco a los Estados", como se refieren a Estados Unidos. El segundo espacio es Mazatán, al suroeste de la ciudad de Tapachula, comunidad que forma parte de la región del Soconusco en la costa de Chiapas. Para ello hicimos algunas entrevistas a migrantes residentes, en tránsito y personas oriundas de la región Soconusco, que nos muestran un abanico de experiencias y vivencias en tiempos de pandemia, así como una revisión hemerográfica de los principales diarios de la región.[1]

1 La confidencialidad de la información es muy importante para los autores, debido a que se considera susceptible de protección. Por tanto, se omiten nombres de las personas entrevistadas.

En las calles y en las redes sociales de algunas personas de la región se les escuchaba comentar expresiones: "¿Cómo no?, esos chinos comen de todo"; "no pasa nada, están muy lejos"; "es un castigo divino"; "en zonas calurosas no viven mucho los virus" (Anónimo, comunicación personal, junio de 2020, Tapachula). Ideas que se reprodujeron en el imaginario colectivo que hacían especular y relacionarse con la enfermedad como una tragedia alejada.

Por lo tanto, cuando la OMS declaró el 11 de marzo estado de pandemia, el coronavirus había atravesado ya varias fronteras. En el caso de México, el 8 de febrero confirmaron el primer caso (DW, 2020); la sociedad se sumió en el desconcierto, pues el aumento en los casos de contagio parecía inminente. La aparición del virus en México hizo que la Secretaría de Salud a nivel nacional promoviera de manera urgente medidas sanitarias para reducir el contagio. Por ejemplo, la imagen de una mujer que se hizo llamar "Susana Distancia", para promover el "distanciamiento social" o la distancia física de 1.5 m entre una persona y otras; el lavado de manos frecuente; el uso del cubre bocas; el uso de gel antibacterial; y la estrategia nacional "Quédate en casa". Asimismo, se creó el semáforo epidemiológico a partir de los comunicados técnicos diarios donde se informaron las estadísticas de casos totales, sospechosos, negativo y defunciones por parte de un equipo de epidemiólogos, médicos y demás técnicos bajo el liderazgo del Dr. Hugo López-Gatell Ramírez.

La llegada del virus y los informes diarios por parte de las autoridades de salud mostraron al país, como indica Harvey (2020), "totalmente al descubierto y mal preparado para enfrentarse a una crisis sanitaria de este género". El país se hundió en la confusión, en una incertidumbre que, día tras día, hacía más vulnerable a todas y todos; el miedo se apoderó de todos los sectores, puesto que, a 10 días del primer caso positivo, de acuerdo con Valadez y Becerril (2020), el país registraba 118 casos confirmados y la primera muerte por COVID-19. El virus hizo que la sociedad se posicionara "frente al espejo" puesto que éste "...está demostrando ser un hecho social total" (Santoro, 2020). El coronavirus era ya todo un fenómeno, no había nadie que no tratase el tema, pasó de estar distante a ser la preocupación de la gran mayoría de la población; era ya "el eje vertebrador de la cotidianidad del momento" (Fontana, 2020, p. 21).

A inicios de marzo, Chiapas no se escapó de este estar frente al espejo. De acuerdo a Gutiérrez (2020), la Secretaría de Salud del estado confirmó el primer caso de

coronavirus en Tuxtla Gutiérrez, se trataba de una joven de 18 años que estudiaba y residía en Milán, Italia; tan sólo 27 días después, según datos de Torres (2020), Tapachula[2] reconoció también su primer caso, después de días de especulaciones en torno a posibles contagios, hecho que cimbró a la frontera sur, dado que se trata de la segunda ciudad con mayor población de Chiapas y un lugar geoestratégico, donde se dan la mayor parte de los intercambios comerciales transfronterizos, y los procesos de integración económica son dinámicos, rápidos y estructurados (Clot, 2015); por dichas condiciones, pese a las estrategias establecidas, contener el contagio del virus sería bastante complejo. Durante la pandemia esta frontera no se cerró, pero sí se mantuvo bajo resguardo de agentes de la Guardia Nacional y del Instituto Nacional de Migración.

Por su parte, las fronteras de los países del norte de Centroamérica (Guatemala, El Salvador y Honduras) se cerraron por un tiempo en la región, lo que dejó en una aparente inmovilidad a muchos y muchas migrantes. Las vidas de numerosos migrantes en la frontera sur de México, como en otras partes del mundo, entró en una fase inquietante de riesgos y de más vulnerabilidades; los peligros abundan mientras las respuestas de los gobiernos son inapropiadas e inconsecuentes con las realidades de las personas migrantes (Porraz, 2020). En ese sentido un solicitante de refugio nos comentó:

> No podemos hacer las mismas cosas [...] No podemos ir a los mismos lugares y luego con esto se va a poner difícil el trabajo, no podemos estar afuera sin cubrebocas porque la gente te ve mal. Hay que esperar a que todo termine porque con la pandemia no puedo moverme, estoy esperando a que mi mamá le salga a su vez su permiso, pero por causa de la pandemia todavía no le han dado sus papeles, por ahora es mejor estar acá en Tapachula" (Anónimo, comunicación personal, junio de 2020, Tapachula).

2 Llamada la "perla del Soconusco", Tapachula es una de las ciudades fronterizas más importantes del sur de México, un espacio conocido por muchos migrantes de Centroamérica, del Caribe y de nacionalidades extracontinentales (africanos, asiáticos). Las cifras no son exactas, pero de acuerdo con la Organización Internacional para las Migraciones (OIM), en 2019 México registró la llegada de más de 450,000 personas que cruzaron la frontera entre ese país y Guatemala para pedir asilo o seguir su camino hacia Estados Unidos; la mayoría de ellos son jóvenes hombres y mujeres que huyen de la violencia de las pandillas en sus países de origen, pero también de la violencia del Estado, como es el caso de algunos hondureños que sufren los embates del extractivismo y del desplazamiento forzado, así como de la pobreza y la desigualdad histórica vividas en Centroamérica. Otros van en busca del llamado "sueño americano".

Otra persona más refiere:

> Pues ha afectado bastante, porque teníamos en cuenta el tiempo que se iban a tardar los trámites acá y, pues, debido a eso se han retrasado casi tres meses. Yo estoy buscando siempre trabajo, no he dejado de buscar trabajo, porque hay lugares que están cerrados y nada más abren para los que ya están contratados. Y a El Salvador no puedo regresar ahora porque está cerrada la frontera, y a los Estados Unidos no se puede avanzar con todo esto, por lo pronto estaré acá con mi familia, cuidándonos y pues estar utilizando las medidas que dicen: cubrebocas, gel antibacterial, para mientras levantan, digo yo, o esperar cuando tengan cura [para] esta enfermedad. (Anónimo, comunicación personal, junio de 2020, Tapachula).

En Tapachula no hubo restricciones severas para la movilidad, pero paulatinamente fueron cerrando algunos espacios públicos para evitar la concentración de personas. Uno de ellos fue el parque Miguel Hidalgo, en el corazón de la ciudad. Algunos solicitantes de refugio o migrantes asentados en la ciudad comentaron que sus actividades laborales estuvieron bajas por estas medidas, otros cambiaron de empleo. Sobre ello comentaron:

> Pues hay menos trabajo y muchos problemas, yo veo que mucha gente necesita el empleo y no hay mucho. Yo salía a vender aguas, refrescos y cosas para comer, pero ahora que se mantiene cerrado el parque no hay venta y no hay mucha gente. Es común que la gente salía a pasear al parque o ahí estaba para pasar el calor, pero ahora no se puede. Veo también que mucha gente no se cuida y da miedo la enfermedad, pero si uno no sale a trabajar no come, y menos para pagar la renta del cuarto hay. Pues yo voy a intentar encontrar un buen trabajo, pero siempre cuidándome con cubrebocas y lo que se debe usar; ojalá pase esto de la cuarentena para que se vuelva hacer normal la vida (Anónimo, comunicación personal, junio de 2020, Tapachula).

Una mujer migrante asentada en la ciudad desde hace varios años también comentó:

> Yo vivo con mis dos hijos, soy de Guatemala y ya llevo como ocho años acá en Tapachula, y la verdad es que ha afectado en una manera en que, por el área de trabajo, ha costado, una, y otra cosa que también cuánto tiempo estuvimos sin poder salir, no tenemos la libertad como la teníamos en un principio de salir o da miedo esto, pues. Algunos dicen que son mentiras, y con la libertad ahorita no se puede hacer mucho, es que nos tenemos que cuidar por el bienestar de nuestros hijos, en esa área me ha afectado, porque también mis hijos los sacaron de sus trabajos y ahora sólo yo trabajo, me dedico a hacer limpieza en algunas casas de acá, pero no nos ajusta el dinero. Pero ahorita todo se ha estancado, y regresar a Guatemala está peor, algunos familiares hasta me han dicho que

> mejor quieren venir acá para buscar para la comida. Pues ahora sí que lo único que nos queda es pedirle mucho a Dios y echarle para adelante porque no hay de otra... (Anónimo, comunicación personal, junio de 2020, Tapachula).

A nivel municipal y estatal la información sobre la pandemia fue cobrando relevancia, pero mientras esa información llegaba a muchos migrantes asentados y solicitantes de refugio, se comenzaron a generar estrategias o iniciativas para sobrevivir en esta frontera. Algunos comenzaron a vender comida por pedido ante la imposibilidad de ir al parque Miguel Hidalgo o la falta de clientes; otros se trasladaron a algunos mercados, como el San Juan, al norte de la ciudad, para vender sus productos o trabajar como cargadores. Encontramos también algunas experiencias de jóvenes centroamericanos que comenzaron a hacer "mandados" o pedidos a domicilio en bicicleta o motocicletas en Tapachula.

Por otra parte, a nivel local y ante el incremento de casos entre el periodo de abril y julio, las autoridades comenzaron a cerrar más calles aledañas en el centro de la ciudad. Se anunciaban las medidas de sana distancia en perifoneo, pero también se grabaron cápsulas para la población haitiana en "criollo",[3] donde se anunciaban las medidas sanitarias. En algunos municipios de la costa se comenzaron a crear otras iniciativas para evitar los contagios, como la desinfección de lugares públicos, llevar obligatoriamente el cubrebocas en espacios públicos, entre otras. Al respecto un trabajador del ayuntamiento de Tapachula señaló:

> Es complicado controlar la situación acá en la frontera, se está haciendo lo que se puede, pero no toda la gente entiende. En el caso de los migrantes es complicado pues van de paso, otros no hacen caso de las medidas sanitarias y la población local, sobre todo los que trabajan en la vía pública, no todos creen en el virus. Así es complicado poder hacer algo (Anónimo, comunicación personal, julio de 2020, Tapachula).

En algunos espacios donde se recibían a niños, niñas y adolescentes solicitantes de asilo, como el Centro de Día del Sistema DIF-Chiapas, comentaron:

> Ahorita en la pandemia la opción de los alimentos es lo que estamos apoyando, y pues no pueden llegar los niños, solamente las mamás. Al principio se les daba

3 Idioma hablado por esta población y algunos habitantes del Caribe.

> desayuno a las nueve y la comida a la una de la tarde, pero como se amontonaron mucho y como llegaban a la hora que querían, entonces se optó por darle su desayuno y comida a una hora, aproximadamente a las 11; se les pide que lleven tupper y solamente una mamá o papá, aunque la mayoría son mamás, una mamá por niño. Obviamente las clases no se están dando a los niñas y niños porque queremos evitar todo esto del contagio en la población, y también se dice si necesitan pañales o ropita o tenemos algo que se les pueda ser de utilidad. (Anónimo, comunicación personal, junio de 2020, Tapachula).

Algunas organizaciones no gubernamentales en la región también crearon nuevas estrategias para seguir atendiendo a la población migrante. Un representante comentó:

> Ahorita estamos dando atención telefónica para la asesoría legal y asesoría con respecto a los trámites migratorios, atención emocional y asesoría en caso de detención. Por ejemplo, si un familiar tuyo o tú, o si alguien conocido es detenido, se le da unas pláticas para saber cuál es el procedimiento por realizar, para contactar a la COMAR y ayudar como a la salida de la persona de la estación migratoria. Híjole, pues creo que ha estado muy complicado en los meses anteriores. Ahorita, por ejemplo, me tocó en esta semana venir al centro a hacer un inventario y se ve como muy tranquilo, ¿no?, pero pues también se ve como muchísima necesidad por parte de las personas, tanto locales como migrantes, pero sobre todo la atención a personas migrantes pues no hay ninguna claridad en los protocolos de atención a la salud, por ejemplo, antes había una ruta que decía: vas a llegar a la clínica y vas a hacer esto, pero ahora no están atendiendo, ninguna institución puede hablar con claridad qué se va a hacer en la ruta de atención [...], eso provoca también que mucho de la población migrante no puede acceder a la salud en general, y pues por COVID tampoco hay claridad hacia dónde ir... (Anónimo, comunicación personal, julio de 2020, Tapachula).

Por otra parte, algunos medios de comunicación de la región se constituyeron como dispositivos estratégicos para la socialización de un imaginario colectivo del miedo hacia las y los migrantes y la pandemia; en algunas notas parecía crearse un ambiente de confrontación con la sociedad local y fronteriza.

Este planteamiento ilumina hoy la comprensión del miedo generalizado en tiempos de pandemia, en donde la búsqueda de culpables, portadores del virus y productores del mal viene construyéndose como una tarea de autoridades y medios de comunicación de un Estado, en apariencia minusválido, que se constriñe al atacar los peligros de la seguridad personal desde el ámbito de la política de vida operada y administrada a nivel individual (Bauman, 2013, p. 13).

Hasta aquí hemos presentado la situación de algunos migrantes en tránsito y algunos asentados, algunas respuestas tanto de autoridades municipales, estatales y hasta de

algunas organizaciones civiles. En el siguiente apartado mostramos lo que ocurrió con la población local del municipio de Mazatán, lo complejo que ha sido vivir, imaginar y afrontar la pandemia en esta frontera sur de México.

Mazatán: una aproximación sociodemográfica

Mazatán es conocida como la tierra del venado, administrativamente llamado Villa Mazatán, es uno de los 122 municipios del estado de Chiapas; tiene colindancia al este con Tapachula, al norte con Huixtla y Huehuetán. De acuerdo a datos de Data México (2020), en el año 2015, la población en Mazatán era de 29,239 habitantes, 49.1 por ciento son hombres y 50.9 por ciento, mujeres; según sus comparaciones, la población creció un 10 por ciento respecto a 2010.

En la actualidad, de acuerdo con Rojas y Wong Villarreal (2020), Villa Mazatán está formado por dos zonas urbanas y 255 zonas rurales. A continuación se presentan una serie de datos sociodemográficos que desde ya permitirán dar cuenta del alcance que tuvo la pandemia en el municipio.

Mazatán tiene como actividades agrícolas principales la agricultura, pesca, ganadería y el sector palapero. Los testimonios de jornaleros locales exponen que estas actividades agrícolas "son por temporadas, y por día se gana 150 pesos" (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, Buenos Aires, Mazatán). En cambio, el sector palapero expone que "aunque también los ingresos dependen de la temporada, a comparación de un jornalero los ingresos son un poco más" (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, Buenos Aires, Mazatán). Sus principales atractivos turísticos son: barra de San José, lugar donde es posible nadar y practicar algunos deportes acuáticos como el buceo y la pesca deportiva; barra San Simón, localizada al oeste de la cabecera municipal, aquí es posible practicar el buceo y la natación. Cuenta con un clima cálido subhúmedo con lluvias en verano, la temperatura promedio anual es de 28 grados centígrados, con una precipitación pluvial de 1,500 milímetros anuales. La vegetación en este municipio es de selva baja y manglar, las principales especies que conforman la flora son: coyol, chuchunuc, guanacaste, guapinol, morro, botoncillo, mangle blanco, pato mulato, quebracho, jacinto de agua, madre de sal, zapote de agua y mangle colorado.

Como todo municipio, tiene usos y costumbres que lo distinguen de otros, Mazatán es muy religioso, la celebración más importante es el 8 de diciembre, con la fiesta de la Virgen de la Concepción. Como tradición, en el municipio se celebra la semana

santa, el día de la Santa Cruz, el día de muertos, el día de la virgen de Guadalupe, Navidad y el año nuevo; caminar sus calles, observar y conversar con su gente permite analizar la manera en que expresan el sincretismo religioso.

En la cabecera municipal se cuenta con instituciones de salud gubernamentales, como el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) y un Centro de Salud; es importante mencionar que algunas de sus comunidades cuentan con una clínica rural.

Coronavirus en Mazatán: "la invención de una epidemia"

Mazatán también advertía lejos el virus, pues era un municipio que se había mantenido libre de COVID-19. La población se informaba de la tragedia sucedida en China, de su expansión geográfica y de las medidas de autoprotección por medio de la televisión, radio y Facebook. Sin embargo, el 29 de mayo de 2020 las comunidades vieron la confusión, hundiéndose en un estado de zozobra. La Secretaría de Salud del estado, a través de sus conferencias, reportó el primer caso de coronavirus en el municipio. Respecto a lo anterior una mujer de una localidad comentó:

> Nunca me imaginé, dije yo: "ay, no creo que esta enfermedad nos llegue, tan lejos y hasta acá", decían que... ¿en dónde estaba?, ¿en China, no?… que venía, pero dije yo: "no creo, tan lejos", pero sí, de que llegó, llegó (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, Buenos Aires, Mazatán).

En la búsqueda por comprender las formas en que la sociedad mazateca pensaba el virus, la incredulidad se hace presente; sin embargo, todo aquello que parecía imposible e inimaginable estaba sucediendo ya. Una mujer entrevistada comentó:

> Pues en las noticias también decían de que en Japón se habían muerto no sé qué tanta gente, pero no aparecían los cuerpos, que no sé en qué otro lugar; igual en Estados Unidos, un montón de gente, tampoco aparecían los cuerpos. Entonces, eso nos hacía, al menos a mí me hacía desconfiar de que fuera cierto. El punto fue cuando ya llegó a nuestro municipio, ahí, porque cuando pasó en Tapachula decían que morían pero no los mirábamos. El punto fue cuando llegó a nuestro municipio y ahí fue donde sí es cierto, porque eran personas que un día conocimos las que estaban falleciendo. Cuando ya llegó a nuestro ejido, ahí lo comprobamos, más que nada, porque pues ya se fueron hasta familiares nuestros, de que ni estaban enfermos y de repente una gripa, una tos y al ratito ya se murió (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, Buenos Aires, Mazatán).

Otra persona comentó:

> Al inicio no estaba tan segura de que fuera certera toda la información, porque desde que empezó empezaron a decir de muertes y muertes y muertes. Yo decía: "no creo que ese virus exactamente cause la muerte". Y entonces, al principio sí con incredulidad, después dije, no, pues si es un virus, pero lo que todavía no alcanzaba yo como a creer era la cantidad de muertes que la televisión pasaba, ¿no?, y creyendo siempre que había sido un virus creado por el hombre, que no fue un virus como que naturalmente nació, sino que yo decía, no, pues, el mismo gobierno, el mismo hombre o un grupo minúsculo de personas con algún objetivo, alguna misión aquí en la tierra, lo crearon a modo de que la sobrepoblación o los millones, billones de personas que existimos en el mundo, porque fue mundial, pues, entonces como para ir desechando un poco de gente, la verdad eso era mi idea (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, Mazatán).

Otras más comentaron: "Para mí que fue estrategia del gobierno, mucha gente enferma, fue para acabar con las personas adultas, fue estrategia de la ONU" (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, Buenos Aires, Mazatán).

> Al principio yo no lo creía, que tal vez era invento de alguien, pero ya donde miré la cosa seria que empezó a pasar con mi familia. Entonces dije yo, pues decía sí, sí, ahí sí me cayó el veinte de decir sí es cierto, porque yo lo tomaba a la ligera, pensé que no era algo serio, o pensé que era algo pasajero, pue', como cuando te da gripa y ya, pero sí, murieron dos familiares, dos, y los demás estuvieron hospitalizados, pue' (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, Mazatán). Esto es porque el ser humano está jugando a ser Dios, hace cosas que no debe hacer, pero no tenemos el poder que Dios tiene. (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, Mazatán).

Con-vivir el virus

Con la vasta información por parte de diversos medios de comunicación nacional y local, las medidas de autocuidado y los síntomas del nuevo coronavirus quedaron memorizadas. En general, cuando alguna persona presentaba síntomas comunes de gripa o tos lo adjudicaba al contagio; en Mazatán no se hicieron pruebas PCR, el posible diagnóstico por parte de médicos, junto a un ultrasonido y pruebas sanguíneas, era la forma de saber si se estuvo contagiado.

Algunas personas comentaron: "supe que tenía coronavirus porque tres días de fiebre al inicio, después aumentó más días de fiebre, fueron como seis días, fui al

médico, el médico me dijo que eran los síntomas de un coronavirus" (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, Guanacastal, Mazatán).

> No dice específicamente COVID, no, tampoco te voy a decir cómo decía porque ni me acuerdo, pero fue, te digo, al derivado de lo en general que me habían hecho, y ya ves que los doctores tienen sus ganchos y ponen sus letras y qué va uno a saber de química. Pues entonces él me dijo, "este otro será para comprobar si usted tiene COVID", el químico lo hizo y ya cuando regresamos, pues él me dijo que de los otros que me había hecho no tenía nada, que lo que quería descartar era una salmonela, el dengue y... ¿Cuál es el otro?, pero eran tres, así que el único positivo que salía era el derivado de coronavirus, que no me acuerdo cuál era ése (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, Buenos Aires, Mazatán).

> Considero que sí nos contagiamos, por dos síntomas que sentimos y que no lo comprobamos ante un laboratorio o una prueba sanguínea. La verdad no fue comprobado, pero nosotros dedujimos que sí fue, por la pérdida del sabor y olor y por el cansancio corporal, agotamiento. Entonces no fue un médico el que realmente nos diagnosticó y nos dijo "sí lo tienen", pero nosotros pensamos que sí (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, Mazatán, Chiapas).

Algunos otros presentaron todos los síntomas del coronavirus y acudían a médicos particulares, quienes recomendaban hacerse la prueba del hisopado. Sin embargo, "esa prueba dilataba como tres días para que saliera [el resultado], entonces ya no me la hice, sino que fui al doctor directamente, particular, y ahí fue que el doctor dijo que era COVID, porque la radiografía ya estaba, tenía neumonía [se ríe]" (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, Buenos Aires, Mazatán).

Vivir el virus tiene como significado el cuidado o la muerte, y ello depende de muchas cosas, pero también de las edades y el significante del virus. No es igual para quien se contagió o para quien perdió un familiar, frente a quienes se resisten a las medidas de autoprotección.

En ese sentido, algunas personas comentaron:

> "Durante siete días bajé 14 kilos, me estaba yendo en pura agua, puro sudor, deshidratación, quedé como un viejito, todo arrugado, todo jodido. Pero gracias a Dios ahí vamos, poco a poco" (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, Buenos Aires, Mazatán).
> ...Al inicio, y la verdad hasta yo, no usaba el cubrebocas, no usábamos el cubrebocas, este, pensando en que no era necesario (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, Mazatán, Chiapas).
>
> [Se ríe] no sé si será suerte, que no nos toca, no sé. O el poder de Dios es muy grande (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, El Aguacate, Mazatán).

Mazatán tiene marcadas brechas sociales. Es un municipio compuesto en su mayoría por jornaleros y comerciantes, lo que no significa pobreza pero sí evidencia las consecuencias en la vida de las personas, como se observa al ir más allá de la cabecera municipal. Por tanto, consideramos fundamental aludir a las formas diferenciadas en que la situación del COVID-19 afecta a las y los ciudadanos.

En lo económico, las personas refieren que la salud es lo más importante, sin embargo, los gastos fueron altos

> sobre todo por las situaciones que se han estado viviendo por el trabajo y que el trabajo del jornalero nunca es bien pagado. Se siente en la bolsa del pobre, del campesino más que nada, porque imagínate, gastarse 800 pesos en un rato por salud, pues sí te hace falta ese dinero en la casa, pero también te hace falta la salud, así que yo creo que para mí fue bastante, fue bastante el gasto de 800 porque esos 800 no los juntamos en una semana (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, Buenos Aires, Mazatán).

Con los tratamientos privados, por ejemplo, las personas comentan que

> ahí se gastó como unos ocho mil pesos [...] conforme fueron los días me fui poniendo peor, pero conmigo sí gastó más él [su esposo], cada que íbamos al doctor eran mil, mil 500, mil 200, así, porque por el medicamento, por los estudios de sangre que me hacían y la radiografía que me sacaban (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, Buenos Aires, Mazatán).

> Yo creo que el mayor gasto fue al momento de la misma doctora nos mandó hacer unos rayos X de pulmón para ver si había afectado, yo creo que eso fue el gasto más fuerte. Entre mi papá y yo, nos sacamos sangre también al inicio, pensando que era dengue, entonces fueron 800 pesos de los estudios sanguíneos más 600 de los rayos X. Sí, fueron más de mil (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, Mazatán).

Otras personas que necesitaron de oxígeno gastaron más. Entre "un chiquito y un grande de treinta kilos dicen [sus hijos] que les salió en cuarenta y nueve mil pesos" (Anónimo, enero de 2021, Buenos Aires, Mazatán). Los efectos del coronavirus no sólo han causado una gran afectación al orden económico, su impacto también agudiza en forma dramática la situación social.

Algunas personas refirieron: "no puedes ya estar como antes, ya no puedes hacer tu vida normal, si era cumpleaños de alguien pues ya no había ese afecto, no abrazos, besos, pasteles" (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, Mazatán).

> Me afectó en la forma de que, pues ya no trabajé, este, ya no conviví con mi gente como uno quiere, pues. Porque, al menos yo, a mis hijos, no me gustaba que se acercaran conmigo, son unos niños que siempre quieren estar pegados conmigo, yo les decía: "no, váyanse" y para que hicieran caso los tenía que regañar, pues. Les decía: "no quiero que estén conmigo, váyanse para allá, estoy enferma". Solamente ellos de esa forma hacían caso, pero sí me afectó mucho, pues. A ellos también, pues, porque era un rechazo que yo tenía hacía ellos, pero no porque yo quería, sino porque yo no quería que se enfermaran de esto (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, Buenos Aires, Mazatán).

Frente a esta inédita pandemia, en la que hay un llamado al distanciamiento social y a resguardarnos en casa, los gobiernos, con urgencia, deben adoptar medidas para mitigar el virus. En Mazatán, la salida de esta crisis no pasa por respuestas nacionalistas, muchos menos estatales, pero como hace frente Sergio Bitar: "seamos claros, el COVID-19 no sólo constituye un desafío para los gobiernos sino también para la sociedad en su conjunto y para cada uno de nosotros como individuos" (Bitar y Zovatto, 2020, p. 45).

Combatir el virus: distintas respuestas

Conocer los casos confirmados, negativos, sospechosos y defunciones de COVID-19 por parte de las autoridades de salud municipal en Mazatán es imposible. La dirección del hospital municipal no dio respuestas a las citas agendadas, las cancelaba; por lo tanto y como última opción, se optó por entregar la guía de entrevista, pero tampoco se obtuvo respuesta.

Por lo anterior, fue necesario asistirse de datos del mapa epidemiológico nacional (Gobierno de México, 2020). En Mazatán, con fecha 14 de diciembre de 2020, se reportaban 25 casos confirmados, 17 negativos, 103 sospechosos y cuatro defunciones, un hecho que parece irreal, pues de acuerdo a las narrativas de la sociedad local, "murió mucha gente" (Anónimo, enero de 2021, Buenos Aires, Mazatán). Tan sólo en un ejido, Buenos Aires, en meses anteriores "...murieron como unas quince, creo yo, si no es que más" (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, Buenos Aires, Mazatán).

La mayoría de las personas entrevistadas asistieron al consultorio de un médico comunitario, quien frente a los datos oficiales citados, comenta lo siguiente:

> Ni el 10 por ciento se reportó, fueron más de doscientos casos los que acudieron a mí, tan sólo de una comunidad, aparte los que no acudieron a consulta, porque manejaron los casos por sí solos. Respetemos la base de datos del gobierno, hay

> que respetar, no reportaron. No me quiero meter en problemas, respetemos los casos que reportó el gobierno (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021).

Entonces, cabe preguntar: ¿qué acciones tomó el ayuntamiento municipal para contener el contagio del virus? Las respuestas a este virus se limitaron a un módulo de sanitización a vehículos y a establecer espectaculares y rótulos con el lema "Quédate en casa" en zonas estratégicas del municipio. De acuerdo a las narrativas locales, sólo a informar y establecer la estrategia "Quédate en casa" en horario de ocho de la noche a cinco de la mañana; esta última fue una acción que trasciende pues la sociedad la interpretó como toque de queda. Las personas comentan:

> "El ayuntamiento nomás anuncios, una vez pasaron dejando unos papelitos, que tuviéramos precaución y todo eso. El ayuntamiento hizo lo que podía hacer. Más, ya no, ¿cómo?, ¿qué podía hacer?" (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, Buenos Aires, Mazatán).

> "Pues, aparte de eso, no, otra cosa más, no. ¿O con ayuda, dices tú también?" (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, El Aguacate, Mazatán).

> Que yo me acuerde, bueno, nada de fiesta, nada de reuniones y qué. ¡Ah!, y vino eso del, ¿cómo se llama?, que ya a las siete de la noche ya no podías andar en la calle. Toque de queda... y que ya no podías, bueno, eso estuvo bien, porque ahí más o menos se detenía uno un poco, porque sí eran las fechas más que estaba, ahora sí, como hirviendo esa enfermedad, pues como pa' que anduviéramos en la calle (Anónimo, enero de 2021, Buenos Aires, Mazatán).

> Sí salían a las ocho, que según era el toque de queda, salía a hacer el rondín la patrulla con la Guardia Nacional y al que anduviera en la calle se le pedía que se fuera a su casa (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, Mazatán, Chiapas).

> Ah, los soldados. ¿Cómo se llaman ésos que pasaban viendo las calles? La Guardia Nacional, era la que andaba, pues, en toda la colonia vigilando que ya no anduviera gente en la calle, que todos estuvieran resguardados (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, Buenos Aires, Mazatán).

> Ninguna, estamos ahora sí que abandonados del ayuntamiento, porque no hubo un apoyo. Al menos, en lo personal, no... [Se ríe] Hiju'ela la jodida, yo creo que no hay palabras como para calificar esa falta de espíritu, más que nada, que el ayuntamiento no tuvo para la comunidad, ni para su municipio, mucho menos para las demás comunidades, porque que yo sepa, acá a mis alrededores, no hubo ningún apoyo y hubieron vecinos que se murieron por la falta de médicos, por la falta de transporte

> para sacarlos, entonces por eso digo yo que no hay palabras para calificarlos (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, Buenos Aires, Mazatán).

Por otra parte, las acciones que el DIF municipal tomó para ayudar a combatir el virus se circunscribieron, de acuerdo a su personal, sólo a: "[en silencio hizo algunas señas indicando que no hicieron nada] pues sólo concientizar a las personas a que usaran su cubrebocas, la sana distancia y no aglomerarse; en el DIF pues no teníamos aglomeración ni de personal, ni de personas que llegaban a solicitar apoyo" (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, Buenos Aires, Mazatán).

Durante las entrevistas, algunas personas comentan que recibieron ayuda en despensas por parte del DIF municipal; sin embargo, su personal declara que esta ayuda no surgió del municipio:

> Ah, sí. Sí, las despensas que venían de parte del gobernador, este, y se apoyó a las personas de bajo recursos, una despensa del COVID por parte del gobernador; en total no tenemos un aproximado, pero sí fueron, la última, como fueron por dos o tres etapas, fueron de 900 la última (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, Buenos Aires, Mazatán).

Lo anterior pone de manifiesto los problemas inherentes al municipio, por un lado, las desigualdades sociales, pero también los sistemas de salud duales. "Lo que mata a las personas no son tan sólo las enfermedades, sino la injusticia social" (OXFAM Internacional, 2021).

Es una realidad que los gobiernos y las sociedades no advertían la crisis que este virus traía consigo, nadie estaba preparado. En Mazatán las personas de las comunidades lejanas a la cabecera municipal son las que resultaron mayormente afectadas, por la naturaleza del virus y porque no hubieron pruebas. Por citar un ejemplo, tan sólo para trasladarse en vehículo particular de una comunidad a Tapachula transcurre media hora. ¿Y si no se tiene auto? No hubo más acciones por parte del municipio, eso es cierto, por lo tanto algunas personas optaron por hacer, para combatir el virus, lo que ellas y ellos llaman "diligencia".[4] Las personas refieren:

> Para lo del coronavirus fue la aspirina en los téses que yo estuve tomando, que, por lo general, ya todo mundo sabe cuáles son los téses y los baños de hierbas que me hacía, yo siento que eso fue lo que contrarresto lo que era el coronavirus.

---

4 Medicamentos naturales, o tratamientos que no tienen certificación médica.

> Pero la receta que me dio el doctor fueron unas ampolletas de antibióticos, eso fue directamente para la infección que tenía yo en la garganta (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, Buenos Aires, Mazatán).

> Herví tés, e inhalarlos, el humito que hace, pues, con Vaporub. Eso fue lo que a mí me ayudó a salir más rápido de esa enfermedad, eso sentí yo que me favoreció mucho (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, Aquiles Serdán, Mazatán).

> Tomar el té, considero que sí me sirvió de mucho, puesto que a los tres días mi papá y yo ya estábamos mejor. Incluso lo seguimos tomando durante dos semanas más o tres, nos aliviaba mucho tomar cosas calientes (Anónimo, comunicación personal, enero de 2021, Mazatán).

El té está compuesto de herbolaria y sincretismo, contiene yerba santa, limón partido en cruz, té limón, jengibre, cebolla morada y dos tabletas de aspirina. Se hierve para luego beberse, lo importante es que la persona soporte "lo más caliente que pueda". Sin duda, las plantas son grandes aliadas; "son generosas... tienen un rol más importante en nuestra calidad de vida por sus componentes bio-activos, con lo que muchas son agentes antivirales y fortalecen nuestro sistema inmunológico" (Vidal, 2020).

Sin duda alguna, con-vivir y combatir el virus dejará muchas secuelas en diversos sectores, lo que en ningún modo tiene que ver con la descalificación de que los que han padecido COVID quedan "chafiretes" (sic), como expresó el secretario de salud en Chiapas en junio de 2020. Los efectos de este virus, como hemos mencionado, atraviesan por desigualdades sociales, polarizadas entre un auto confinamiento voluntario y "los irresponsables" que salen a las calles porque no pueden detener sus actividades productivas y laborales.

Algunas reflexiones finales, repensar la pandemia

Caplan (2000) refiere que las situaciones de riesgo son rápidamente politizadas, lo que se evidenció con la pandemia. En muchos espacios se aprovechó el discurso para defender las medidas sanitarias en los gobiernos progresistas y los gobiernos de derecha, mientras que a nivel local estas disputas se daban entre los discursos de líderes de partidos políticos. Por ejemplo, en esta frontera sur hubo un discurso y práctica que dejó en inmovilidad a muchos y muchas migrantes; comenzó a emerger un discurso y acciones de restricción de la movilidad entre las fronteras de Centroamérica y

el sur de México. Como evidencia está la última caravana que se organizó en Honduras en enero de este año, donde se pedía como requisito para la movilidad una prueba médica que mostrara que no se estaba contagiado del COVID-19.

En varios espacios de esta frontera sur de México la vida se paralizó por un momento, pero la mayoría siguió trabajando para poder comer y sobrevivir. En el campo, las cosechas de maíz, de mango y bananos no pararon, los jornaleros guatemaltecos siguieron llegando para el corte de café, las medidas de protección eran escasas y no sabemos con exactitud cuántos de ellos se enfermaron, fueron asitomáticos o perdieron la vida.

En Tapachula y Mazatán se sigue sobreviviendo a una pandemia que mostró nuevamente la desigualdad, el poco acceso a la salud como un derecho universal de las y los habitantes locales, migrantes en tránsito y retornados. Para Beck (1998), "los males de la sociedad industrial dominan los debates públicos, políticos y privados", por lo que en la "sociedad del riesgo" se difuminan, y muchas instituciones del Estado deben "legitimar acciones y peligros de los cuales no tienen control". Las crisis social y sanitaria que sigue dejando la pandemia no ha pasado, las consecuencias poco a poco salen a flote, la mitificación del contagio basado en un semáforo es latente y es confuso, las vidas humanas se siguen perdiendo, pero también esta "calamidad" está mostrando propuestas y acciones de organización colectiva que se comenzaron a gestionar desde el riesgo, desde la esperanza y desde espacios locales. Los barrios y espacios rurales para sobrevivir.

Referencias

Bauman, Z.
(2013). *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Paidós.

Beck, U.
(1998). *La sociedad del riesgo*. Paidós.

Bitar, S., y Zovatto, D.
(2020, 30 de marzo). El impacto del coronavirus en América Latina. *Aristegui noticias*. https://aristeguinoticias.com/3003/mundo/el-impacto-del-coronavirus-en-america-latina/

Caplan, P.
(2000). *Risk Revisited*. Pluto Press Anthropology, Culture and Society.

Clot, J.
(2015). Comercio y transporte transfronterizo informal entre las localidades de ciudad Hidalgo (México) y Tecún Umán (Guatemala). En J. A. Arevalo y O. Ixtacuy López, *Guatemala-Chiapas: Economía y Frontera* (pp. 193-213). UNACH.

Data México
(2020). *Data México*. [Informe] https://datamexico.org/es/profile/geo/7054#covid19
DW
(2020, 28 de febrero). México confirma su primer caso de coronavirus. https://p.dw.com/p/3YbCJ
Fontana, L.
(2020). Pandemia y rearticulación de las relaciones sociales. Periféria, revista de recerça i formació en antropologia, 25(2), 101-114.
Gobierno de México
(2020). *COVID-19 México-Mapa Municipal* [Informe] https://datos.covid-19.conacyt.mx/fHDMap/mun.php
Gutiérrez, O.
(2020, 1 de marzo). Confirman caso de coronavirus en Chiapas; suman 5 en México. *El Universal*. https://www.eluniversal.com.mx/estados/coronavirus-confirman-caso-en-chiapas-suman-5-en-mexico
Harvey, D.
(2020, 23 de marzo). *Sin permiso*. https://www.sinpermiso.info/textos/politica-anticapitalista-en-tiempos-de-covid-19
OXFAM Internacional
(2021). *El virus de la desigualdad*. OXFAM. doi:10.21201/2020.6409
Porraz, I. F.
(2020). Entrar, transitar o vivir en la frontera sur de Mexico. *Nueva sociedad*, 289, 118-125.
Rojas, C. S., y Wong Villarreal, R.
(2020). Mazatán: oralidad, dichos y saberes. Búho editores.
Santoro, P.
(2020, 13 de marzo). Coronavirus: la sociedad frente al espejo. *The Conversation*. https:/theconversation.com/coronavirus-la-sociedad-frente-al-espejo-133506#
Torres, E.
(2020, 28 de marzo). Confirmado primer caso en Tapachula. *El Heraldo de Chiapas*. https://www.elheraldodechiapas.com.mx/local/municipios/primer-caso-de-coronavirus-en-tapachula-ya-esta-confirmado-casos-coronavirus-salud-paciente-5029507.html
Valadez, B. y Becerril, J.
(2020, 18 de marzo). Muere primer persona en México por coronavirus. Milenio. https://www.milenio.com/politica/coronavirus-reportan-muerte-iner-indagan-covid-19
Vidal, Z. E.
(2020). Plantas contra virus. *Ecofronteras*, 24(70), 12-14. https://revistas.ecosur.mx/ecofronteras/index.php/eco/article/view/1935

EL PASTOREO COMO ALTERNATIVA ALIMENTARIA EN TIEMPOS DE PANDEMIA. EL CASO DE LOS CABREROS DEL DESIERTO POTOSINO

María Isabel Mora Ledesma
El Colegio de San Luis
isabel.mora@colsan.edu.mx

RESUMEN

El pastoreo de caprinos en el altiplano potosino es un sistema productivo con fuerte anclaje territorial donde confluyen la memoria y los saberes que les ha permitido su supervivencia y generado una identidad propia. El propósito de esta reflexión es discutir las dificultades que viven y han vivido los pastores del desierto potosino en torno a la producción, venta y consumo de sus productos derivados del pastoreo y cómo estas problemáticas se han agudizado en el contexto de la pandemia del COVID-19. Asimismo, poner en relieve la importancia del pastoreo como una alternativa alimentaria emergente ante la crisis actual.

PALABRAS CLAVES

PASTOREO, CABRAS, DESIERTO, SUBSISTENCIA, PANDEMIA

ABSTRACT

Grazing in the Potosino highlands is a productive system with a strong territorial anchor where memory and knowledge converge that has allowed them to survive and generated their own identity. The purpose of this reflection is to discuss the difficulties that the shepherds of the Potosino desert live and have experienced around the production, sale and consumption of their products derived from grazing and how these problems have become more acute in the context of the COVID-19 pandemic. Also, highlight the importance of pastoralism as an emerging food alternative in the current crisis.

KEYWORDS
GRAZING, GOATS, DESERT, SUBSISTENCE, PANDEMIC

Introducción

La colonización del norte de México estuvo vinculada con la introducción de la ganadería menor, en 1582, que estableció el uso del suelo y el cambio de paisaje. Por tanto, la ganadería ha representado para los pobladores de la región una forma de existencia en un ambiente con recursos escasos. La producción caprina en nuestro país ha sido, históricamente, una manera de explotar los recursos naturales de baja productividad como son los agostaderos de las regiones áridas y semiáridas (Mora, 2013). En el Desierto Chihuahuense,[1] las cabras tuvieron una excelente adaptación y actualmente aportan 50 por ciento de cabras del total país; San Luis Potosí y Coahuila son los estados con mayor producción.

De acuerdo al inventario de ganado caprino, para finales de los noventa, el estado potosino contaba con 1,074,276 cabezas, lo que equivalía a 11.2 por ciento nacional. En la región altiplano se localizaba 60 por ciento de la producción estatal y 70 por ciento de producción de leche. Para 2004, el ganado caprino disminuyó a 711,480 animales, y para el 2009 se tenía un promedio de 400,000. Este ganado tuvo un aumento en 2014, año en que se reportó un promedio de 600,000, cifra que mantiene esta tendencia hasta 2017 (SIAP, s. f.).

En la zona de estudio, la mayor parte de las unidades productivas se conforman de pequeños hatos manejados por un pastor en donde participa toda la familia. En la visión general, estas unidades ganaderas son vistas como marginadas, escasas en infraestructura y con niveles de productividad muy bajos. Como consecuencia de esas nociones, se ha asociado a la ganadería caprina con la pobreza, la precarización y el deterioro ambiental. El desconocimiento de esta actividad practicada en el desierto mexicano la ha vuelto invisible y poco atendida.

En el ámbito académico, la mayoría de las investigaciones se enfocan a los aspectos técnicos de la producción y muy pocos estudios hablan sobre los saberes locales de manejo, la organización del trabajo, los conocimientos del territorio y clima, sus es-

1 El Desierto Chihuahuense abarca los estados de Chihuahua, Coahuila, Durango, Nuevo León, Zacatecas y San Luis Potosí, así como el sureste de los Estados Unidos de América.

trategias de movilidad, los circuitos de comercialización y, sobre todo, los referentes simbólicos y de significación que esta actividad representa para quienes la realizan desde hace varios siglos.

Dado el espacio, en este escrito no pretendemos abordar de manera exhaustiva los aspectos socioculturales que los pastores incorporan a su práctica productiva, aunque partimos de estudios previos sobre esta temática (Mora, 2013; Mora, 2021). Nuestra pretensión es visualizar cómo los espacios rurales ganaderos mantienen formas de resistencia que les han permitido su supervivencia aun en tiempos de la actual crisis sanitaria.

El objetivo de este escrito es describir las maneras en que los pastores han enfrentado y sobrevivido en la pandemia del COVID-19. Abordamos esta reflexión a partir de tres casos de familias con diferentes estrategias de producción. En la primera parte del escrito hacemos una revisión sobre la ruralidad en México y la situación de la pandemia para situar al pastoreo en este contexto; enseguida nos acercamos a los pastores en el altiplano y retomamos los casos de estudio y finalmente proponemos algunas alternativas que surgieron de las reuniones con cabreros de la zona antes de la pandemia.

La ruralidad en México

A pesar de los cambios acelerados del proceso de globalización en las últimas cuatro décadas, gran parte de la población, sobre todo de los países denominados "en desarrollo", sigue siendo rural. En la reciente década, un promedio de 3,200 millones de personas, el equivalente a 55 por ciento de la población de dichos países vivían en zonas rurales (FIDA, 2011, citado por Matijasevic Arcila y Ruiz Silva, 2013).

De acuerdo al último censo de 2020, México cuenta con una población de un poco más de 126 millones de habitantes. De este total, 11 millones viven en localidades menores de 500 habitantes y 15 millones en poblaciones de 500 a 2,500 habitantes. De acuerdo a este informe, la población rural del país es de 26 millones distribuidas en 200,000 localidades. Lo que se infiere es que actualmente 80 por ciento de la población del país vive en asentamientos superiores a los 2,500 habitantes, considerados ciudades (INEGI, 2020b). Esta cifra muestra que la urbanización ha tenido un paulatino crecimiento desde la década de los cincuenta del siglo pasado, periodo en el que más de la mitad de la población vivía en el medio rural. En la década siguiente la población rural y urbana comenzó a igualarse y para la década de los setenta la población urbana rebasó a la rural. Los saltos progresivos fueron dándose en las dé-

cadas siguientes con un acelerado proceso de urbanización. En los años ochenta, 67 por ciento de la población vivía en el medio urbano; para los noventa aumentó a 71 por ciento; y se incrementó en 2010 a 78 por ciento. Como señalamos, conforme los últimos indicadores del reciente censo se vislumbra que 80 por ciento de la población del país se concentra en las ciudades (Tabla 1)

TABLA 1. EVOLUCIÓN DE LA POBLACIÓN RURAL-URBANA EN MÉXICO (1950-2020)

Año	Población total	Crecimiento población total	Rural	Crecimiento población rural	Urbana
1950	25,791,000		14,807,500		10,983,500
1960	34,923,100	(35.4%)	17,218,000	(16.3%)	17,705,100
1970	48,225,200	(38%)	19,916,700	(15.7%)	28,308,600
1980	66,846,800	(38.6%)	22,547,100	(13.2%)	44,299,700
1990	81,249,600	(21.5%)	23,289,900	3.2%)	57,959,700
2000	97,483,400	(20%)	24,723,600	(6.1%)	72,759,800
2010	114,256,000	(17.2%)	24,000,000	(-2.9%)	90,256,000
2020	126,000,000	(10.3%)	26,000,000	(8.3%)	100,000,000

Fuente: Elaboración propia con base en datos del INEGI (2020a; 2020b).

Como se observa en la Tabla 1, el momento de menor crecimiento rural (e incluso con decrecimiento) acontece en el periodo neoliberal, después de los ochenta (1990-2020). De 1980 a 2020, mientras la población total aumentó 88.5 por ciento, la rural lo hizo solamente 15 por ciento. Cabe preguntarse: ¿qué condiciones han propiciado este relativo proceso de desproporción de la ruralización?; y en lo particular para nuestro caso de estudio: ¿cómo ha afectado este proceso a las zonas de ganadería extensiva y trashumancia?

Aunque han sido vastas las discusiones sobre los criterios para definir lo rural, sus categorías de análisis y metodologías para su abordaje, acríticamente prevalecen ciertas tendencias en los imaginarios sociales hacia subvalorar lo rural como sinónimo de pobreza y atraso. Las políticas públicas suelen definirse bajo criterios demo-

gráficos, con base en el tamaño de la población, dejando por descontado las condiciones sociocultarales y territoriales que les ha permitido conformar formas de vida ajustadas a sus propias condiciones.

Si bien este artículo no pretende entrar a las discusiones epistemológicas y metodológicas sobre la noción de lo rural, creemos necesario dejar la puerta abierta y retomar nuevos planteamientos para esta discusión, aún inacabada. No obstante, el mundo rural persiste y resiste, porque sus habitantes están arraigados a su terruño como el espacio que les da seguridad, y es desde este punto donde situamos el sistema de pastoreo en la zona del altiplano potosino, donde la pandemia ha develado la vulnerabilidad de los sistemas ganaderos.

Por todo esto, consideramos que rescatar el pastoreo como sistema de pequeña producción puede proporcionar las bases para generar una estrategia de desarrollo local en las regiones donde se practica. Las características fundamentales de los sistemas de pastoreo consisten en que sus habitantes mantienen bases locales de sustento en armonía y equilibrio con su territorio a través del manejo del ganado, el trabajo y su producción. Esta forma de vida ha proporcionado culturas específicas regionales como parte del mundo rural del país.

El pastoreo en el altiplano potosino

Lugar y sujetos de estudio

La zona norte del estado potosino presenta condiciones desérticas y semidesérticas que determinan una gran dispersión en esta población. Un dato reciente indica que 5,381 localidades, de un total de 6,554, tienen una población menor a los 250 habitantes (82 por ciento). La población total del estado es de 2,822,255 y sólo en la capital habita la tercera parte (845,941 personas) (INEGI, 2020b).

La zona del altiplano, situada en la parte norte del estado, presenta altos índices de dispersión con localidades que van de los 10 a los 50 habitantes. Esta conformación de la población tiene un sustento histórico articulado a las condiciones climáticas y ecológicas que han determinado las actividades propicias para estos habitantes del desierto, como la crianza de cabras, en áreas de ganadería extensiva y de trashumancia. Hoy en día esta zona tiene uno de los índices de mayor producción caprina en el país. Es una actividad de tipo familiar, con hatos de 50 a 300 animales, que mantiene características propias de producción y de vida en una estrecha relación con el territorio, dentro del cual construyen sus propias estrategias de sobrevivencia

articulada con su cultura (saber-hacer: trabajo y producción) y organización social (relaciones, normas, reglas, instituciones).

La supervivencia de estos grupos pastoriles proviene principalmente del pastoreo, que se articula con otras fuentes complementarias, junto con las cuales conforman su sistema agroalimentario local de carácter temporal como la recolección, caza, agricultura y traspatio.

De la ganadería obtienen leche, carne, quesos. Productos, que en su mayor parte están destinados a la venta y una proporción para autoconsumo. La recolección es una actividad que realizan de manera temporal para autoconsumo; recolectan nopales, tunas, algunos tipos de quelites, raíces, frutales, flores y gran variedad de yerbas para infusiones y medicinales. También de la recolección adquieren bebidas, como el agua miel y el colonche (bebida de tuna) y el mezcal. La recolección de agaves como la lechuguilla y de la palma semandoca es y ha sido una actividad muy importante en la zona. La talla, sobre todo de lechuguilla (de dónde sacan las fibras), es vendida en las tiendas de LICONSA de las localidades donde el kilo se las paga entre 10 y 15 pesos y una parte en especie (abarrotes) de la misma tienda. Esta actividad, aunque poco valorada, les apoya, sobre todo en los periodos de sequías y permite a los lugareños tener un ingreso económico.

La caza de animales comestibles es un complemento que realizan de manera temporal; capturan especies como el venado, la rata magueyera, jabalí, aves, serpiente de cascabel (esta última la utilizan como remedio y en algunos casos la consumen). La agricultura es escasa e impredecible, dada la baja e incierta precipitación pluvial de la zona (por debajo de los 350 mm); no obstante, cada año los habitantes persisten en la siembra de maíz y frijol de donde también adquieren pastura para los animales. El traspatio, como ha sido ampliamente documentado en la cultura campesina, es una actividad que, junto con los pequeños huertos, es realizada por las mujeres dentro de la unidad doméstica; les permite contar con alimentos, así como apoyo en casos de emergencia y celebraciones. En la mayor parte de las viviendas encontramos cría de cerdos, gallinas y cóconos.

Todas las actividades anteriores se rigen por los ritmos climáticos que marcan las lluvias y las secas, tiempos que los habitantes conocen y respetan, manteniendo un equilibrio armónico con la naturaleza. Estos conocimientos les ha permitido sobrevivir en estos climas tórridos, proveyéndolos de una alimentación sana y diversificada. En las últimas décadas estas localidades han disminuido su actividad caprina, lo que se agudizó a partir de la contrarreforma agraria en 1992, a partir de los cambios en la tenencia y propiedad de la tierra. Asociado a esos cambios en la legislación, el go-

bierno permitió concesiones a empresas mineras, agroindustriales, parques eólicos y megagranjas e impidió realizar el pastoreo extensivo y de carácter trashumante. Esas políticas impulsaron, sobre todo a los jóvenes, a incorporarse al trabajo asalariado como jornaleros (en las agroindustrias, mineras y megagranjas) o definitivamente los expulsó como migrantes a las ciudades norteñas, como Monterrey, y hacia los Estados Unidos.

El despojo territorial que ha cambiado su sistema de vida basado en la autosuficiencia alimentaria ha impactado en sus hábitos alimentarios, apuntando hacia una dependencia de los alimentos industrializados. Lo anterior ha generado obesidad y enfermedades como diabetes, presión arterial alta, entre otras. Estas morbilidades han situado a los habitantes como poblaciones vulnerables, las cuales por su aislamiento no cuentan con servicios de salud, ni seguridad social. Esta circunstancia, aunada a la precariedad derivada de los precios injustos recibidos por su producción de carne, leche y quesos, los coloca en una exclusión y situación frágil que se ha agudizado aún más, para ciertas familias, en los tiempos actuales de la pandemia.

La pandemia en el contexto rural del altiplano

Con base en las conferencias de prensa de la Secretaría de Salud de San Luis Potosí, al 28 de febrero de 2021 el estado potosino reportaba 56,674 casos de COVID-19, de los cuales 3,363 se registraron en el altiplano potosino, zona que abarca 15 municipios: Catorce, Charcas, Cedral, Guadalcázar, Matehuala, Moctezuma, Salinas, Santo Domingo, Vanegas, Venado, Villa de Arista, Villa de la Paz, Villa de Ramos, Villa Hidalgo y Villa de Guadalupe. Los municipios más grandes, como Matehuala y Charcas, son los que presentan los mayores índices de contagios. Para este periodo, Charcas (en donde realizamos los estudios de caso) contaba con 252 casos de COVID de una población de 21,814 (INEGI, 2020b). Más de 64 por ciento de los casos se registraron en la cabecera municipal y el resto en las 160 localidades rurales que pertenecen a este municipio, lo que en términos globales indica un muy bajo índice de contagios.

Los pastores de la zona han vivido la pandemia de una manera aislada, lo cual hace pensar en que están protegidos del contagio de COVID-19. Argumento que pudo ser constatado al observar que las localidades más aisladas no han presentado ningún caso, mientras que las localidades más cercanas a las cabeceras municipales o centros urbanos, así como las que tienen mayor índice de migración han sido las más

vulnerables a este virus. Los referentes que se objetivaban en ese aislamiento, no sólo social sino económico, espacial y de comunicación (pocas vías de acceso) los ha mantenido en una reclusión y distanciamiento preexistente antes de la pandemia.

Los ganaderos siguen trabajando en las actividades ganaderas (pastoreo, ordeña, elaboración de quesos), en las actividades agrícolas: sembrar, cultivar, cosechar, criar animales de traspatio, todo lo referido a la vida diaria, digamos, en un asilamiento productivo. No obstante, se constata que en tiempo de crisis, los grupos vulnerables siempre serán los más vulnerados y es aquí donde se sitúan los cabreros que dependen del clima para sus actividades, un mercado que les impide adquirir precios justos, así como la dependencia de los apoyos y políticas gubernamentales que les marca la regla de qué y cómo producir.

Los pequeños ganaderos no han sido afectados fisicamente por el virus, no obstante, la crisis sanitaria les ha afectado en su economía de manera directa y diferenciada con el cierre de establecimientos, restaurantes y de mercados, al no poder vender sus productos directamente en estos espacios; algunos de ellos no pueden colocar sus productos en los canales habituales y sólo les queda venderlos muy por debajo de los precios que sostenían en el mercado antes de la pandemia.

¿Cuáles son las condiciones en que han sobrevivido los pastores del desierto potosino ante la prescripción de confinamiento y de movilidad?, ¿existe el riesgo de que haya escasez en su producción de alimentos y se agudice más su vulnerabilidad? ¿Cómo puede la producción local constituirse en una alternativa alimentaria y de sobrevivencia? La pretensión de este escrito es describir la situación que actualmente algunas familias están viviendo y cómo cada una plantea sus propias estrategias de existencia. Situaciones que pueden ser extrapolados a otras familias de la zona.

Las familias. Resistencias, estrategias y vulnerabilidad ante la pandemia

Con todas estas adversidades, agudizadas en el contexto de la pandemia, los ganaderos y ganaderas de caprino del desierto continúan trabajando. Las cabras no entienden de confinamientos ni decretos sanitarios. Necesitan salir al monte a alimentarse, deben ser cuidadas ordeñadas a diario y elaborar los quesos ante el riesgo de que la leche se eche a perder. Todas estas acciones se siguen realizando de manera constante por las familias pastoras. La vida en el campo continúa en su cotidianiedad, siguiendo los ciclos temporales y climáticos que siempre han afrontado.

Realizamos algunas estancias de campo con el objetivo de constatar cómo las familias pastoras están viviendo y afrontando esta situación. Se visitaron a tres familias con las cuales ya teníamos acercamiento y confianza; bajo este conocimiento optamos por elegir diferentes contextos y momentos de las unidades domésticas que nos permitieran tener una visión amplia y general conforme las especificidades de cada familia.

Las tres familias coincidieron en que en sus localidades no había, hasta octubre de 2020, ningún caso de COVID. Si bien tenían conocimiento de la pandemia, para ellos no era la preocupación principal, lo que se observó en que no seguían las medidas sanitarias recomendadas, como el uso del cubrebocas y mantener sana distancia: "aquí no se ha sabido nada de eso", solían decirnos, aunque mantienen cierto conocimiento de casos y de parientes que habían tenido COVID-19 en Monterrey y en la cabecera municipal. Señalaron que ellos siguen realizando sus actividades cotidianas, como salir a pastorear, ordeñar, elaborar quesos y ahora en el temporal sembraron sus tierras. "Aquí el trabajo no para".

Las familias que se visitaron, con las cuales ya habíamos tenido alguna estancia de trabajo de campo, nos permitió ver un poco más allá de lo que contaron y desde dónde fundamentamos la interpretación de su situación y estrategia productiva, complementada con el conocimiento previo del pastoreo y su territorialidad.

Familia A

Radica en la localidad de Tinajuelas, perteneciente al ejido Miguel Hidalgo, ubicada aproximadamente a 15 km de la cabecera del municipio de Charcas. El rancho cuenta con 220 habitantes y la mayor parte se dedica a la crianza de chivas; algunos pobladores se emplean en la mina del Grupo México o en las agroindustrias del tomate. La mayor parte de las familias mantienen algún grado de parentesco, lo que les permite contar con apoyos mutuos. La familia es nuclear, constituida por padres de 50 años de edad; esta pareja tiene cuatro hijos con edades de 18 a 25 años y cuenta con el apoyo de hijos e hija casada (esta última no vive en la unidad doméstica). Junto con sus hijos crían un hato de aproximadamente 200 chivas. Esta familia está articulada al mercado externo de venta de quesos (aunque en pequeña escala), han adoptado innovaciones tecnológicas para el ganado y cuentan con apoyos del gobierno. Siembran maíz y frijol y tienen un invernadero (otorgado por el gobierno) en donde producen hortalizas.

Llegamos a la localidad de Tinajuelas después de aproximadamente tres kilómetros de veredas de terracería. Mary, la madre de familia, junto con su hija casada y

su pequeña nieta, estaban en la quesera que el gobierno proporcionó a un grupo de mujeres de la localidad para elaborar quesos. Este programa fue implementado para "enseñar" a las mujeres las normas higiénicas establecidas en los últimos años en la zona, so pena de no vender sus productos. Este programa proyectaba instalar 30 queseras en la zona, de las cuáles sólo dos están funcionando, una de ellas en Tinajuelas. El proyecto exhortaba a las mujeres a organizarse como requisito para producir un queso "de mejor calidad", con reglas de sanidad establecidas por el gobierno, como esterilizar la leche, uso de cuajos industrializados (en sustitución del natural), elaboración de quesos tipo gourmet, dirigido principalmente al mercado urbano (en sustitución del queso fresco que se vende y consume localmente).

En el proyecto de Tinajuelas iniciaron varias mujeres que, por diversas circunstancias (trabajo en la casa, falta de leche, cuidados de la familia, etc.), se fueron retirando, por lo que la quesera se quedo bajo el uso y administración de esta familia. Volviendo al caso de la familia, a nuestra llegada ambas mujeres estaban preparando queso fresco y cajeta que iban a llevar a vender a la cabecera municipal de Charcas. Al preguntar por el padre nos señalaron que él andaba pastoreando las chivas. "Eso no se para".

Mary es una mujer muy activa, junto con su esposo se han relacionado con los mercados regionales y nacionales. Mencionó que la situación de la pandemia les ha afectado bastante, dado que ellos dependen de la venta extralocal y urbana, su mercado local es muy restringido ya que han pasado de la producción del queso fresco (artesanal) a una variedad de quesos tipo gourmet que la población local no consume. El queso que ella elabora es con leche esterilizada, utiliza el cuajo comercial (en polvo). Sus ventas las sitúan en tianguis, abarrotes urbanos, ferias estatales y nacionales, y restaurantes. Si bien no han dejado de vender, el volumen se ha reducido a más de la mitad. En donde se han visto más afectados es en la venta de carne (cabrito y chivas de descarte para la barbacoa), dado que los precios bajaron notablemente.

La venta de la carne siempre ha sido un problema en la zona, ya que se realiza por intermediación del partideño (comprador de ganado) a quien tienen que vender al precio que ofrezca o no hay venta. En este periodo les llegan a ofrecer de 50 a 100 pesos por el cabrito (cuando en tiempos regulares la venta es de 400 y hasta 600 pesos; en los restaurantes el platillo tiene un precio de 300 pesos). Ellos decidieron no venderlos y dejarlos para consumo familiar. La baja en los productos de carne está articulada a la venta local y, sobre todo, extralocal; el cabrito y la barbacoa se comercializan en restaurantes o localmente para fiestas, por lo que el cierre de restaurantes y prohibición de las fiestas y reuniones, decretados por las pandemia, mermó notablemente

la venta. Esto se ha agravado más ante el cierre de los tianguis semanales, como es el caso del mercado Tlaculli, ubicado en la ciudad de San Luis Potosí, a donde acuden varios productores de la región a ofrecer sus productos directamente.

Los precios de los quesos gourmet, que por lo general en los supermercados oscilan entre 50 y 70 pesos, ellos lo están vendiendo a 30 y 35 pesos. Ante esta baja, decidieron elaborar el queso fresco, pero su venta es reducida, puesto que los métodos de innovación que usan en la quesera no son del gusto de la población local, ya que el queso pierde sabor y consistencia. Una estrategia que han utilizado para aprovechar la leche, que se ordeña diariamente, es elaborar cajeta que se vende localmente o en la cabecera municipal de Charcas, la cual, señalaron que se está vendiendo muy bien.

Para esta familia, cuyas ventas antes de la pandemia habían sido muy exitosas y reconocidas por apostarle a mercados externos y urbanos y usar tecnologías innovadoras, esta época ha sido de afectación notable de su economía. No obstante, continúan con la crianza y el pastoreo, y apostando a un mercado local, elaborando queso fresco y cajeta.

Familia B

Esta familia radica en la localidad de Berrendo, con 140 habitantes, perteneciente al ejido Francisco I. Madero, a 30 km de la cabecera municipal de Charcas. La familia es extensa, los padres con edades de 50 y 55 años, respectivamente, tienen siete hijos, de los cuales cinco viven en Monterrey. En la unidad doméstica viven un hijo soltero de 18 años y un hijo casado de 24 años, con su esposa y una hija pequeña. Mantienen un hato de 200 chivas y su producción de quesos está dirigida al mercado local y municipal. Esta familia usa las técnicas tradicionales de elaboración de queso, leche cruda y cuajo natural. Ellos prefieren producir de manera independiente del gobierno ya que, señalaron, les ponen muchas trabas; por lo mismo, no cuentan con apoyos estatales. Siembran maíz y frijol de temporal y recolectan escamoles y gusanos blancos, exclusivamente para la venta, dado que ellos no los consumen.

Llegamos a la localidad por la carretera que conduce a Estación Catorce; en Estación Berrendo nos desviamos en un camino de terracería para después de unos minutos llegar al rancho de Berrendo, en donde la mayor parte de las familias se dedican a la crianza de chivas, visualizado en los corrales anexos a las viviendas.

Nos recibió Lucy, la madre, quien se encontraba en la cocina echando las tortillas, apoyada por su nuera. Ambas ya habían elaborado un 20 quesos producto de la ordeña del día. En este periodo (octubre), la producción de quesos empieza a bajar y se agudiza más a partir de diciembre (en el estiaje), situación que se prolonga hasta

las sequías y se empiezan a recuperar a partir del mes de junio, cuando inicia el temporal. Cabe mencionar que cada queso requiere un promedio de seis litros de leche. El padre andaba pastoreando las chivas mientras los hijos realizaban otras actividades agrícolas.

Nos recibieron con un plato de frijoles, calabazas (producto de la cosecha del año) y menudo de venado, animal que recientemente habían cazado los hijos. Nos pusieron un queso, salsa y tortillas que estaban haciendo; es frecuente que estas familias reciban al fuereño con un queso, tortillas y salsa, y en algunos casos ofrecen leche de chiva. Nos mencionaron que en el rancho, a la fecha, no se sabía de nadie que le hubiera dado la "enfermedad" (como ellos llaman al COVID-19). Para esta familia, la pandemia no ha mermado la venta de sus quesos, dado que tienen sus clientes ya muy fijos, tanto en el ejido como en la cabecera municipal. Incluso señalaron que incluso les están haciendo falta más y que ahora tienen más pedidos que antes: "la gente tiene que comer". Lamentaron no poder producir más queso; en esta época la producción de leche baja, ya que las cabras están "cargadas" y empiezan las secas.

La producción planeada de los nacimientos de los cabritos se articula a esta temporalidad, donde le apuestan a la venta del cabrito para los meses de invierno. No obstante, el precio del cabrito en 2020 disminuyó notablemente, aunque notaron que seguramente se acrecentará más en los próximos meses, tomando en cuenta que diciembre y enero son las mejores ventas del cabrito, en tiempos normales. Por lo que, para esta familia, la venta de quesos es su principal fuente de ingreso en este tiempo de pandemia. Ante la baja de ingresos por los precios y baja de venta de los animales, el padre y el hijo casado han optado por trabajar como jornaleros en las agroindustrias de tomate, ubicadas en el vecino municipio de Vanegas. Mencionaron que en los campos jitomateros no han parado de trabajar. La familia sembró este año maíz y frijol con la expectativa de que no caiga ninguna helada y puedan tener cosecha para el sustento del año.

Familia C

Esta familia radica en la localidad de los Charcos, ejido Álvaro Obregón. Está constituida por una pareja de más de 70 años. Tienen hijos que han emigrado y otros que viven en la misma localidad, pero han formado sus propias unidades domésticas. Esta localidad está aproximadamente a 10 km de la cabecera municipal por carretera pavimentada hasta Estación los Charcos. En los Charcos no toda la población se dedica al cuidado de las chivas; por las cercanías a la cabecera municipal hay mineros, maestros o muchos se han ido de migrantes. La pareja tiene siete hijos y solamente

uno se dedica a la crianza de chivas. Ellos tienen un hato de 50 animales y su mercado de quesos es local y municipal; están abiertos a la innovación, pero no cuentan con apoyos del gobierno.

De la cabecera municipal de Charcas hicimos 20 minutos para llegar a la localidad de los Charcos. Fuimos recibidos con mucho entusiasmo por la pareja, con quienes también ya habíamos tenido estancias de trabajo de campo. Doña Leo nos comentó que su problema no es la pandemia sino la enfermedad de sus animales, lo que les ha reducido notablemente su hato. Además mencionó que su esposo, por la edad, ya no las puede sacar a pastorear. Una de las problemáticas que presenta el pastoreo en la región es el envejecimiento de las unidades domésticas pastoriles, en gran medida a causa de la migración de los jóvenes que, al no encontrar condiciones de supervivencia dignas en su región, han optado por dejar las actividades rurales; la situación ha provocado que las personas mayores reduzcan su ganado al no poder salir a pastorearlo.

El pastoreo requiere de un arduo trabajo que implica caminar entre 20 y 30 kilómetros diarios, la ordeña, la elaboración de quesos, los traslados para su venta, entre otros. Todo esto requiere de un trabajo familiar y de fuerza de trabajo joven. Esta familia es un ejemplo de este tipo. La pareja supera los 70 años y toda su vida se han dedicado a la crianza de chivas, no obstante, ambos se resisten a dejar la actividad.
Para esta pareja, el COVID-19 y el mercado no eran parte de su preocupación, mencionaron que para ellos con pandemia o sin pandemia tienen las mismas condiciones. Doña Leo nos comentó que lo que les falta es leche para hacer los quesos, ya que se los piden constantemente y su demanda ha crecido. En esta temporada les están comprando el queso a 30 y hasta a 35 pesos, precio que para ellos es bueno, ya que regularmente se los pagaban a 20 pesos o menos. Ellos han solicitado constantemente apoyos al gobierno para la enfermedad de los animales y apoyo para vacunarlos, ya que es una exigencia sanitaria, pero no han tenido respuesta y los veterinarios particulares les cobran muy caro. Doña Leo ha intentado también participar en programas del gobierno e innovar en la elaboración de quesos conforme a las normas establecidas, pero ni así ha podido contar con ningún apoyo. También han intentado etiquetar sus quesos, como se les exige para poder venderlos, pero el costo es de 15,000 pesos y no cuentan con esta cantidad. La respuesta que han recibido es que no son sujetos de apoyo, dado que tienen todos los servicios en su casa y aparatos electrónicos (que sus hijos migrantes les han proporcionado).

En su afán de continuar con esta actividad han optado por reducir su ganado para poder sostenerlo de manera estabulada. Para lograrlo se han asesorado, por su

cuenta, en la preparación de alimento para el ganado con la producción de silos hecho a base de maguey, nopal y melaza, que en parte les ha funcionado. Señalaron que seguramente no les dan apoyo porque ya están viejos, no obstante, ellos consideran que su vida son las chivas y que todavía pueden vivir de ellas.

Lo observado

Como hemos visto la producción en los sistemas de pastoreo sigue constante, sobre todo la de los quesos que es la fuente principal de estas economías locales; tienen una clientela ya establecida y sus ventas han aumentado, por lo que la economía para estas familias se ha sostenido gracias a un mercado local.

La situación no es la misma para los productores que le han apostado a los mercados extralocales y urbanos, y al uso de nuevas tecnologías, como fue el caso A, quienes fueron el modelo exitoso a seguir según los programas de gobierno que se propusieron convertirlos en empresarios; ellos han sufrido más las consecuencias de esta pandemia, al depender de un mercado global, urbano y anónimo donde las fuerzas y voluntades de la venta depende de las políticas institucionales, donde el intermediarismo y el gran capital pone las reglas. Lo mismo sucede con el mercado de la carne, donde existe un sistema de control del mercado por parte de los intermediarios, quienes se aprovechan de la pandemia para ofrecer precios muy bajos a los productores; ante esta situación, algunas familias prefieren, antes que malbaratar, dedicar la carne para autoconsumo.

La crisis sanitaria ha develado situaciones en donde los controles de los mercados han aprovechado la pandemia para sacar provecho de los productos locales. El gobierno y sus programas para el campo no contemplan en sus programas empresariales a los adultos mayores, a pesar del discurso oficial de proteger a los adultos mayores, tal como vimos en la familia C. No obstante, esta situación es muy constante en la región como resultado de la migración de la población joven que ya no quiere dedicarse al pastoreo, por la visión general de que la crianza de chivas es una actividad que no da para vivir. Un ejemplo que contradice lo anterior es el caso de la familia B, quienes elaboran 30 quesos diarios que venden a 30 pesos. Si suponemos que consumen 2 quesos y venden 28 obtienen un ingreso diario mínimo de 800 pesos; tal como lo señalaron las familias B y C, la demanda en esta etapa de confinamiento es tan alta que requieren más leche y fuerza de trabajo. Hay que recordar que la elaboración de quesos implica apretar el cuajo por lo que se requiere fuerza en los brazos y,

como nos han mencionado muchas mujeres adultas, "ya no tenemos la misma fuerza", como es el caso de la familia C.
Si bien la alimentación local no se ha visto afectada, ahora consumen más carne para malbaratar a sus animales. Pero también les implica no obtener ingresos para otros gastos, como la adquisición de abarrotes, medicina, vestuario, transporte, gasolina educación, entre otros; al respecto señalaron que, como no hay clases presenciales, los maestros les están vendiendo a los estudiantes de estas poblaciones los materiales didácticos.

A partir del contexto de la pandemia, la alimentación ha tendido, digamos, a un proceso de autoabasto, donde a partir de la falta de recursos monetarios ha disminuido el consumo de productos industrializados y se ha privilegiado a los alimentos locales, tal como lo observamos en la familia B, al ofrecernos productos de agricultura, caza y pastoreo.

Estas familias han mantenido, de hecho, las condiciones del aislamiento social y a la vez económico que, si bien los sitúa relativamente con más seguridad ante la enfermedad, también los hace más vulnerables económicamente, al no poder vender sus productos a precios justos y, por tanto, no contar con los apoyos necesarios para mantener su producción primaria, caso de la familia C. Algunas familias, como el caso de la B, para complementar los ingresos de la venta del cabrito, han optado por acudir a trabajar como jornaleros en campos donde las condiciones laborales y sanitarias los vuelven más vulnerables.

Podemos señalar que la resistencia de estas tres familias se basa en estrategias distintas, según su propio contexto familiar y al margen de los apoyos gubernamentales: la Familia A ha optado por diversificar su producción y dirigirla a un mercado local; la familia B se ha incorporado al trabajo asalariado sin dejar su producción local; y la familia C le han apostado a la estabulación como una medida emergente ante la edad de la pareja.

Perspectivas y alternativas

Como hemos documentado, los habitantes del medio rural siguen trabajando, no hay pausas para la siembra ni para el ganado; la producción de alimentos es una actividad prioritaria que no puede parar y es la base fundamental para contrarrestar la pandemia que requiere contar con una alimentación sana y variada. No obstante, el mercado y la producción industrial cierra los caminos para una satisfacción alimen-

taria local; lamentablemente este afán del capital podría llevar a una crisis, no tanto de producción sino en la distribución y control de alimentos.

Sostenemos que la agricultura y ganadería producen lo suficiente para soportar una crisis, como lo hemos visto. El problema no es la falta de alimentos. Sin embargo, es posible que, en algún momento, las grandes empresas capitalistas que dominan el mercado de alimentos puedan promover el boicot o el bloqueo en la distribución de los alimentos, interfiriendo en el mercado, la distribución y el precio, así como el control del almacenamiento para el mercado. Como vimos en los estudios de caso específicos, los pastores siguen produciendo, no obstante, el intermediarismo sujeto al capital es el que está imponiendo las reglas del juego, poniendo los precios y la distribución, impulsando a los pastores a producir menos carne ante los precios condicionados del cabrito, en donde los productores locales no tienen acceso y no les queda otra que sujetarse a dichas condiciones. Mientras tanto, en los mercados locales y familiares la situación es diferente, la gente sigue comprando y consumiendo lo que los campesinos producen.

De hecho, algunas familias señalan que ahora comen mejor, más sano, al no contar con el dinero para comprar comida industrializada. Si bien lo que señalamos es mucho mas complejo de lo que podemos mostrar aquí, sí creemos que retomar la compra directa y local puede ser una manera de comer mejor y más barato, y de esta manera apoyar a los pequeños productores en estos tiempos tan inciertos. Para lo anterior planteamos algunas reflexiones que hemos recuperado de la investigación realizada en la región pastoril (Mora, 2021):

El teritorio para los pastores "es la vida", implica su sustento, por lo que su recuperación implica rescatar la comida, la vida y la memoria del saber hacer de estas sociedades del desierto. Las localidades rurales pastoriles, como vimos, en el contexto de la pandemia han continuado su vida cotidiana, trabajando, habitando y conviviendo, rechazando el aislamiento individual. Si bien no podemos hablar de una experiencia organizativa, están conscientes de su problemática, según lo expresado en los grupos de discusión que desarrollamos (Bitácora de campo, 2015-2016). Requieren conocer otras experiencias y ver cómo lo hacen otros pastores.

Vemos pertinente retomar el caso de cabreros organizados en España, quienes en el contexto de la pandemia han promovido sus productos como 100 por ciento sostenibles, con altos valores nutricionales que los convierten en grandes aliados para combatir la actual pandemia ya que refuerzan el sistema inmunitario (la leche de cabras es la que más se parece a la leche materna ya que no contiene lactosa). Ellos han promocionado el sector caprino, dado que también sus ventas han bajado y el

capital les ofrece precios muy bajos para luego vender más caro. La opción ha sido hacer una campaña, comprando directamente a quienes proveen de alimentos saludables, no sólo de estos productos sino de los que provienen del campo. Hacerlo aquí también fortalecería a estos sectores agropecuarios de pequeña producción familiar y, con ello, contar con una alimentación más sana y barata que permita enfrentar esta crisis.

Como hemos repetido constantemente, los pastores continúan trabajando, por lo que este sector ganadero caprino puede contribuir a surtir de alimentos sanos y de calidad a la población urbana, además de que necesitan vender sus productos. Con el simple gesto de comprar un queso artesanal, un litro de leche de cabra o un cabrito no sólo estaremos contribuyendo a mantener una alimentación más sana sin insumos químicos, sino a que este sector obtenga precios justos ante la grave crisis económica que están viviendo, y apoyar en el mantenimiento del trabajo y la vida de las zonas rurales.

Los modos de vida rural nos invitan a repensar el mundo fuera de la globalización, el capitalismo y la integración económica que nos homogeniza en parámetros similares. Las regiones en donde aún persisten formas campesinas de producción y de vida no son susceptibles de las políticas globales, pero a la vez son marginadas, ya que no representan una amenaza económica.

Retomando los planteamientos de los estudios de carácter antropológico de la primera mitad del siglo pasado en torno a la ruralidad como sinónimo de pobreza, atraso e ignorancia (Castro Pérez, 2002), observamos que estas imágenes siguen presentes, con la diferencia de que ahora esta intervención se realiza desde las propias localidades, imponiéndoles otras formas de producir en detrimento de sus propios saberes. Es el ejemplo del caso señalado: imponer y apoyar la producción del queso industrializado en lugar del queso artesanal, con la amenaza de no poder vender, acompañado del discurso de que la única forma de que salgan de la pobreza es volverse empresarios. Todo esto ha negado su sistema de vida al imponerles qué, cuándo y cómo producir. Lo anterior nos invita repensar el mundo rural, sus especificidades regionales y étnicas, en una relación horizontal, igualitaria y de respeto con las grandes urbes.

Referencias

Castro Pérez, A., Ochoa Ávila, M. G. y Soriano Pérez, M.
(2002). *Antropología Sin fronteras. Robert Redfield* (1. Antología). IIA/UNAM, Fideicomiso para la cultura México/USA, Fundación Rockefeller, Fundación Cultural Bancomer, Fondo Nacional para la Cultura y las Artes.

INEGI, Instituto Nacional de Estadística y Geografía
(2020a). *Censos y Conteos de Población y Vivienda. Serie histórica censal e intercensal* (1900-2010).

INEGI, Instituto Nacional de Estadística y Geografía
(2020b). *Censo de Población y Vivienda 2020. Tabulados de Cuestionarios básicos. Localidades y población total por entidad federativa según tamaño de localidad.* https://www.inegi.org.mx/temas/estructura/#Tabulados

Matijasevic Arcila, M. y Ruiz Silva, A.
(2013). La construcción social de lo rural. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social* 5, 24-41.

Mora Ledesma, M. I.
(2013). (coord.) *Los caminos de la trashumancia. Territorio, persistencia y representaciones de la ganadería pastoril en el altiplano potosino*. El Colegio de San Luis.

Mora Ledesma, M. I.
(2021). *Saberes del sustento. Pastoreo, territorio y temporalidad. La cultura alimentaria en el desierto (2021).* El Colegio de San Luis. En prensa.

SIAP, Servicio de Información Agroalimentaria y Pesquera (s.f.).
Anuario estadístico de la producción ganadera. Avance por estado, San Luis Potosí, 1990-2017. Recuperado el 17 de enero de 2020. https://nube.siap.gob.mx/cierre_pecuario/

AUTOAPRENDIZAJE, TERRITORIALIDAD Y CONVIVIALIDAD EN CAMPESINOS DEL ALTIPLANO POTOSINO EN TIEMPOS DE PANDEMIA

José Javier Maisterrena Zubirán
El Colegio de San Luis
javier.maisterrena@colsan.edu.mx

RESUMEN

Desde mi autoimplicación con campesinas y campesinos pastores del altiplano potosino, abordo la relevancia y pertinencia del autoaprendizaje, la autoalteración y la desobediencia en convivialidad y territorialidad, en tanto socialización generadora de autonomía campesina opuesta a la educación profesionalizante escolarizada obediente a la heteronomía establecida por el Estado en el contexto de la pandemia del COVID-19. Contexto a raíz del cual la Organización Mundial de la Salud impuso como modelo el sistema digitalizado de control y disciplinamiento social desde el Estado y el capital. Frente al desafío actual, sitúo las dos tendencias de socialización: de obediencia ciega y sometida de la educación escolarizada profesionalizante y la incipiente resistencia en la desobediencia crítica del autoaprendizaje en la convivialidad y territorialidad tanto para el sujeto que acompaña como a las y los campesinos en conjunto.

PALABRAS CLAVES

AUTOAPRENDIZAJE, TERRITORIALIDAD, CONVIVIALIDAD, CAMPESINOS, AUTONOMÍA

ABSTRACT

Since my self-implication with the peasant shepherds from Potosino highlands, I address the relevance and pertinence of self-learning, self-changing, disobedience in conviviality and territoriality as socialization that generates peasant autonomy as

opposed to the obedient heteronomous scholar professional education established by the State in the context of the Covid-19 pandemic. Context as a result of which the World Health Organization imposed as a model the digitized system of social control and discipline from the State and capital. Faced with the current challenge, I place the two tendencies of socialization: blind and submissive obedience of professionalizing scholar education and that of resistance incipient in critical disobedience of self-learning in conviviality and territoriality both for the subject that accompanies and the peasants in set.

KEY WORDS
SELF-LEARNING, TERRITORIALITY, CONVIVIALITY, PEASANTS, AUTONOMY

Introducción

El escrito que presento busca destacar la relevancia, pertinencia y potencialidad del autoaprendizaje y la autoalteridad autónoma en la compartición de saberes. Son formas de socialización tendencialmente articuladas con procesos de convivialidad y territorialidad en las familias y localidades campesinas. Parto desde mi implicación en la pauta escolarizada hegemónica de las ciudades, socialmente reconocida como relevante respecto a la marginal enseñanza en las localidades campesinas. Desde ese presupuesto en el primer apartado "implicación entre lo urbano y lo rural", parto de mi autoimplicación como académico, contrasto la educación profesionalizante urbana y el autoaprendizaje rural con referencia a la socialización convivial y territorializada. Posteriormente, con la perspectiva de ese modelo urbano, en el apartado "coyuntura actual de socialización digitalizante y sanitizada", me acerco a la heteronomía del contexto actual en que se pretende imponer desde los organismos mundiales de salud para contemplar al encuentro entre lo social y la psique en donde se define la decisión entre la obediencia ciega y la desobediencia, entre la omnipotencia y la necesidad de libertad. A raíz de esos hallazgos identifico la definición de las campesinas y los campesinos entre esas dos tendencias antagónicas: entre el sometimiento obediente a la burocracia instituída heterónoma y la autonomía desobediente convivial y territorializada. En el apartado "autoaprendizaje, autoalteración y desobediencia ante la escolarización como consumo", mantengo el antagonismo de las tendencias y retomo el contraste, mencionado en el primer apartado, entre la relevancia del autoaprendizaje convivial y territorializado que contrarresta la ato-

mización propiciada por la educación profesionalizante en su lógica de consumo. Subrayo la imbricación entre el aprendizaje del autoaprendizaje con la autoalteración convivial territorializada y la autonomía. Finalmente, ilustro las dos tendencias de obediencia-desobediencia en las familias de dos hermanos de un ejido del altiplano potosino. Sustentado en lo precedente, en el último apartado, "lo por hacer", valoro la relevancia de aprender a autoaprender autoaprendiendo, autoalterándose convivial y territorializadamente, consistente en desobedecer lo instituido en tanto tal, para de modo autónomo reinventarnos hacia lo común como sentido —no separados/as sino juntos/as y dejándonos impactar mutuamente— tanto el o la sujeto que acompaña, como los o las campesinas pastores.

A partir de lo que plantea Illich (s/f; 2006), considero que la convivialidad consiste en la escucha, atención y cuidado del otro/a que incluye a la tierra y la naturaleza. La convivialidad no está reducida a la mera convivencia, que puede ser indiferente de aquellos con los cuales se comparte la vida; en cambio, es aquella que se preocupa atenta, recíproca y corresponsablemente por los otros/as para hacer o fabricar un nosotros/as. Esa convivialidad es un hacer creativo, colectivo, compartido y comprometido, distinto de la posible actitud pasiva en la que puede quedarse la mera convivencia. Resulta ser un brinco significativo y de sentido entre una y otra. La convivialidad se crea y recrea en el establecimiento de la mutua confianza que procura transformarse en un nosotros. La convivialidad constituye, adopta y asume lo común como sentido de manera personal, colectiva y corresponsable incluyendo a la tierra, el agua y la naturaleza; es decir, genera una relación comprometida con la territorialidad. La territorialidad consiste en establecer una emergente relación vital, responsable, armónica y de cuidado con la tierra y la naturaleza que posibilite la recíproca existencia en la convivialidad.

La convivialidad puede llegar a ser germen del proceso de autoalteración, de darse con el autoaprendizaje en la correspondiente compartición de los saberes que se socializan generacionalmente en lo común como sentido.[1] Ese modo espontáneo y abierto del autoaprendizaje y compartición existe desde hace tiempo en las zonas rurales del altiplano, como ha sucedido en el histórico cuidado de las chivas entre generaciones. Esa transmisión permanece de por sí, pero es invisible, ocultada, negada y menospreciada por la escuela profesionalizante.

---

1 En lo humano social no hay certidumbre, solo hay posibilidades de llegar a ser de manera fragmentaria y provisional como proceso.

En la escuela "oficial", el gobierno obliga a la potencial generación de autoaprendices de pastores a que abandone sus actividades para que asista a las clases del profesor/a profesionalizada/o y oficialmente reconocido. El profesor/a enseña en sus clases realidades ajenas y desconocidos para las y los jóvenes pastores y, por su parte, desconoce lo que saben y valoran. Como si fuera mercancía, resalta comparativamente sus supuestas eruditas y pseudocientíficas enseñanzas mientras irrumpe, desconoce o minusvalora los autoaprendizajes pastoriles y campesinos. En ese proceso de propaganda, desconocimiento y desvaloración, las clases en el aula han fomentado la disponibilidad a la diáspora migratoria hacia el asalariamiento en el mercado laboral de las ciudades.

En el contexto de estos/as jovenes pastores existen experiencias localizadas de autoaprendizaje convivial con lucha, resistencia y autonomía que constituyen gérmenes o cimientes, si bien circunstanciales, que pueden llegar a ser compartidas como contenido de esos procesos de autoaprendizajes y autoalteridades. Lamentablemente, un desarrollo más extenso y detallado rebasa mis posibilidades para este escrito y por ello solicito al lector que considere estos planteamientos incipientes tan sólo como una apertura para su posterior desarrollo.

Implicación entre lo urbano y lo rural

Para caminar con las y los campesinos en el altiplano potosino, es importante tener claro, retomar y problematizar nuestra implicación ¿de dónde venimos ellas/os y nosotros/as? ¿Cuáles son nuestras historias respectivas? ¿Cuáles son nuestros referentes, valores, principios y sentidos? ¿Cuáles son nuestras coincidencias y diferencias? Podemos establecer una preliminar comparación del lugar de donde procedemos. Muchos hemos nacido en alguna ciudad metropolitana con mayor población, y estudiado en donde se asientan las universidades que imparten la enseñanza profesionalizante certificada por el Estado. Eso marca y establece diferencias. Hay asimismo una cierta tendencia de imitar y replicar, como ejemplo a seguir referencial, a las ciudades más grandes; es decir, la ciudad municipal imita a la estatal que copia la federal, e incluso la réplica se amplía a las ciudades norteamericanas o europeas como el deber-ser de todos y todas. Los medios visuales y artísticos masivos como la televisión, el cine, el radio, la prensa, el teatro y las redes digitales, como Facebook y WhatsApp, contribuyen en la difusión de esos referentes exógenos y hegemónicos. También el nivel de socialización profesionalizante heredado de nuestra familia, ba-

rrio, colonia o localidad nos ha instituido sobre lo que debemos y como lo debemos hacer para repetir y reproducir la sociedad en la que fuimos integrados y somos una especie de clones ambulantes. Ciertamente también hay o puede haber rupturas y autoalteraciones.

En nuestra implicación, pensemos inicialmente en algo muy cotidiano como es el comer para visualizar parcial y fragmentariamente la convivialidad y el modo como aprendimos. Hagamos memoria o registro de cómo comen nuestras familias y cómo comen las otras familias de las otras ciudades y sus referentes. ¿Cómo nos proveemos de lo que necesitamos para la vida y cómo nos relacionamos con eso que nos permite vivir? Identifiquemos las diferencias y las tendencias en nosotros mismos —urbanizados con educación profesionalizante— y en ellas/os —los otros, campesinos/as con autoaprendizaje, con quienes interactuamos—, comparemos el de las comidas encuentros o la de los aniversarios con el de las familias campesinas en su cotidiana intimidad, que en las ocasiones que los visitamos nos convidaron lo que tenían. Observemos la convivialidad en sus múltiples manifestaciones: ¿cómo compartimos o no?, ¿producimos lo que comemos? ¿Dependemos o no de los profesionales de la salud para sanar nuestros padecimientos o del gobierno o de los alimentos prefabricados industrialmente? Transitemos ahora al modo como nos relacionamos con las y los vecinos del barrio, de la colonia o de la localidad, asimismo imaginemos las diferencias y tendencias que podemos observar entre las personas urbanizadas y las campesinas. Ahora, preguntémonos por si hay convivialidad desde el habitar de la casa y la colonia, el barrio o la localidad; sobre todo consideremos la responsabilidad o co-responsabilidad para con ellas. Por el contrario, observemos si solamente se convive, o coexiste, en la cómoda y atomizante desatención que transfiere la obligación al gobierno y al mercado con lo que se constituye en una obediencia, consumista, dependiente y atenida. ¿Quién es el responsable o a quién le reclamamos lo que consideramos se requiere mejorar? ¿Siguen los mismos referentes y tendencias? Demos un cambio de espacio ¿Cuál es y cómo es nuestra relación con la tierra? ¿Las personas urbanizadas tenemos tierra o carecemos de ella, como sucede al rentar un departamento? Sigamos la polaridad de la ciudad pequeña a la megaciudad, ¿cómo se da esa diferencia? En esa misma tendencia reflexionemos sobre la manera como se realiza o no la territorialidad en los diferentes tipos y tamaños de ciudades. Ahora acudamos con las/os campesinos con quienes nos relacionamos. Preguntémonos y recordemos cómo en su diversidad se da esa convivialidad y territorialidad en las localidades del campo que conocemos y queremos acercarnos ¿Cómo ha sido la convivialidad en esos lugares de lucha contra lo establecido? Ciertamente también puede ser útil

pensar lo que sucede en aquellos lugares atendidos por las autoridades municipales, estatales o federales respecto a las menos intervenidas por ellos, las que han llegado a ser y permanecer excluidas e incluso amenazadas, con mayor independencia de la sociedad dominante, de aquellas que se encuentran más al margen y han llegado a ser, tal vez, más autónomas como las comunidades indígenas más organizadas y en resistencia, como las zapatistas.

Simplemente establezcamos una correlación entre las tendencias de nuestra procedencia urbana respecto a la rural con dos referentes: la conveniencia y la conciencia, entre la obediencia sometida (aunque arrogante) y la desobediencia crítica, entre el confort consumista y la participación corresponsable. Sin que llegue a ser necesariamente lineal —porque siempre habrá resistencias u oposiciones a las tendencias— preguntémonos en dónde llega a prevalecer una y en dónde la otra.[2] Ahora visualicemos la armonía o desarmonía que predomina con todo y todas las personas que nos rodean. Identifiquemos las fisuras y los encuentros que tenemos y dialoguemos con ellos.

Esa relación con la gente de las comunidades, primordialmente las mujeres del campo, siempre me recuerda y evoca la atención cálida y cotidiana que prodigaba la familia en la casa. Llega a ser tan natural que parece evidente y por ello mismo invisible. Casi pareciera una obligación imperiosa, natural e incuestionable y en ocasiones insuficientemente valorada. Recuerda y evoca la memoria del cuidado de nuestras madres y abuelas que se donan generosa y gratuitamente en la comida. Precisamente la comida es el punto, momento simbólico y sentido de encuentro de todas y todos en la familia. Como señalamos, posiblemente sea el lugar donde emerge el autoaprendizaje de la convivialidad de cada uno. En ese comer se encuentra todo: la vida, las plantas, los animales, el calor del fuego, el humo, los sabores y saberes, con las caricias de la madre y con la palabra de las/os amigos que nos permite acercarnos y escucharnos y dejarnos impactar mutuamente para autoalterarnos. Pareciera un hecho trivial, lo es, y al mismo tiempo es un hecho universal y extraordinario con significaciones que rebasan con mucho la propia existencia frágil y efímera.

Es posible que en y por la educación escolarizada y profesionalizante nos hemos olvidado, desvalorado y distanciado de lo convivial en la comida para verla como algo ajeno, como lo cuantitativo de conjuntos e identidades de alimentos nutritivos redu-

2 Recordemos lo fragmentario y provisional de la condición humana señalado en la nota al pie anterior.

cidos a proteínas, vitaminas y minerales que dicen que tienen científicamente comprobados. En la escuela instituida profesionalizante y pseudocientífica no se pone atención al afecto, al corazón ni a la vida. Comida no es lo mismo que alimento, el alimento puede ser chatarra y pre-elaborado. La comida une, el alimento no. El alimento se puede reducir al echar gasolina al tanque de manera atomizada; en ese vacío de la comida, el alimento intenta suplir con algo que nos llene el estómago aunque sea aparente y momentáneo. La comida en cambio, específicamente en el campo, es expresión y relación vital con la territorialidad que hace posibles los ingredientes. Cuando regresamos a la casa de las mujeres del campo, sentimos nuevamente ese afecto de la comida que valoramos pero seguimos sin verlo porque no está escrito en las tareas de la escuela ni forma parte de la aritmética científica porque no se puede cuantitativizar. Está en las manos que se conectan al corazón y a la palabra que dan existencia y sentido. La gente del campo nos permite y nos invita a problematizar nuestros modos, nuestros valores y nuestros olvidos. Nos permite parcialmente preguntarnos dónde estamos situados y desde dónde es nuestra mirada y, si tenemos suerte, podremos ver lo ciegos que estamos o lo ciego que nos ha hecho la educación profesionalizante.

En mi implicación me pregunto: ¿cómo identificar esa especificidad del modo como la gente del desierto crea su convivialidad, hace colectivo y comparte su vida?, ¿dónde están y de dónde provienen las fracturas y los diques a su convivialidad y territorialidad? ¿Cómo hacerlos visibles en la escucha y miradas atentas a los corazones de ellas/os y los nuestros/as? ¿A qué se debe subordinar la etnografía o esas notas del trabajo de campo que contribuirá a elaborar el escrito que sustentará una investigación o una tesis?

Coyuntura actual de socialización digitalizante y sanitizada

La manera como socializamos y compartimos la comida se da en condiciones de un confinamiento impuesto y decretado por los organismos mundiales y nacionales de salud, lo que marca una especie de paréntesis y posible bifurcación de nuestro hacer profesional previamente aprendido.

El ¿bicho? pandémico emerge en Wuhan, China, megametrópoli que simbólicamente representa la tendencia y propuesta de reconfiguración del Estado moderno con un control personalizado sofisticadamente tecnológico y digitalizado para mantener el consumo y el confort de los domesticados y obedientes ciudadanos. En la

perspectiva con ese modelo de Estado se ha implementado e impuesto una educación vertical, homogeneizada y centralizada en la diversidad de regiones ecológicas y culturales de México. Forma parte de una tendencia mundial, digitalmente globalizada, de concentración y conducción por los expertos nacionales e internacionales debidamente profesionalizados y certificados en todos los ámbitos de la vida humana en lo local y lo mundial en una lógica de Estado trasnacional. Frente a esa tendencia, consideramos necesario reflexionar, elucidar y deliberar sobre ¿qué es lo necesario y factible por hacer desde y con las comunidades de pastores-campesinas/os frente a esa inercia hegemónica? ¿Qué contribución puede tener el autoaprendizaje convivial territorializado como resistencia y como alternativa campesina-pastoril?

Esas interrogantes son pertinentes porque nos encontramos en una encrucijada, en un punto de inflexión en el que lo que había sido está dejando de ser y lo que está por llegar a ser, aún no es. Ese momento liminal lo marca la pandemia y la crisis mundial en la cual, por un lado, se alcanza a vislumbrar la aparición de algunos leviatanes de Estado y capitalistas que nos recuerdan la más terrible época del siglo pasado, de la segunda guerra mundial con los gobiernos despóticos y totalitarios. Ahora, el cambio en esa tendencia o dirección lo ejemplifica Wuhan con el gobierno chino, que pretende un control digital a todos sus habitantes mediante los celulares. Esa tendencia tecnológica y mercantilmente posible que ofrece certidumbre a los grandes capitales y a los Estados se ha expandido en distintos gobiernos. No obstante, frente a este escenario oscuro de nubarrones, también hay resistencias y oposiciones principalmente por las mujeres organizadas e indignadas, así como por las comunidades indígenas y campesinas organizadas del continente con una marcada definición por las autonomías y, humildemente, podemos decir que también en esas pequeñas experiencias que se suscitan en el altiplano potosino.

Desde la subjetividad personal hasta lo social-mundial, nos encontramos en una bifurcación de posible inflexión liminal societal. El posible cambio o transformación está situado y contextualizado por la confluencia de la pandemia, la recesión económica del mercado globalizado, la hiperconcentración de la riqueza en el dos por ciento de los habitantes del planeta con el empobrecimiento de las mayorías, sumado al debilitamiento y falta de credibilidad en los gobiernos de los Estados de las democracias electorales representativas. Ese contexto de las instituciones manipulativas del Estado y el capital conforma y constituye la pérdida de sentido de la sociedad capitalista. La pérdida de sentido o insignificancia es para todos/as los habitantes pero sobre todo para los que el sistema considera desechables, como son las personas marginadas urbanas y las y los campesinos.

La encrucijada de la bifurcación para el campesinado del altiplano, según se definan por el conformismo sometido obediente o la resistencia convivial, territorial y desobediente, se conforma simultánea y específicamente en: amenaza (de su desaparición como campesinos/as) y oportunidad (de autonomía campesina). La coyuntura transformativa establece la disyuntiva entre la certidumbre de someterse, dejando de ser lo que son, por conveniencia al confort consumista que ofrece la institución manipulativa del Estado ¿trasnacional? o en la incertidumbre de resistir con la autonomía convivial territorializada en ciernes por ser y por hacerse al paralelo con otras que se encuentran en situaciones semejantes. Considero que la alternativa para la vida de las familias de campesinos/as y pastores (y para quienes les acompañamos) se encuentra en la ruptura posible de crearse (o autoalterarse) en la autonomía convivial territorializada personal, familiar y colectiva. A pesar de que la terapéutica contemporánea de la institución manipulativa del Estado ha hecho algo patológico de esta dependencia originaria, creemos que es posible deshacerse de esa subordinación atenida con algunas dosis de autoestima y disciplina. Nadie tiene un cuarto propio si no existe una casa y, alrededor y dentro de la casa, una comunidad que la constituye y le afecta. Estamos en deuda, en lo personal y colectivo, con los componentes humanos y no-humanos que nos dan refugio que corresponden a la gente, a los vecinos y la naturaleza en la que vivimos y que nos posibilita la vida. Ellos y ellas son ajenos, independientes y no tienen necesariamente nada que ver con la institución manipulativa del Estado.

Las transformaciones que realizamos en diversos momentos de nuestra trayectoria personal (de aprendizaje, afectiva, laboral, familiar, ritual...) y en lo colectivo (resistencias, luchas, diásporas, represiones, resignificaciones...) evocan y se asemejan a las vivencias de nacimientos y fallecimientos de las nuevas y precedentes generaciones. La transformación, el cambio y la autoalteración equivalen a la muerte de lo dado (el pasado) y el nacimiento de lo dándose (lo por ser y por hacer); en relación con esa semejanza, al mismo tiempo con esos orígenes y muertes personales y colectivas en nuestros territorios, es posible pensar en el devenir y sentido de cada etapa y momento de la vida, en las polaridades coyunturales del alfa y el omega, del origen y el destino, del nacimiento de la criatura hasta la muerte (en referencia a su mónada psíquica).[3] En la temporalidad se desenvuelve lo que viene siendo el proceso y devenir

3 El concepto de la "mónada psíquica" lo tomo de Castoriadis (2013) junto con otras obras del mismo autor. Sugerimos leer el capítulo 6 "La institución histórico social: el individuo y la cosa", en espe-

que es la vida, vida en cuyo transitar vamos siempre autoaprendiendo y cambiando, pasando de un dado a un dándose, de un antes a un después en nuestro estar siendo diferente en donde dejamos de ser como éramos y pasamos a ser otros/as haciéndonos otros/as, autoalterándonos de manera más o menos consciente —parcial y fragmentariamente— en lo personal y lo colectivo. En esos contextos y circunstancias de autoalteración y autotransformación —ritualizada o no, colectiva y personal— se presenta una coyuntura que posibilita una especie de epifanía que devela, es decir, retira de manera fugaz y circunstancial el velo. La autotransformación de manera fragmentaria y provisional[4] permite identificar y elucidar el velo de la clausura que tiene su referente en la mónada psíquica del nacimiento de cada uno como criatura.

Ese velo y esa ceguera están enraizadas en el anhelo constante y nunca alcanzado del retorno a la mónada psíquica del nacimiento que es un momento en donde se conjunta la creencia en la omnipotencia y la libertad absoluta de la psique. Por un lado, el anhelo de la omnipotencia de la mónada en la persona ya socializada se proyecta, o es proyectada, como transferencia en la protección que ofrecen las instituciones manipulativas de Estado en la sociedad heterónoma, al costo de subordinar y aceptar ser subordinados sin límites. Por el otro lado, la nostalgia del estado originario con el anhelo de la plena libertad en el sujeto socializado también se proyecta o es proyectada en el deseo de la supuesta libertad. El punto está en el establecimiento de los límites. En un caso, los límites los impone el Estado con normas de instituciones autonomizadas de la sociedad.[5] En el otro caso, la posibilidad de instituirse en el hacer con libertad no consiste en hacer lo que sea, sino en la capacidad de decidir y establecer los propios límites y normas, como señala Castoriadis (2013). En ese rango de posibilidades, en una polaridad no absoluta sino tendencial,[6] los cambios y transformaciones del campesinado del altiplano se sitúan en el abanico entre la seguridad de someter a otras/os sometiéndose (proyectivamente a las instituciones manipulativas del Estado-gobierno-partido) y, por el otro lado, en la incertidumbre de la libertad con autonomía. En el caso de la omnipotencia, el sujeto realiza la transferencia al

cífico el apartado "La ruptura de la mónada y la fase triádica" (pp. 429-528).

4 Resulta fragmentaria y provisional (ver notas 1 y 2) porque en el hacer de la autoalteración que devela aparece otro velo por ser develado.

5 En el sentido de la enajenación de las instituciones respecto a la sociedad que las creó.

6 Lo fragmentario y provisional mencionado en las notas 1, 2 y 3, referido a ser un proceso inacabado asimismo corresponde para cada tendencia: tanto para la omnipotencia como para la libertad, las cuales muchas veces se confunden y entremezclan magmáticamente en el sujeto.

déspota (que manda mandando)[7] mediante el cual oculta y niega su capacidad creativa y se reduce a la obediencia sin cuestionar. En el caso de la libertad, requiere y parte de la desobediencia a las directrices heterónomas (interiorizadas y externas) de las instituciones manipulativas del Estado y de lo establecido para hacer el instituyente de sus propias normas que podrá romper en su momento cuando así lo considere. Desobediencia que deja de creer, cuestiona y reemplaza lo instituido por el establecimiento directo y explícito de las normas por sí mismos (mandar obedeciendo)[8] para, en su instituyente, crear y transformar sus instituciones.

Como señalé en párrafos anteriores, la bifurcación antinómica de la psique y el colectivo se encuentra entre el sometimiento arrogante equivalente al fascismo y la convivialidad autónoma territorializada; desde la obediencia ciega que elude responsabilidad a la desobediencia crítica responsable; desde la alienación de las instituciones instituidas y autonomizadas hasta el instituyente convivial autónomo territorializado; desde la certidumbre cristalizada en la clausura heterónoma hasta el devenir incierto de la autonomía.

En la psique, la tendencia, posibilidad y potencialidad de transformación estarán magmáticamente imbricados en el imaginario radical, y para lo social y colectivo en las significaciones imaginarias. Significaciones imaginarias encarnadas en las instituciones del momento, referentes de representación, afecto y sentido para el modo de socializar a la psique; creencias que fueron transmitidas por los padres-madres y ancestros en tanto otras/os que definieron el respectivo Yo social de cada sujeto. Ese Yo que dialogará (entre la aceptación sumisa y la resistencia) a lo largo de su vida con su respectiva psique que le interpelará en ese mismo trayecto hasta su muerte. Precisamente será en esos nacimientos y esas muertes parciales con el respectivo reconocimiento de su propio origen y mortalidad (que según cada quién, será percibido significativamente u ocultado represivamente, en cada etapa de vida ritualizada o no, consciente o no, como es el paso a la adolescencia, menstruación, al ser adulto, al matrimonio... a la orfandad y a los mismos duelos correspondientes del estar dejando de ser), como condición de posibilidad para la autocreación y autoalteración, en

7 Esta lógica incluye a la denominada representativa que por medio de elecciones se autoriza una oligarquía de "expertos políticos" que de modo heterónomo deciden al margen y en lugar de la mayoría.

8 En esto constituye la "democracia radical" (distinta a la representativa) con la participación directa, activa, colectiva, consciente y explícita en la política en donde de manera escuchante, dejándose impactar, se elucidan y deliberan las decisiones de lo público.

donde podrá visualizar de manera efímera fragmentaria y provisional ese potencial de convivialidad, territorialidad y autonomía posibles en cada momento coyuntural de su vida. Como podemos inferir, este momento de indefinición e incertidumbre se parece, se asemeja y recuerda uno más de esos momentos de muerte-vida en la que se transforma y se es transformado o no hacia la convivialidad, territorialidad y la autonomía como posibles.

Una y otra tendencia antagónicas se diferencian en la dirección y sentido: una es dirigida de arriba hacia abajo, desde la lógica de las instituciones manipulativas del Estado-mercado-consumo, con sus expertos profesionalizados quienes supuestamente saben "científicamente" cómo hacerlo; y la otra, desde abajo, la plantean en las asambleas comunitarias de las y los campesinos que deciden, conjunta y colectivamente, lo posible y necesario por hacer de manera convivial, territorializada y autónoma en cada momento, contexto y circunstancia. La primera se apoya en la atomización individualista con la escolarización profesionalizante, la actual tecnología digital y la propaganda que usan las autonomizadas instituciones manipulativas de los Estados en las megaciudades, asépticas, plastificadas y cibernéticas; y la segunda, en la palabra y la escucha (del mutuo impacto) en los encuentros y reuniones que florece en la relación mesurada, abierta, creativa y dialógica en la convivialidad enraizada con la territorialidad de los/as campesinas e indígenas. Una se sustenta y promueve la continuidad y repetición autonomizada de las instituciones manipulativas del Estado capitalista o capitalismo burocrático del consumo y el confort que metamorfosea la burocracia capitalista de las grandes corporaciones trasnacionales; y la otra, en el resurgimiento autotransformativo de las asambleas de mujeres, las organizaciones campesinas y las sociedades indígenas autónomas en su relación convivial territorializada por la defensa de sus cuerpos, haceres y tierras. Consideramos a la convivialidad territorializada y la autonomía como raíz para la existencia, defensa y posibilidad de crear localidades en resistencia, distintas y opuestas a las instituciones manipulativas del Estado, incluyendo al capitalismo consumista digital postpandemia que se nos avecina.

La amenaza sanitaria mundial actual que inició a finales del 2019 consiste en un sistema de disciplinamiento social impuesto por medio de una amplia gama de dispositivos de fuerza que engloban la militarización para el control, bajo la coartada de la seguridad y sanidad sociales, con mecanismos de vigilancia de alta tecnología, en donde el gran reseteo de la presunta "nueva normalidad" es parte de la estrategia de la plutocracia para anticipadamente contener posibles formas de resistencia y de desobediencia. Los cuales, a criterios de los gobernantes y empresarios, podrían desen-

cadenar disturbios sociales y levantamientos populares como los que han sido provocados y hemos observado en Chile y Colombia. Asimismo, el miedo por la pandemia difundido intencionalmente por los medios masivos ha contribuido en reproducir y ampliar el aislamiento que, a su vez, contribuye al control por el dinero y el Estado.

Una señal visible de resistencia latente es la reacción de la gente frente a los hospitales, un rechazo a acudir a los nosocomios porque son de muerte (casi segura); subrepticiamente se presenta una emergencia múltiple, diversa, espontánea y popular de una curación propia con base en plantas o animales, como el zorrillo, en el contexto de una comida también propia.

Considero que para autoalterarse hacia su autonomía, los colectivos campesinos del altiplano requieren el desarrollo y ejercicio del autoaprendizaje de su convivialidad territorializada que les posibilite hacer visible, develar y dejar de creer en las posibles transferencias con las instituciones manipulativas existentes. Consiste en generar un proceso en que, recíproca y simultáneamente, se van haciendo responsables de su autolimitación y autonomía para desarrollar y ejercer su capacidad de convivialidad territorializada. Esto es, que de manera congruente desarrollen: convivialidad con convivialidad, territorialidad con territorialidad y autonomía con autonomía en el devenir del autoaprendizaje.

Desde mi implicación en el contexto heterónomo pandémico y digitalizante que he aludido en este apartado, la propuesta como proyecto que me planteo por hacer de la convivialidad territorializada en las y los campesinos del altiplano consiste en acompañar y aprender el autoaprendizaje autoaprendiendo, en el estudio, la reflexión y las iniciativas de personas, grupos, colectivos, comunidades y movimientos sociales, bajo condiciones de libertad, autonomía, convivialidad y territorialidad. Dicho en otras palabras, en este momento considero importante y necesario estar atento y escuchante, hacer-haciendo territorialidad, convivialidad y autonomía corresponsable y conjuntamente con las familias que nos acogen.

Autoaprendizaje, autoalteración y desobediencia ante la escolarización como consumo

De manera entremezclada, distante y escéptica, con toda la historia que les precede, familias del altiplano potosino en alguna parte siguen sin creer plenamente en las significaciones, valores y sentidos que prevalecen en las instituciones manipulativas del Estado y el capital. Por su cuenta construyen, transforman y resignifican sus

normas, valores y sentidos formulados por ellos mismos en familia durante los momentos de sus encuentros en la comida o en las áreas comunes del ejido. Lo hacen en la duda y sustentados con sus referentes empíricos experimentados. ¿Cómo se entrelazan con los demás, cómo resuelven sus diferencias entre todas y todos? ¿Lo hacen en una relación respetuosa, escuchante y equilibrada del nosotros y con el territorio en el cual viven de manera responsable y con conciencia? ¿Lo dicen y lo expresan? O simplemente lo viven en su generosidad cotidiana. O por el contrario, ¿se integran a la inercia con la lógica y dinámica del sistema dominante de la conveniencia consumista del dinero y la incuestionable obediencia? Las respuestas las dan en una diversidad en donde ciertamente la frontera no es nítida como la rebanada del queso con un cuchillo, pero las tendencias se notan, se infieren y, sobre todo, se fabrican, cuando somos convidados a sentarnos a la mesa, en la calle o en la asamblea y conversamos en la comida que nos comparten.

Aprender el autoaprendizaje convivial territorializado en la escucha permite ser impactados hacia la autotransformación que significa aprender a morir. Consiste en dejar de ser lo que somos con lucidez y deliberación para decidir lo necesario por ser y por hacer, en asumir el sentido de la muerte para defender la vida, en rehacernos en la escucha con la tierra y con los otros que se hacen nosotros/as en la convivialidad. En la convivialidad y territorialidad emerge la apertura de no dejarse dominar ni someter por el miedo sino enfrentar las pandemias o lo que amenaza con precaución convivial y territorializada.

Reconocemos que para la gente campesina y pastora que vive en el ejido situado en el desierto chihuahuense la situación no es homogénea, hay desigualdades y diferencias entre unas y otras familias, unas tienen mucho ganado, otras pastan sus chivas y borregas, otras se proveen sólo de la caza y con sus tierras de temporal con elevada siniestralidad agrícola. Cada familia vive en condiciones diversas en circunstancias predominantemente dispersas. Sin embargo, se igualan en el vaciamiento con la emigración incitada por los gobiernos a partir de la contra reforma agraria neoliberal de 1992. Esa desertificación de gente y vida es algo inducido por el despojo provocado con las iniciativas de las instituciones manipulativas del Estado y los megaproyectos existentes y enfocados para el consumo de esas megalópolis que aludimos y de las cuales algunos/as de nosotros procedemos. Ese vaciamiento histórico es uno de los sentidos originales de la palabra desierto: donde no hay nada ni nadie... (pareciera que existe para que lo posean los omnipotentes señores del dinero) pero ese nadie puede llegar a defender su territorialidad de la nada.

En varias familias del ejido del altiplano percibimos señales de franco debilitamiento del proceso de convivialidad y territorialidad mediante la obediencia y sometimiento al dominio, control y conducción en las reuniones convocadas por la burocracia de la institución manipulativa de la Procuraduría Agraria. No obstante lo anterior, por otro lado, persiste en su resistencia y defensa territorial un pequeño grupo de familias en ese contexto política y económicamente adverso. Esas familias trabajan en y con la tierra y defendieron su territorialidad en una tierra recuperada que les permitió establecer una relación y significación fundamental como resistencia convivial contra las externas y heterónomas instituciones manipulativas. Esa territorialidad y las resistencias conviviales fueron atacadas, contrarrestadas y debilitadas sistemáticamente con la obediencia procurada de las instituciones manipulativas, fuera por medio de amenazas, promesas o regalos. Esas pocas familias persistieron, mientras muchas otras aceptaron someterse por miedo o conveniencia a la obediencia impuesta. La educación oficial, como institución manipulativa, de manera significativa fue obstáculo persistente y eficaz para impedir, bloquear, subordinar y someter el proceso de organización convivial comunitaria en contra de la presencia de ese pequeño grupo de familias en la tierra recuperada. Esa educación (incluida la de la salud) —considerada como derecho (a petición de las familias) y como obligación del Estado el otorgarla— contribuyó a incentivar el trastrocamiento de referente cultural convivial campesino en los jóvenes para adoptar el "sueño" urbano-norteamericano hacia la emigración y el abandono de la tierra y la territorialidad.

La educación instituida es o pretende ser un proceso de sometimiento obligado; presentada como oportunidad para fomentar el consumo del conocimiento o el conocimiento como consumo y como mercancía que subordina a toda la sociedad con los que podemos denominar "capitalistas del conocimiento". Las y los educadores (¿Qué tanto lo pretendemos ser también nosotros/as?) son los expertos que centralizan el proceso de conocimiento desde el sistema dominante y para la repetición de las instituciones manipulativas del Estado y el capital. La educación como consumo aparece como un vacío y como algo que falta y que se requiere llenar. Es como una pretendida obligación de los padres-madres para sus hijos e hijas que, históricamente, de ser una imposición del Estado se ha convertido en la demanda de un derecho. El considerado derecho ahora es solicitado por las mismas familias campesinas a las instituciones manipulativas del gobierno. Mientras la gente del campo se considera excluida, pretende y procura formar parte de y tener acceso a ese consumo privilegiado que ofrecen las instituciones manipulativas del gobierno o privadas. Demandan ese consumo aunque a veces les resulta ajeno, adverso e inútil y hasta caro si es priva-

do. Sin embargo, al mismo tiempo intuyen que los somete a todas y todos y les frustra cuando no sirve para nada y los hijos que estudiaron en universidades privadas que no encuentran trabajo, regresan a colaborar en el campo con sus padres-madres en las actividades que han aprendido en casa. Esa educación como consumo se parece a la adicción de una droga que, aunque genera dependencia y hace daño, se considera vital. Esa forma de educación escolarizada, obligada, requerida y deseada se opone y obstaculiza las resistencias logradas en el hacer comunitario de la territorialidad y el autoaprendizaje convivial del conocimiento colectivo (incluyendo el de la salud) que son desvalorados ante la sapiencia erudita de los maestros profesionalizados. A diferencia de lo que sucede con los hospitales, la educación aún no es vista de igual manera como si fuera de muerte, porque pareciera que no mata (por lo menos no tan rápidamente). Pero esa escolarización vertical con la obediencia que enseña e impone mata el corazón, el espíritu, la convivialidad, la territorialidad, lo común como sentido y el autoaprendizaje que desvalora y niega.

En atención a lo anterior, considero que para el campo y, en específico, para el altiplano, hace falta conocer, valorar, incentivar y posibilitar el autoaprendizaje propio y colectivo. Ese aprender el autoaprendizaje autoaprendiendo es algo aún por hacer, un tema que no tengo las condiciones para plantear en este escrito. Ese autoaprendizaje que realiza la emergente generación le integrará críticamente a la comunidad en ese encuentro escuchante con la compartición de las experiencias, modos y habilidades de la generación precedente ya socializada. Resulta ser una transmisión que ya de por sí existe, y al mismo tiempo es algo por hacer y seguir haciendo. El autoaprendizaje consiste en la compartición de las/os pastores más experimentados a las niñas, niños y jóvenes interesados por la actividad y la comunidad. Lo primero que se requiere es resignificar el autoaprendizaje, la convivialidad, la territorialidad y la autonomía consistentes en que cada niña, niño, joven y adulto aprenda lo que quiere aprender para sí mismo y por sí mismo y compartirlo colectivamente.

El autoaprendizaje implica una ruptura y autoalteración constante que posibilita y se sustenta en la convivialidad, territorialidad y autonomía individual y colectiva que conforma un nosotros libremente adoptado por aquellos/as que deciden formar y conformar parte de la colectividad convivial, autónoma y territorial. Asimismo, simultáneamente es otorgada por las y los que comparten a la generación entrante la colectividad convivial, territorial y autónoma que han sido capaces de crear, desarrollar y transformar históricamente.

El autoaprendizaje implica conocer y respetar las leyes de la naturaleza so pena de enfermedad o muerte y asimismo las normas acordadas en y por el colectivo en las

cuales se integran a participar, que pueden criticar y transformar en corresponsabilidad con las demás generaciones. El autoaprendizaje consiste en fabricarse a sí mismo convivial y territorial, en donde por conciencia se abre la posibilidad para desobedecer con lo que no estén conformes de lo instituido en tanto tal.

Desobediencia es a la que alude Esteva (2020a): "Por estricta supervivencia, debemos desobedecer. No hay otro remedio (...). Necesitamos desobedecer, antes de que sea demasiado tarde". Debemos hacerlo por la libertad, porque sólo desobedeciendo podemos reinventarnos o al reinventarnos autoalterándonos desobedecemos necesariamente lo dado, ahí radica la desobediencia. Actuar en consecuencia frente a la realidad del ahora que nos desafía consiste en desobedecer transformándonos. En esa definición nos encontramos entre la desobediencia (en autonomía y autolimitación) respecto a la obediencia que somete. La alternativa para la vida y la libertad radica en la desobediencia a lo instituido. En esa disyuntiva, Esteva (2020b) invita a desobedecer el modo de vida que se nos ha impuesto... y desmantelar el patrón de vida que destruye la territorialidad, genera las llamadas pandemias y desgarra el tejido social. En esa desobediencia y autoaprendizaje "recuperaremos saberes subyugados y descalificados, que hoy demuestran su inmensa utilidad. Aprenderemos de los pueblos originarios, que han sabido conservar y proteger sabiduría de miles de años". El autoaprendizaje consiste en autoalterarse o transformarse a sí mismo, sólo posible en el saber escuchar, como lo afirma Esteva (2020c) citando al comandante Tacho: "dialogar no es simplemente oír al otro, a la otra, sino estar dispuesto a ser transformado por la otra, el otro".

De manera ilustrativa sobre la antinomia a la que nos hemos estado refiriendo en relación al autoaprendizaje, la desobediencia a lo instituido y la autoalteridad en la convivialidad territorializada respecto a la obediencia a las instituciones manipulativas, queremos referirla de manera general en el acontecimiento de la recuperación de tierras de un ejido del Altiplano potosino hace un lustro. Como lo mencionamos, la tendencia convivial fue representada por un pequeño grupo de familias que recuperaron la tierra y defendieron su territorialidad; de manera paralela, se presentó la reacción antagónica del sometimiento de las otras familias a la heteronomía tanto con la burocracia profesionalizada del Estado como de la organización clientelar de Antorcha Campesina. Como ejemplo de la fractura del ejido del altiplano anteriormente aludida, narraremos el desempeño diferenciado solamente de un par de hermanos del ejido que, representativa y paradójicamente, se corresponden con las dos tendencias que hemos mencionado. Cada uno de ellos está respectivamente ubicado en cada una de las dos tendencias (la obediente

sometida y la desobediente convivial) usaremos como seudónimos los nombres de hermanos míticos: Caín y Abel.[9]

El mayor de ellos, Caín, era considerado envidioso en el ejido, según comentó una vecina, "ellos sí tienen maíz pero aunque uno les pida no comparten". En contraparte, Abel, el menor, cuando mató un puerco travieso que les había hecho destrozos y porque sus hijas tenían antojo, las carnitas las compartió con los vecinos. Los dos hermanos se siguieron diferenciando más adelante en el tiempo, en el contexto de la recuperación y posesión de las tierras. El mayor, Caín, se alió con los antorchistas para obtener privilegios, poder y contactos para posicionarse con las instituciones manipulativas burocráticas. Convenido con esas instituciones, influyeron en el ejido, hicieron contrapeso, debilitaron y aislaron al pequeño grupo que permanecía en la posesión de la tierra recuperada, en el cual participaba su hermano Abel. Mientras tanto, Abel, solidario y participante comprometido con ese pequeño grupo, se mantuvo en la posesión de las tierras, experimentando y recreando instituyentes conviviales, defendiendo la territorialidad, el amor a la tierra y a la justicia con autolimitación que circunstancialmente propició ese pequeño grupo de ejidatarios. Es decir, Abel aprendió el autoaprendizaje de la convivialidad creando la convivialidad, haciéndola y viviéndola en la posesión de las tierras recuperadas. En ese momento, Abel y esos pocos se mantuvieron desobedientes a las instituciones manipulativas burocráticas del gobierno. Desobedecieron por sí mismos, circunscritos a sus propias normas, sin hacer caso ni depender de las autoridades instituidas e incluso en su contra. En ese autoaprendizaje, al margen y ajenos a las instituciones burocráticas, hicieron así poco a poco conjunta y convivialmente sus propias normas y forma de gobierno. Por el otro lado, Caín permaneció adherido y dependiente a las directrices del grupo clientelar de Antorcha Campesina, bajo las decisiones de una minoría exógena y oligárquica de la organización, el partido, el gobierno y las instituciones burocráticas. En el caso de Abel, podemos ver el ejemplo de alguien que en el autoaprendizaje individual y colectivo fue capaz de hacerse y transformarse a sí mismo y que junto con otros, escuchando, fue capaz de iniciar el instituyente convivial en el que colectivamente se autoalteraban a sí mismos. Entre ese pequeño grupo defendían lo colectivo de la tierra y se oponían a la parcelación que incitaba la burocracia agraria. No obstante, Caín y los/as otros obedientes —que en ese momento fueron

9 Establecimos los seudónimos por encontrar una cierta significación y coincidencia con el antagonismo bíblico entre Caín y Abel.

mayoría, fueron transformados e influidos por las dádivas de Antorcha Campesina y los gobiernos municipal y estatal— decidieron seguir sometidos en la obediencia a esa externa minoría dirigente instituida.

El caso pudo y puede llegar a ser diferente con una más profunda y mayor adhesión de más ejidatarios en convivialidad en lugar de las instituciones manipulativas. Es posible que, junto con Abel y el pequeño grupo, se propicie el contagio con otras familias y que poco a poco se constituyan en mayoría. Esa posibilidad está por hacerse. Pueden y podemos hacerlo aprendiendo el autoaprendizaje autoaprendiendo y autoalterándonos en ese nosotros convivial en que dejemos de creer en las instituciones burocráticas (que Illich, junto con las capitalistas, denomina manipulativas). Algo así como una epidemia de la convivialidad. En ese germen y proceso colectivamente se pudo y se puede definir la manera para dialogar, dejándonos impactar por las/os otros en la escucha. En la convivialidad, a los orientados por la conveniencia y la obediencia ciega los podremos tratar a semejanza de lo que nos comparte Rengifo (2020): como los quichuas hicieron con el gusano de la papa que nació el mismo día. No hay que hacerle la guerra a los gusanos (de la obediencia-sometimiento) sino hacerle su chacra aparte y a su gusto, y ahí tengan que comer en su propio espacio con un dialogo y respeto mutuo en la desobediencia en la que radica la autonomía. Consideramos que es posible establecer el predominio de la convivialidad capaz de escuchar a los que persisten en ser sometidos por la conveniencia depredadora (como el gusano de la papa) que posiblemente de manera parcial, fragmentaria y potencialmente algo tienen y comparten lo común como sentido, la convivialidad y territorialidad.

Lo por hacer

El autoaprendizaje en la convivialidad y territorialidad consiste en dejar de estar viendo hacia arriba y ver al nosotros/as que se fabrica de modo horizontal desde abajo con los abajos. En ese encuentro se puede inventar otra manera de vivir fuera del consumo del dinero y la obediencia, se pueden tener otras experiencias de vida cotidiana, desobedientes, formas más gozosas, alegres y creativas de amar, de jugar, de comer, de vivir, de disfrutar la familia, los vecinos y la comunidad y sobre todo de fabricar la propia vida y la comunidad por sí mismas.

Asumiendo lo que somos y nuestra historia, más o menos urbana y pavimentada con la educación profesionalizante, el aprender el autoaprendizaje autoaprendiendo en el ejercicio de nuestra convivialidad y territorialidad es y puede ser un constante

sentido por lo común en la escucha y encuentro con los abajos campesinos del altiplano. Podemos ejercer la convivialidad territorializada en tanto práctica de nuestra dignidad. Necesitaremos identificar el germen de la convivialidad que establezca las resistencias en sus manifestaciones visibles y ahí, conformados como un nosotros, territorializar nuestras luchas en la lucha por nuestros territorios. El nosotros lo fabricamos haciendo las cosas juntos, es un hacer que nos hace ser lo que somos en la convivialidad. Entonces, el nosotros, la convivialidad, la territorialidad, lo común como sentido y el hacernos autónomas y libres se congregan. Lo anterior nos implica e impele a estar atentos y escuchantes para dejarnos impactar por las familias y la localidad, conformar un nosotras, desde abajo, desobedecer, dejar de creer y distanciarnos de las instituciones manipulativas del gobierno, los partidos y el dinero, que pretenden hacer las cosas desde arriba. Se trata pues, de sembrar un nosotras (por hacerse) en lo común como sentido. Un "nosotros" que tiene que ver con la otra política, esa vida política en la que florece la amistad, esa amistad convivial que es donde inicia la vida política. Esa política otra que consiste en el autoaprendizaje de reconocernos y asumirnos como creadores y transformadores corresponsables de nosotros/as, de nuestras comunidades y sociedades con autonomía.

Requerimos escuchar, dejarnos impactar, aprender a autoaprender autoaprendiendo, autoalterarnos y potencializar la convivialidad y la territoralidad con las familias, en el surgimiento de asambleas para la relación equilibrada, convivial con los otros colectivos, la tierra y la naturaleza. En esas condiciones y contextos, la libertad y el sentido por lo común, entonces, serán posibles en la desobediencia a lo instituido por los de arriba. Se trata de iniciar a vivir nuestra realidad ahora, como la queremos vivir, sin atenernos a lo que se impone desde fuera ni a esperar a que nos den permiso, desobedeciendo, pero autolimitándonos en y por lo común como sentido.

En vez de seguir hundiéndonos en el régimen ferozmente autoritario de la sociedad de control que nos confina y aísla, necesitamos escucharnos recíprocamente. Escuchar y dejarnos impactar por los demás, por la convivialidad y territorialidad de las y los campesinos, antes de que sea demasiado tarde, cuando aún podemos alimentar esperanzas y realizar las rupturas y transformaciones necesarias. El desobedecer consiste en aprender a organizarnos organizándonos, nosotros con las y los jóvenes y ellos con nosotras/os, dejándonos trastocar en y por la escucha recíproca.

Referencias

Castoriadis, C.
(2013) *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets.
Esteva, G.
(2 de noviembre 2020a) Tiempo de desobediencia. *La Jornada* https://www.jornada.com.mx/2020/11/02/opinion/021a1pol
Esteva, G.
(16 de noviembre de 2020b) Comunalizarnos. *La Jornada* https://www.jornada.com.mx/2020/11/16/opinion/023a1pol
Esteva, G.
(30 de noviembre de 2020c) Tiempo de ruptura. *La Jornada* https://www.jornada.com.mx/2020/11/30/opinion/026a2pol
Illich, I.
(s/f) *La sociedad desescolarizada*. El Reboso
Illich, I.
(2006) *Obras Reunidas* I. FCE
Rengifo G.
(20 de abril 2020) *Comunidades andino-amazónicas. Visiones culturales en tiempos de plagas*. Proyecto Regional Andino Perú-Bolivia. https://pratec.org/pra/blog/2020/04/20/editorial-comunidades-andino-amazonicas-visiones-culturales-en-tiempos-de-plagas/

COSMOPOLÍTICA OTOMÍ: LOS "AIRES NEFASTOS", LOS "DIABLOS" Y EL COVID-19

Iván Pérez Téllez
ENAH-INAH
ivan.perez.tellez@gmail.com

RESUMEN

Este artículo aborda la visión otomí sobre el COVID-19; lo hace por medio de una serie de pinturas que don Alfonso Margarito García Téllez elaboró en el contexto de la pandemia. Don Alfonso recurre así a la práctica ya ensayada en sus libros, elaborados en papel amate a manera de códices, donde explica a la población no indígena algunos aspectos de la cosmología otomí. Sus pinturas son claramente un ejercicio de traducción, en ellas es posible entrever ese ejercicio cosmopolítico que realizan los otomíes para mantener separados las dos mitades del mundo: el mundo de Cristo-Sol y el del Diablo. La pandemia de COVID-19 sería así otra expresión de esta lucha cósmica dualista. Asimismo, este texto fue posible mediante distintas estrategias de investigación, desde llamadas telefónicas, las transmisiones en vivo de Facebook, entrevistas, y las pinturas elaboradas y explicadas directamente por García Téllez.

PALABRAS CLAVE

COSMOPOLÍTICA, CHAMANISMO, CULTURA OTOMÍ, COVID-19

ABSTRACT

This paper addresses the Otomi view on COVID-19; it does so through a series of paintings that Alfonso Margarito García Téllez made in the context of the pandemic. Alfonso is a shaman who resorts to the practice already rehearsed in his books, made on amate paper in the manner of codices, where he explains some aspects of Otomi cosmology to non-indigenous people. His paintings are clearly an exercise in translation, in them it is possible to glimpse that cosmopolitical exercise that Otomi people constantly perform to keep the two halves of the world separate: the world of *Cristo-Sol* (Christ-Sun) and that of *El Diablo* or the Devil. The COVID-19 pandemic beco-

mes thus another expression of this dualistic cosmic struggle. Additionally, this text was possible by using different research strategies, from phone calls, Facebook Live chats, interviews, and paintings made and explained directly by García Téllez.

KEY WORDS
COSMOPOLITICS, SHAMANISM, OTOMI CULTURE, COVID-19

Al inicio de la pandemia, hace poco más de un año, sostuve algunas conversaciones telefónicas con don Alfonso Margarito García Téllez, un connotado chamán otomí originario de San Pablito, acerca del COVID-19 (Pérez Téllez, 2020). Él es un hombre octogenario que vive de su labor terapéutica, ritual, y artesanal. Con cierta frecuencia, don Alfonso acude a la Ciudad de México a comercializar sus distintos trabajos elaborados en papel amate: pinturas, recortes, así como libros de su autoría que elabora a manera de códices (Déléage, 2018). De un tiempo acá, cuando viaja a la ciudad me contacta para que lo hospede o lo acompañe a algún sitio.

En el mes de abril de 2020, don Alfonso me llamó para lo que pensé sería una visita con fines comerciales. Sin embargo, debido al confinamiento impuesto por el COVID-19, le dije que no lo podría ver hasta que todo esto terminara —todavía no sabíamos que iba durar tanto tiempo. Señalé que cuando esto pasara lo iría a visitar a su casa en San Pablito, como ocurre cada vez que voy al municipio de Pahuatlán, Puebla. Al menor pretexto, sin embargo, don Alfonso comenzó a hablar sobre el COVID-19. Básicamente me dijo que no tuviera miedo, que todo el asunto de la pandemia no era verdad; aseguró que era un "invento" del gobierno pues, como ocurre desde la visión otomí, la enfermedad está siempre al acecho (Galinier, 1990; Gallardo, 2012); y, en esta ocasión, no eran más que los muertos en desgracia —los "aires nefastos"— los que andaban desatados enfermando (Galinier, 2016, p. 37) y no ese presumible virus (Pérez Téllez, 2021). De contraer esa enfermedad, aseguraba don Alfonso, bastaba con tomar algunas hierbas medicinales que él conocía para combatirla y salir bien librado (sobre el uso de plantas para el tratamiento del COVID-19, véase Sirén et al., 2021). En todo caso, me hizo ver don Alfonso, la forma más eficiente de paliar la enfermedad no era precisamente mediante el consumo de medicinas sino por medio de una "barrida", así como participando de la vida ritual, del "Costumbre" (véase Gallardo, 2012, p. 47).

La elocuencia de lo que me había dicho don Alfonso la pude presenciar algunas semanas después. Por medio de una trasmisión en vivo de Facebook, conseguí presenciar el ritual de 3 de mayo que los otomíes de San Pablito realizan en el cerro tutelar de la comunidad. Los otomíes, como sucede cada año, aun con pandemia, subieron al cerro sagrado a realizar "Costumbre". Según se podía apreciar en el video, los participantes no guardaban distancia entre sí y el evento ritual congregaba a decenas de personas. Para ese momento parecía no haber infectados ni defunciones producto del COVID-19 en San Pablito ni en la cabecera municipal. Es decir, los otomíes no habían visto de manera contundente los efectos del virus o de los "aires nefastos". Podría decirse que, de algún modo, para entonces los chamanes habían hecho lo correcto y habían conseguido crear un cerco a la enfermedad. Así, además de ofrendar a la cruz del cerro, se ofrendó a los aires patógenos, agentes principales de la enfermedad (Galinier, 1990, p. 219). En ese entonces, más que elucubrar sobre la pandemia, los otomíes echaron a andar de manera pragmática la maquinaria ritual para repeler la pandemia, es decir para frenar a los "aires nefastos" y mantenerlos a raya. Después de esas llamadas al inicio de la pandemia, don Alfonso y yo tuvimos poco contacto.

La "gran mentira" y el virus del COVID-19

En octubre de 2020 don Alfonso finalmente vino a la Ciudad de México, trajo a vender, como siempre, algunas de sus artesanías. Por la noche charlamos sobre el tema inevitable de la pandemia, él se mantenía escéptico —aunque traía cubrebocas— pero ahora decía que la pandemia era una "gran mentira" de los doctores; para este momento él ya había pensado una hipótesis más elaborada en la cual incorporaba cierta información que circulaba en los medios masivos de comunicación. Don Alfonso me relató:

> Esa enfermedad, o esa mentira, llegó a México. Es muy enorme esa mentira porque engañaron a todas las gentes, a todos los países. Donde empezó, en los países japoneses, chinos, ellos todo pueden [hacer], como no creen en Dios, creen en los animales salvajes; son sus dioses los elefantes, los tigres son sus dioses. Entonces también los Diablos se pueden presentar con ellos, con los reyes. Por eso un día trató los Diablos con los reyes japoneses, que por motivo de que los sacerdotes no trabajan, nada más están esperando el dinero sin trabajar. Dicen los reyes que les daban envidia los sacerdotes. Por eso estudiaban cómo se puede fregar a los sacerdotes, pero no nada más los sacerdotes sino que también a

> Dios. Por eso los reyes de allá no creen en Dios. Lo que sabe Dios, todo lo saben aquellos, dijeron. Pero no es cierto. Por eso cuando hablaba el Presidente del Infierno, [que] se llama Lucifer, le habló y [lo] mandó a todos los países para que coman carnes. Entonces por eso llegó a México una mentira enorme, entonces engañaron a las gentes. Dijo que era una enfermedad que se llama "Cororín", pero no se dice "Cororín", se dice: Ángeles de los Infiernos. Para saber, en México, en español se [les] dice: Ángeles [del Infierno].
>
> Entonces les encantó que los mandaran que se coman a la gente, que coman carne. El Juez también se vino con Lucifer, dos hombres y una mujer. Esos son los que son mentira. Por eso dicen los Ángeles del Infierno que [ellos] no son los asesinos, nada más están comiendo lo que les están dando los doctores. Los doctores son los asesinos. Porque dijeron que ya está la enfermedad "Cororín" y no es cierto. Se hacen vacunas, se inyectaba a la gente pero es para morir; entonces al "Cororín" le da gusto que coman carne los Diablos.
>
> Entonces en todos entró la mentira, en la cabeza de la gente. Hasta los sacerdotes, que tienen la Biblia en su mano cuando en la misa hablan de Cristo. El Cristo de nosotros ya sabemos que es el más fuerte de todo el mundo, pero ya se bajó su poder de Cristo porque la mentira entró en la cabeza de los sacerdotes. Y no es cierto, no debe de ser así, deben ponerse fuertes, como dijo Dios. Pero a Dios le dejaban [los sacerdotes], le agarraba el chisme, le tapaba la boca, y no deben de tapar la boca.
>
> Nosotros tenemos que morir, como murió el Cristo, también nosotros morimos pero ya cuando dijo la orden, orden de Dios, [entonces] vamos a morir. Pero no por la mentira es que vamos a morir, no por los chismes. Toda la gente que están engañando se tapan la boca en todos los países. Pero no es cierto, nada más se pusieron así para engañarlos (Alfonso Margarito García Téllez, comunicación personal, 10 de octubre de 2020).

Sin un contexto cosmológico, sin las coordenadas en las que se sitúa don Alfonso, la narración se vuelve ininteligible, incluso disparatada. ¿En qué está pensando el chamán?, ¿qué nos quiere decir? Entendemos que el chamán está describiendo una suerte de conspiración a nivel global, producto de la envidia que los monarcas asiáticos sienten hacia los sacerdotes católicos debido a que no trabajan y reciben dinero. No obstante, señala que a quien quieren "debilitar" es a Dios. En la cosmología otomí existe una relación intrínseca entre Jesucristo y el Sol, de ahí que frecuentemente se hable de Cristo-Sol como una sola persona (Galinier, 1990, pp. 528-529). Además, el advenimiento de Cristo-Sol creó la era de los seres humanos, es decir el tiempo de los otomíes (Lazcarro, 2011).

Cosmológicamente hablando, los otomíes escinden el mundo en dos mitades que posibilitan la vida humana (Galinier, 1990). Así, el mundo está dividido en dos polos complementarios; la parte de arriba pertenece a Cristo-Sol y es ordenada, diur-

na, masculina y seca, y otra más pertenece al Diablo o *Zithû*, donde el caos, la noche, lo femenino y lo húmedo son las coordenadas que la definen. El cuerpo humano está dividido también de este modo: a la parte superior la caracteriza el pensamiento y, a la parte de abajo del ombligo la define la pulsión sexual. En principio, es en esta clave que don Alfonso nos narra esta gran pandemia. Así pues, un conflicto de por sí cósmico —la lucha entre las dos mitades opuestas del mundo— reveló una dimensión global debido a que los reyes asiáticos alentaron la enfermedad —hicieron brujería a nivel planetario— por medio de azuzar a los Ángeles del Infierno, encabezados por el *Zithû*, con las consecuencias que ya conocemos.

Don Alfonso asume que la pandemia por COVID-19 se trata de "una gran mentira" dado que nosotros confundimos un virus con lo que en realidad son los "aires nefastos" o más precisamente lo que él llama los Ángeles del Infierno, es decir el *Zithû* y sus huestes. De hecho, en la entrevista señala: "pero no se dice "Cororín", se dice: Ángeles de los Infiernos". Así, para los otomíes, los agentes patógenos son los "aires nefastos", vectores de la enfermedad (Galinier, 2016, p. 37); mas no se les pueden endilgar a ellos las muertes de las personas, pues siempre es posible negociar con los seres causantes de la enfermedad —hacer una limpia, entregar ofrendas— para resarcir la salud de cualquier paciente. En todo caso, los que asesinan son los propios doctores, de ahí el pavor que sienten los otomíes por las clínicas o los hospitales, pues, con o sin pandemia, son considerados lugares de depredación y agresión corporal (Galinier, 2016, p. 52).

Es posible, sin embargo, que la verdadera preocupación de don Alfonso sea el peligro de una "restauración del mundo de la oscuridad" (Galinier, 2016, p. 37). En esta clave propone también leer la pandemia de COVID-19. Es decir, para los otomíes, la lucha cósmica no sólo existió en los tiempos míticos, la amenaza está siempre latente —día a día y noche a noche— y se escenifica elocuentemente durante la fiesta del Carnaval otomí (Galinier, 2016, p. 37). Entonces, también es posible leer la pandemia como el peligro de un retorno a las cosas primigenias de la oscuridad; como una avanzada por parte de los monarcas asiáticos que no conocen al Cristo-Sol, ni comen tortillas ni hablan otomí, y en cambio veneran animales salvajes como los tigres o los elefantes, lo cual los torna seres bastante próximos a las humanidades fallidas y presolares, ancestros de los propios otomíes.

De hecho, los otomíes saben que existieron y perecieron distintos soles antes de que el actual Cristo-Sol gobernara el mundo (Galinier, 2016, p. 26). No es extraño, entonces, que la narrativa chamánica de don Alfonso sea consecuente con una cosmología que le atribuye al *Zithû* la máxima autoridad de una miríada de seres

patológicos —que se organizan a la manera de instancias de poder con cargos como presidente, juez o policía (Galinier, 2016, p. 26)— que luchan contra Cristo-Sol con miras a imponer un nuevo orden de cosas. En este sentido, incluso el hecho de portar el cubrebocas es un claro signo de sometimiento a esta "gran mentira" y en consecuencia de no creer en el poder la Dios —en la figura de Cristo-Sol— y en su fuerza; así, el hecho de que los sacerdotes lo usen expresa irremisiblemente que han sido sometidos y que Dios está siendo debilitado, como preludio a un inminente fin del mundo.

La fabricación de los cuerpos: las pinturas del COVID-19

Más recientemente, en marzo de 2021, vi nuevamente a don Alfonso en su casa de San Pablito. Para este encuentro él tenía una explicación más elaborada sobre el COVID-19. En algún momento de la charla le pregunté si ya había "corte" de COVID-19; me dijo que no, pero que en cambio había elaborado algunas pinturas. Estos bocetos pintados en papel amate, que se han ido acumulando y mutando al correr de los meses, perfilan una explicación otomí sobre el COVID-19 dirigida en principio a la población no indígena, continuando con esa tradición que empezó hace más de cuatro décadas con los "códices" que elabora, en los cuales narra desde una curación hasta una petición de lluvia (Déléage, 2018). En ellas, la explicación que meses atrás me había narrado estaba ahora plasmada en imágenes y texto. Estos objetos de pensamiento (Déléage, 2017) han servido claramente como explicaciones chamánicas destinadas a las personas no indígenas en un ejercicio antropológico de traducción por parte de García Téllez y, también, con fines plenamente comerciales ya que don Alfonso vive de vender su obra.

Entre los otomíes, una de las formas de convocar a las divinidades o espíritus es por medio de la fabricación de cuerpos de papel (Trejo et al., 2014). Siguiendo este procedimiento chamánico, don Alfonso Margarito creó las siguientes tres pinturas. En ellas, por medio del dibujo y la escritura, narra al espectador qué es el COVID-19 o, en sus términos, el "Cororín 19". Además, en una suerte de deíctica, los propios personajes de las pinturas interpelan al espectador-lector y dan su propio testimonio sobre la pandemia. Es decir, los personajes pintados por don Alfonso adquieren algún grado de agencia y hablan y narran su propia versión del asunto (Santos Granero, 2012, pp. 13-50).

Figura 1

> Yo soy el Juez del Purgatorio, el rey de los japoneses me mandó [a] 19 país[es]. Para engañar a la gente me pusieron por nombre Cororín. [Una] mujer viene con nosotros, es Ángel del Infierno en chino. [La] mujer se puso de [o en la] iglesia por eso se acerca a los sacerdotes. Entre 3 gentes dominaba[mos] [a] todos los sacerdotes. Ya ganamos [a] el Cristo, entre se avanza esta ley, poco a poco avanza. 19 país[es] está dominando gracias a los doctor[es]; me dan mucha carnes y comemo[s] bien. Nosotro[s] no somo[s], somo[s] Diablo pero no soy asesino; gracias [a] lo que [me] invitan y [a que] los sacerdotes respeta[n] esta ley, ya los reyes de japoneses está[n] contento[s], en China, África. Próxima[mente], en marzo, va a venir el Japón para [h]acer acuerdos con los reyes.

Como se puede constatar en la transcripción que hago del texto de la Figura 1 —respetando mayormente la forma en que escribe don Alfonso y agregando algunas

palabras en corchetes para una mejor lectura—, el Juez del Purgatorio, una de las denominaciones del *Zithû*, fue enviado por los reyes nipones para enfermar inicialmente a la gente de 19 países. También dice que no viene solo, que en realidad son tres entidades las que fueron enviadas —aunque esta pintura está dedicada sólo a él—, entre ellos viene una mujer: Ángela, que se "puso" en la iglesia y por eso ahora los sacerdotes se acercan, seducidos por esta presencia femenina. En realidad, a lo que don Alfonso llama la "gran mentira" es el hecho de adjudicarle la pandemia a un virus —¿qué es un virus de la visión otomí?— y no a los "aires nefastos" o, más precisamente a los Ángeles del Infierno, seres nocturnos y patógenos. Con todo, la "enfermedad" —producto de los "aires nefastos"— no parece ser la culpable de las muertes, pues, como el mismo Diablo señala en la Figura 1, él no es el asesino, sino los doctores pues en coordinación con los sacerdotes les entregan ofrendas de carne para que los Diablos "trabajen" enfermando los cuerpos.

Figura 2

> Yo soy japonesa, me pusieron [por] nombre Cororín 19, porque trabajamos en 19 país[es], gracia[s]. El [los] reyes japoneses me mandó [a] 19 país[es], yo como bien, gracias. Los doctor[es] [son] asesinos. Para conocer Ángel de[l] Infierno, no soy asesino. Los doctores [son] los asesinos, [es] gracias [a] aquellos que comemo[s] carne.
>
> Somos tres gente[s], un Presidente del Infierno y un Juez del Purgatorio. Yo soy Pesadilla [en] Roma, ya pisamos Tierra Santa. La gente cristiana que se acerca con nosotros, ya sigo dominamos la Iglesia. Gracias [a que los] sacerdotes respetan esta ley, yo sigo pisando la Iglesia.

La Figura 2 está dedicada a Ángela, un demonio japonés que repite en términos generales la información de la pintura anterior. A ella también le pusieron por nombre "Cororín 19". Habla en primera persona e interpela directamente al espectador, señala que a pesar de ser uno de los tres Ángeles del Infierno, ella tampoco es asesina —igual que en la pintura anterior el personaje principal se deslinda de la muerte de la gente, aunque no niega que la enferma—, pues son los propios doctores quienes asesinan a los pacientes que acuden a sus clínicas, considerados nuevamente como espacios de depredación y claramente temidos por los otomíes (Galinier, 2016, p. 52). Otra vez el personaje señala que le dan "carne" a cambio de enfermar a la gente. Señala además que es "Pesadilla" y que ha llegado hasta Roma —¿sede de Cristo-Sol? —, lugar al que se acercan los cristianos y en el cual ella los domina, ¿ por medio de pesadillas, los enferma, los seduce?

Figura 3

> 1) Hospital de México llegó una mentira muy enorme. Mentira es. No es cierto. Está ésta en mentira. En China y Japón allá se vino, se contagia todos los países.
>
> 2) Mira esta figura, se ve [que es] mentira, es cara de Diablo, pero el doctor general se inyecta a la paciente para 2 días y no es cierto [que el] Cororín mata. Yo soy Diablo, como dijo en chino. Gracias a quien me mandó a todas parte ahorita ya comí bien.
>
> 3) Soy Lucifer del infierno, la gente de China me mandaron [a] toda[s] parte[s].
>
> 4) Yo soy Diablo de China.
>
> 5) [Al] Cororir no [le] tiene miedo la gente de San Pablito porque dijo los gente

"chingón" de adivino: Nosotros venimos [de] muy lejos, mi jefe trató [con los] chinos que viniéramos y yo me puse nombre que soy Cororir 19. Gracias a aquellos que ya comemos carne, por envidia que hizo los chinos con [el] sacerdote.

6) Lucifer mataba [en] todas partes según orden de [los] chinos; habló Lucifer, no te creas que somos asesinos.

7) Yo soy, mi nombre es Ángela, pero mi cargo [es de] Ángel del Infierno. Me dijo Lucifer que voy a comer carne.

8) En China no creen [en] los sacerdotes, por eso se estudia la mentira. No creen en Dios, [esos] creen [en] los elefantes. Y [en] Japón, en toda [clase] de animales salvajes, [son sus] dioses en Japón; ellos le hablan al Diablo, por eso le mandaba mentira Cororín, los pobres obispos se creen esta mentira.

9) Yo soy mentira Cororín pero yo no mato, gracias al doctor de México en dos días tenemos comida. Todos los Hospitales Generales nos dan de comer pura carne a nosotros. No matamos, no matamos, [es] mentira, los asesinó [el] doctor.

10) Yo soy Tecolote, me encargo de los mensajes [del] Purgatorio, antes [de que] se muera una persona yo le aviso.

Esta Figura 3 sintetiza las dos anteriores y agrega un poco más de información. Como sabemos, el contagio proviene de los países asiáticos pero ahora la narrativa del chamán se centra en los hospitales, en especial en el Hospital General de México —sede y matriz de todos los hospitales del país— lugar a donde llegó la "gran mentira"; es decir, una de las sedes desde donde se difunde la información médica acerca del virus SARS-COV2. No obstante, para don Alfonso, se trata de una mentira "muy enorme" dado que para los otomíes los causantes de la enfermedad son visiblemente los "aires nefastos", el Diablo y sus huestes. Así, como en una suerte de microscopio chamánico, don Alfonso enfoca a los "aires nefastos" y dice: "¡Mira, es claramente un Diablo y no un virus!".

Por su parte, es el mismo *Zithû* rojo quien adquiere una voz e interpela directamente al espectador y le dice quién es él. Lo mismo hace el Diablo morado o Ángela, una suerte de Sirena alada que trabaja bajo las órdenes del *Zithû*. Estos personajes-entidades tienen, por cierto, su propio recorte de papel en la iconografía de la terapéutica otomí; es decir esta estilización de los Diablos está claramente al servicio de la inteligibilidad con los interlocutores no indígenas, destinatarios privilegiados del arte de don Alfonso. Así, por ejemplo, en una "barrida" los pacientes otomíes verán los recortes de papel amate y no estos dibujos estilizados.

Asimismo, don Alfonso señala que gracias a sus adivinos-chamanes —"chingones"— supieron que estos Diablos vienen de muy lejos, de China, de Japón. Pero que se comportan del mismo modo que los Diablos otomíes; es decir, se mueven y trabajan al recibir una ofrenda y, en virtud de la posibilidad de intercambio y reciprocidad, es posible darles un tratamiento ritual adecuado para que no "irrumpan", por ejemplo, en el país, la comunidad o en el cuerpo de un paciente.

Una explicación provisional sobre la pandemia

Los nombres y la figura de los personajes que asoman tanto en la entrevista como, recurrentemente, en las tres pinturas son en apariencia retomados de la cosmología judeocristiana. Sin embargo, bien visto, esto es parte de un ejercicio de traducción provisional puesto que las figuras del Juez del Purgatorio, Ángela y Lucifer, son también parte de la cosmología otomí —que organiza a las entidades de forma piramidal o de instancias de poder (Galinier, 2016, p. 25)— y que incluso son nombrados de

manera genérica como Diablos. Así, por ejemplo, habitualmente en castellano, y en otros contextos, al *Zithû* se le da el nombre de Lucifer. En efecto, el *Zithû*, es el verdadero jefe de los muertos en desgracia, de los "malos aires" y, por tanto, de los Diablos en general, de ahí que aparezca a la cabeza de este ejército de aires patógenos, es decir, al frente de voluntades sin cuerpos visibles que son confundidos con un virus.

Para don Alfonso, todo este conflicto nació de la envidia que sienten los reyes de los países asiáticos hacia los sacerdotes católicos —representantes de la Iglesia pero sobre todo de Dios— y decidieron perjudicarlos a ellos con el fin de desafiar al Cristo-Sol (Stresser-Péan, 2011). Para ello los monarcas asiáticos "contrataron" los servicios de los Diablos —esos Diablos que, aunque de origen asiático, representados por Lucifer, el Juez y Ángela, son equiparables a los propios Diablos otomíes— y pudieron hablar con ellos, a la manera de chamanes, dado que los monarcas asiáticos tienen de por sí tratos habituales con divinidades salvajes, como los elefantes o los tigres, que habitan la selva o el monte, igual que el Diablo y sus secuaces. Gracias a ello, los monarcas asiáticos pudieron establecer un trato con los Diablos. Lo propio sería decir que les dieron una ofrenda —los Diablos no pueden negarse a recibirla— para que "trabajaran" enfermando gente. De hecho, en la Figura 1, el Diablo hace hincapié en que él no es asesino, no hace nada de acuerdo a su voluntad, él come la carne —es decir consume el cuerpo del enfermo— pero quien asesina son los propios doctores por medio de las medicinas o inyectando vacunas.

Al parecer, entonces, todo este conflicto cosmopolítico otomí se presenta como una pandemia, un juego de negociaciones entre dominios —mitades del mundo— y entre saberes chamánicos. Así, para don Alfonso, es necesario repeler la enfermedad negociando con distintos existentes humanos y no-humanos y, en este caso, reconociendo y ofrendando a los agentes patógenos. Por lo tanto, ofrendar, negociar, y acaso convivir con el virus —o los "aires nefastos"— es la lección chamánica y cosmopolítica que ofrece la visión otomí. Quizás hoy día, en un mundo global, los asiáticos estén ocupando ese lugar de contraste que han ocupado en otros tiempos distintas alteridades. Como señala Israel Lazcarro: "De no haber hacendados y caciques, los otomíes tendrían que generar algún otro sector con el cual oponerse, contrastarse y articular simbólicamente su mundo" (Lazcarro, 2011). ¿Aparecerán chinos y japoneses en los próximos carnavales otomíes?

¿Qué nos dice todo este aparente enredo? Desde la visión otomí, expresada tempranamente en su discurso y después en las pinturas de don Alfonso Margarito García Téllez, la estrategia de lucha contra la enfermedad conocida como COVID-19 era errada, pues en abril de 2020 señala que: "eso que dice el gobierno no es cierto, el

virus no existe, son los aires, ellos andan desatados y enfermando". Desde el inicio, don Alfonso no negaba la existencia de enfermedad —esa siempre acecha, aseguraba—, lo que cuestionaba era el crédito del agente patógeno. Es decir, la enfermedad era real, pero el diagnóstico inexacto. Para él los culpables de los padecimientos eran los "aires nefastos", seres que son producto de los muertos en desgracia, particularmente virulentos (Galinier, 2016, p. 21).

Estas pinturas de don Alfonso Margarito son parte de un esfuerzo explicativo para traducir a nuestros términos —hay que recordar que los principales compradores del arte de don Alfonso son personas no indígenas— lo que para un otomí es de por sí elocuente. Se trata claramente un ejercicio de antropología otomí para explicarnos, en términos que el chamán imagina nos son familiares, la complejidad de la pandemia por COVID-19 y las posibles formas de enfrentarla. Estas pinturas son, por cierto, un ensayo de antropología inversa por parte de don Alfonso (Wagner, 2020), pues incluso el hecho de escribir en español y de dibujar, así como poner a la venta estas pinturas, es parte de un ejercicio de traducción y diálogo con la sociedad no indígena.

Conclusiones

Más allá de una simple anécdota, ¿qué implicaciones tiene que los pueblos indígenas conciban los procesos de salud-enfermedad de un modo distinto al de los sistemas médicos institucionales? Si bien algunos organismos como el INALI se esfuerzan por traducir a las distintas lenguas indígenas la información científica acerca del COVID-19, algo falla, pues no logran traducir los contenidos culturales. El Estado traduce términos sin importar demasiado las implicaciones culturales. El efecto es la incomprensión mutua.

Hace un año, Els Lagrou, explicaba en clave trófica la visión amazónica del COVID-19. Básicamente señalaba que la enfermedad era producto de haber comido algún animal salvaje sin las precauciones o deferencias necesarias, por lo que el espíritu del animal o el dueño de los animales había enviado una enfermedad como represalia (Lagrou, 2020). Los otomíes no leen en clave alimenticia la pandemia sino en términos de dos grandes dominios que posibilitan la vida humana (Galinier, 1990). Según la mitología otomí, el mundo está dividido en dos mitades, una pertenece a Cristo-Sol y la otra pertenece al *Zithû*. También el cuerpo humano adquiere esta división: a la parte superior la caracteriza el pensamiento mientras que a la parte inferior

la define el deseo. Los altares de los chamanes también tienen esta distribución, y el cosmos otomí en su conjunto. En esta clave es que don Alfonso nos propone leer la pandemia. Así, un conflicto cósmico adquirió también dimensiones globales debido a la envidia de los reyes asiáticos que desataron la enfermedad a nivel del orbe.

En un contexto en el que los sistemas de salud son insuficientes, precarios, incluso deficientes, no es extraño que los otomíes recurran y confíen más en sus propios sistemas terapéuticos. O bien que tengan, además, sus propias explicaciones sobre la pandemia. Los otomíes poseen sus modos de lidiar con la adversidad y el infortunio, inclusive buscan sus traducciones —provisionales—, como la de don Alfonso Margarito en la que el COVID-19 sería el nombre que los no indígenas les dan a los Diablos o a los "aires nefastos".

Contrario a lo que comúnmente se pensaría, los otomíes no se conforman con una estrategia ritual o chamánica. A la par, los migrantes otomíes envían a sus parientes dinero desde los Estados Unidos, lo cual les permite, entre otras cosas, no salir a vender a las grandes ciudades y quedarse en casa. Es decir, establecen mecanismos de ayuda más eficaces que los propios apoyos gubernamentales, y eso también es otra forma de contrarrestar la pandemia.

El Estado está obligado a garantizar los servicios de salud a todo ciudadano, independientemente de las concepciones que los pueblos indígenas tengan sobre una enfermedad como el COVID-19. En un escenario ideal, el Estado y sus instituciones de salud tendrían que brindar atención con pertinencia cultural y en sus propias lenguas maternas. Esto no ocurre. Lo que sí sucede es que cualquier persona que escuchara la opinión de don Alfonso Margarito vería en ello ignorancia o, por lo menos, irresponsabilidad. Lo cierto es que cuando los procedimientos chamánicos no resultan eficaces —ya que todo sistema médico es falible—, los otomíes recurren sin ningún problema a los sistemas de salud alópatas —corriendo el riesgo de ser discriminados o maltratados por no hablar correctamente el español—, pues a ambos sistemas médicos los consideran incluso complementarios.

En un contexto urbano, de personas no indígenas y escolarizadas, nadie ve como un acto de ignorancia que una persona enferma se encomiende a alguna divinidad judeocristiana, ni como un signo de atraso, o parte de un pensamiento arcaico, el que se considere la oración como un recurso religioso para paliar la enfermedad. Sin embargo, se condena y se tilda de ignorante cualquier forma disidente de ritualidad, sobre todo si proviene de los pueblos originarios. Ante una emergencia sanitaria como la que estamos viviendo, resulta urgente comprender que existen interpretaciones divergentes sobre el COVID-19, y que es obligación del Estado diseñar e implementar

políticas públicas de salud con pertinencia cultural, y apegada a los derechos de los pueblos indígenas del país.

Referencias

Arias Gallardo, P.
(2012). *Ritual, palabra y cosmos otomí: yo soy costumbre, yo soy de antigua*. IIH-UNAM.

Déléage, P.
(2018). Préface. En A. M. García Téllez, *Écrits, manuscrits à miniatures otomi*, Francia, Société d'etnologie, (pp. 7-41).

Galinier, J.
(2016). *Una noche de espanto. Los otomíes en la oscuridad*. Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo, Société d'Ethnologie, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Galinier, J.
(1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM-CEMCA-INI.

Lagrou, E.
(14 de abril de 2020). Nisun: La venganza del pueblo murciélago y lo que nos puede enseñar sobre el nuevo coronavirus. *El caminero*. https://caminero1320.wordpress.com/2020/04/14/nisun-la-venganza-del-pueblo-murcielago-y-lo-que-nos-puede-ensenar-sobre-el-nuevo-coronavirus-por-els-lagrou/

Lazcarro, I.
(2014). Bajo el régimen de las multiplicidades: cosmopolítica en la milpa otomí en la huasteca veracruzana. *Estudios de Cultura Otopame*, 9(1), 197-242.

Lazcarro, I.
(2011). El Cristo-Sol en el tiempo otomí: De la Revolución Mexicana al lopezobradorismo. *Pacarina del Sur*. http://www.pacarinadelsur.com/home/indoamerica/336-el-cristo-sol-en-el-tiempo-otomi-de-la-revolucion-mexican-al-lopezobradorismo

Pérez Téllez, I.
(6 de junio de 2021). Los *aires nefastos*, los Diablos y la COVID-19. *Sin* Embargo. https://www.sinembargo.mx/06-06-2021/3984084

Pérez Téllez, I.
(17 de mayo de 2020). Los *aires nefastos* otomíes y la COVID-19. *Sin Embargo*. https://www.sinembargo.mx/17-05-2020/3787203

Pérez Téllez, I.
(9 de junio de 2019). *Écrits, Manuscrits à miniatures otomi*, un libro del chamán otomí Alfonso Margarito García Téllez. *Sin Embargo*. https://www.sinembargo.mx/09-06-2019/3591191

Santos Granero, F. (editor)
(2012). *La vida oculta de las cosas. Teorías indígenas de la materialidad y personeidad*. Abya-Yala.

Sirén, A., Uzendoski, M., Swanson, T., Jácome-Negrete, I., Sirén-Gualinga, E., Tapia, A., Dahua-Machoa, A., Tanguila, A., Santi, E., Machoa, D., Andi, D. y Santi, D.
(2021). Resiliencia contra la pandemia de COVID-19 en comunidades indígenas kichwa en la

Amazonía ecuatoriana. *Mundos plurales. Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública*, FLACSO, Ecuador, 7(2), 101-107. https://doi.org/10.17141/mundosplurales.2.2020.4738

Stresser-Péan, G.

(2011). *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de* Puebla. FCE-CONACULTA-CEMCA.

Trejo Barrientos, L., Gómez Martínez, A., González González, M., Guerrero Robledo, C., Lazcarro Salgado, I. y Sosa Fuentes, S. M.

(2014). *Sonata Ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*, INAH.

Wagner, R.

(2020). *La invención de la cultura*. Nola Editores

LA AUTOGESTIÓN DE LA PANDEMIA COVID-19 EN LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE OAXACA, MÉXICO[1]

Alicia M. Barabas
INAH Oaxaca
barbar2@prodigy.net.mx

RESUMEN

Este trabajo propone una mirada etnográfica sobre un ejemplo de acción colectiva emprendida por los pueblos originarios de Oaxaca, México, para prevenirse del contagio de COVID-19. Presentaré el caso de un municipio chinanteco de la Sierra Norte, semejante a otros municipios de Ixtlán y Villa Alta, atendiendo a lo que piensan, las decisiones que toman y las acciones que realizan para enfrentar la pandemia. Argumentaré que lo que hace posible la gestión autónoma comunitaria es el ejercicio de las formas tradicionales de elección y gobierno, llamados sistemas normativos internos en la Constitución del Estado de Oaxaca.

PALABRAS CLAVE

COVID-19, PUEBLOS ORIGINARIOS, SISTEMAS NORMATIVOS INTERNOS, OAXACA

ABSSTRACT

This work proposes an ethnographic look at an example of collective action undertaken by the native peoples of Oaxaca, Mexico, to prevent the contagion of COVID-19. I will present the case of a Chinantec municipality in the Sierra Norte, similar to other municipalities in Ixtlán and Villa Alta, taking into account what they think, the decisions they make and the actions they take to face the pandemic. I will argue that what

1 Este artículo fue publicado originalmente en diciembre de 2020 en la revista *Antropologías del Sur* 7(14), 1-13. https://doi.org/10.25074/rantros.v7i14.1890. La versión que ahora publicamos fue revisada y actualizada por la autora.

makes autonomous community management possible is the exercise of traditional forms of election and government, called internal normative systems in the Constitution of Oaxaca.

KEY WORDS
COVID-19, INDIGENOUS PEOPLE, INTERNAL NORMATIVE SYSTEMS, STATE OF OAXACA MEXICO

Cuando escribí este artículo, hacia el mes de mayo de 2020, la pandemia ya estaba dejando en claro la existencia de grandes desigualdades entre países, y dentro de los países, respecto de los sistemas sanitarios, los cuales, en mayor o menor medida, están en crisis en el mundo actual. También mostraba ya las diferencias culturales, existentes entre y dentro de los estados nacionales, con respecto a las nociones de enfermedad, salud, bienestar y muerte, y a los valores atribuidos a la prevención y al cuidado individual y colectivo. No aspiro a explorar estas categorías profundas de las culturas sino a proporcionar información etnográfica sobre un ejemplo de acción colectiva, fundada en esos valores y nociones, emprendida por los pueblos originarios de Oaxaca para prevenirse y superar el contagio de COVID-19.

Una crisis planetaria como ésta torna válido imaginar y proponer futuros, pero me parece preferible "mirar" —en el sentido de la mirada antropológica de la que hablaba Roberto Cardoso de Oliveira (1998)— lo que existe alrededor de nosotros y que puede ser motivo de reflexión y ejemplo a tomar en cuenta. Por ello, después de proporcionar un breve contexto del universo social en el que se instaló la pandemia, voy a referirme a lo que piensan, las decisiones que toman y las acciones que realizan los pueblos originarios en el estado de Oaxaca para enfrentarla.

La pandemia COVID-19

El COVID-19 ha marcado un antes y un después, una fractura, en las formas de vida de la sociedad mundial, una crisis de tal magnitud que es vivida por muchos como una

catástrofe. Cada vez más se piensa que el origen de la pandemia está en el mundo globalizado y que es ineludible un replanteo de los valores que han llevado al crecimiento de la pobreza, la injusticia, la desigualdad y el deterioro ambiental. Las carencias de la mayoría han empeorado con la crisis sanitaria porque ha crecido la desigualdad preexistente y se han generado otras. Los pobres, más pobres ahora, son los que primero sufren el deterioro económico y tienen menos condiciones para practicar las medidas de prevención y para acceder al sistema de salud en caso de contagio. Ante esa situación existente en el mundo actual, muchos vuelcan la mirada hacia las comunidades locales con solidaridad interna, vínculos de cooperación, relaciones no extractivistas con la tierra y el medio ambiente; que no son productivistas ni consumistas y que pueden desarrollar explotaciones e industrias autosustentables de pequeña y mediana escala en lugar de megaproyectos lesivos para la naturaleza y para las culturas locales. Lo sugerente es que, en la búsqueda de cambios profundos, las expectativas en todo el mundo se orientan a revisar la experiencia histórica de vida de las comunidades indígenas.

Esta temporalidad ambigüa en la que vivimos puede ser propicia para la imaginación creadora y la construcción de utopías, entendidas como una dimensión de lo posible y no como algo falso o irrealizable (Barabas, 1989). Bloch decía, en El Principio Esperanza (1980 [1959]), que la vivencia y la conciencia de una crisis múltiple están entre las condiciones históricas propicias para el surgimiento del pensamiento utópico en la sociedad, lo que pone en entredicho la legitimidad de la realidad establecida y encamina a los inconformes a la construcción de nuevas y mejores formas de sociedad. No me refiero a las "utopías abstractas", conocidas como "novela política", que Bloch entendía como creaciones intelectuales de nuevas sociedades, ideas relevantes pero alejadas de las aspiraciones populares; sino a las "utopías concretas", que definía como "la potencia anticipadora de lo que los deseos y las acciones colectivas lograrán en el futuro, siempre mediados por las condiciones históricas".

Pienso que en México existen utopías concretas en construcción o "epistemologías experienciales", como diría De Sousa Santos (2018, p. 307). Unas de ellas son las formas relativamente autonómicas de gobierno y de gestión de los pueblos originarios de Oaxaca, que se ejercen en 417 de los 570 municipios, a través de sus "sistemas normativos internos". Éstos fueron legalizados en la Constitución del Estado desde 1995, con el nombre de "usos y costumbres", término que reflejaba una visión folclórica de los pueblos originarios y que fue reemplazado en 2001 por el de Sistemas Normativos Internos, con el fin de jerarquizarlos vinculándolos con la cosmología y la ética culturales.

El coronavirus en el estado de Oaxaca

En Oaxaca, al igual que en muchos otros estados del país, la intelectualidad criticaba la figura del Estado frente a la pandemia porque se mostraba poco eficaz y oportuno en la información proporcionada y en la toma de decisiones para controlarla. Es posible que en 2021 esta imagen se haya matizado, para algunos, debido al avance en el plan de vacunación. Con todo, cabe señalar que el Estado y sus instituciones, incluidas las fuerzas armadas, han tomado un papel preponderante en la gestión de la pandemia y dejado en segundo plano, o sin intervención, a la Iglesia y las ONG, que son actores principales en otros problemas críticos, como la migración o la defensa de territorios indígenas. Aun con los cuestionamientos, el Estado ha acrecentado y revalorizado su papel.

El imaginario urbano en torno al coronavirus era variado, pero la opinión que más se escuchaba en 2020 era que la pandemia era falsa, un invento del gobierno para "acabar con los pobres, porque reciben dinero por ellos". Se viralizaban rumores de que la sanitización de los espacios públicos en realidad esparcían el coronavirus por el aire para "contagiar a todos de una vez". Al pensar que querían matarlos, algunos reaccionaban con violencia. Era común escuchar que los mexicanos "no nos vamos a enfermar porque comemos comida buena, sana, tortillas, chile, etc., no comemos bichos vivos como los chinos que se infectaron con este virus". Por estos y otros motivos muchos no tomaban en serio las medidas preventivas y protectivas, aunque los gobiernos y los medios insistían en decir que había que quedarse en casa y trabajar o estudiar desde allí. Muchos no hacían caso al confinamiento, algunos lo veían como un tiempo vacacional y muchos otros como una recomendación imposible de cumplir por las necesidades cotidianas. En mayo de 2021, cuando retomo el artículo para actualizarlo ya se ha superado aquella etapa de reclusión pero, aun así, algunos grupos se rebelan ante las medidas protectivas del estado interpretándolas como intentos de coartar las libertades individuales.

En Oaxaca, al igual que en la mayoría de las otros 31 entidades políticas que integran la República, se sigue el modelo sanitario establecido por la federación para enfrentar la pandemia; de allí que todos los espacios públicos, escuelas, universidades, oficinas estatales y de empresa privada, lugares de entretenimiento, industrias, empresas y comercios no escenciales, fueron cerrados desde el 23 de marzo de 2020. El 10 de agosto la situación era todavía de gravedad y el gobierno recomendaba el confinamiento, aunque permitía el reinicio de algunas actividades. Lo que se observaba durante esos meses era que buena parte de la población de la ciudad de Oaxaca y

otras ciudades del estado no cumplía con el confinamiento y se movilizaba cada día, porque del trabajo diario depende la subsistencia. En las calles, pocos guardaban la distancia debida o utilizaban cubreboca, y era escaso el cuidado que se prestaba a los indígenas en la ciudad. Por ejemplo, en abril, cincuenta indígenas de poblados del interior del estado, casi todos mayores, pasaron la noche acostados en la banqueta afuera de un Banco en el centro histórico de la ciudad capital, esperando que les dieran un turno para ser atendidos al siguiente día para cobrar el apoyo que les da el Programa de Fomento a la Agricultura.

Desde el 9 de abril, la Secretaría de Salud (SSa), a través del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), dio a conocer las medidas oficiales de prevención en 42 de los 68 idiomas indígenas reconocidos en México; los mensajes se difundieron a través de 22 radiodifusoras culturales (Horbath y Gracia, 2020). Esas medidas fueron las mismas para toda la población nacional: lavarse las manos con agua y jabón, usar alcohol diluido en agua o gel antibacterial, cubreboca, guardar la distancia y quedarse en casa si es posible. En Oaxaca, la red de traductores Comunidades Indígenas en Liderazgo, relacionada con el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional, difundía videos y audios informativos en algunas de las variantes dialectales del mixe, chatino, chinanteco, amuzgo, triqui, mixteco y zapoteco.

La información que se proporciona en México hasta el día de hoy acerca de la adscripción étnica de los contagiados, curados o fallecidos es, más que mínima, invisible. Un cuestionario aplicado por Horbath y Gracia (2020) a los estados, los pueblos indígenas y otros agentes, señala que la SSa debe preguntar a los enfermos que llegan a los hospitales si hablan alguna lengua indígena, omitiendo preguntar por la autoadscripción y adscripción por consanguineidad, que son criterios también utilizados en el censo nacional de población para definir quién es indígena (estos criterios elevan el número de indígenas de nueve a 25 millones de personas (INEGI, 2010).

Un gran problema es que el número disponible de población indígena nacional no estaba actualizado, ya que el censo de 2020 no había sido publicado. Sin embargo, las referencias estadísticas anteriores tienen alguna utilidad para las regiones y municipios rurales, aunque no para el registro de los indígenas urbanos residentes y migrantes. En los estados, el INPI recoge la información de contagios y muertes a través de sus 110 Centros Coordinadores, la trasmite a la secretarías de salud de cada estado y éstas a la SSa a nivel federal. En los hechos, ni la SSa ni el INPI informan al público sobre los casos de indígenas enfermos y fallecidos por coronavirus en los medios rurales, y las estadísiticas contabilizan a los indígenas urbanos como población sin adscripción étnica. No obstante, se conoce un registro del 31 de mayo de 2020 que

reportaba, para Cancún, 43 contagiados; para Tijuana, 130; para la Ciudad de México, 14; y un total nacional de 1,165, todos ellos fallecidos (Horbath y García, 2020).

Las absurdas cifras anteriores dejan ver que los registros hospitalarios no reflejaban la realidad, pues en la mayor parte de los ingresos no se preguntaba por el idioma hablado. El mayor sesgo, además, se presenta porque hasta el día de hoy son pocos los indígenas que llegan a un hospital que atiende enfermos de COVID-19, ya que en las zonas rurales existen escasos servicios sanitarios a los que acudir y en las urbes no tienen los medios que les permiten ser aceptados y atendidos. De allí que sea muy difícil cualquier estimación global de afectados en los 68 grupos etnolingüísticos del país. En Oaxaca, sólo quien conoce las regiones y los municipios donde se ubican cada uno de los dieciseis pueblos indígenas puede inferir con cierta aproximación a qué pueblo pertenecen los afectados. En la misma situación están los demás estados de la federación, por lo que podríamos pensar en una invisibilización —deliberada o no— de los indígenas en el contexto de la pandemia.

Si bien se habla en forma genérica de que los indígenas constituyen el contingente más vulnerable —por estar en la pobreza y extrema pobreza y sin servicios médicos accesibles—, no se conocen estadísticas que muestren cuál es la afectación real en cada uno de los pueblos originarios. La ausencia de políticas públicas específicas destinadas a mitigar y superar los efectos múltiples de la pandemia es una consecuencia de la carencia de información sobre contagiados y fallecidos en cada grupo indígena. Las acciones del INPI y de los gobiernos estatales son asistenciales (entregan paquetes de comida para los niños en algunos lugares) y de emergencia, como el abastecimiento ocasional de agua y comida y la recuperación de los cuerpos de los difuntos que no han llegado a un hospital.

Las cifras de nuevos contagios y de defunciones que vemos en el mapa interactivo de contagios de COVID-19 por municipio, preparado diariamente por la SSa, nos indican que resulta fundamental diferenciar la evolución de la epidemia en medios urbanos, en particular la ciudad capital, de la situación en medios rurales.

Las zonas urbanas son espacios habitados principalmente por población no indígena, aunque son numerosos los indígenas de todos los grupos del estado que viven en las ciudades por diferentes motivos: carencia de tierra y trabajo, cuestiones de violencia en sus comunidades de origen o mejores oportunidades de estudio o comercio. Se sabe que gente de la misma procedencia puede ubicarse en un mismo barrio para tener vecindad con sus paisanos, pero usualmente los que llegan de sus comunidades sin apoyo familiar se ubican donde pueden y conforman barrios interétnicos. Se trata con frecuencia de población de escasos recursos o de migrantes más

o menos recientes que viven en barrios informales en las periferias o en terrenos ocupados ilegalmente, buscando día a día trabajos informales, que no pueden hacer caso del pedido gubernamental de confinamiento porque no tienen reservas de comida ni monetarias. Por lo común, los barrios y las viviendas que habitan no cuentan con servicios de agua entubada, electricidad o drenaje, las casas son precarias, construidas a veces con materiales de desecho. En ellas viven familias ampliadas que no pueden guardar la "sana distancia" (dos metros) ni el confinamiento familiar ni comunitario.

Un aspecto crucial que opera en contra de estos indígenas urbanos es que, al no vivir en comunidad, no tienen sistemas normativos propios que les permitan organizarse colectivamente y afrontar los riesgos y las crisis, como la del coronavirus. Son indígenas descomunalizados (aunque en sus comunidades de origen estos sistemas estén vigentes) y no organizados en sus nuevos lugares.

Además, en la zona urbana también habitan los indígenas nacidos en comunidades de muchos de los 21 municipios que hoy conforman la extensa zona metropolitana de Oaxaca de Juárez, la ciudad capital, pertenecientes a los distritos de Zaachila, Etla, Zimatlán y Tlacolula, en los Valles Centrales. Son más urbanos que rurales y de variada composición étnica, si bien suele predominar población que reconoce antepasados zapotecos o mixtecos aunque ya no hablen la lengua materna ni se consideren indígenas; por su origen étnico, en muchos casos han decidido regirse por Sistemas Normativos Internos, si bien éstos suelen ser laxos y estar más o menos interferidos por intereses políticos partidarios y por intereses privados sobre la tierra. Esta población nativa de la región viaja diariamente hacia la ciudad en autobuses, codo a codo con mucha gente en las mismas condiciones de vulnerabilidad, y son pocos los que cuentan con algún sistema formalizado de salud pública. En esta situación, las cifras de la epidemia en Oaxaca de Juárez y la zona metropolitana crecía en aquellos meses día con día.[2]

Municipios con Sistemas Normativos Internos

Los espacios rurales del interior del estado están habitados por poblaciones indígenas, principalmente, aunque muchas de las cabeceras disitritales y algunas de las municipales son urbanas y albergan numerosa población con diversas adscripciones

2 El 21 de marzo 2020 se registraron 472 contagios en el estado, a pesar de que 433 municipios se reportaban sin contagios y 147 ya habían cerrado por completo sus accesos.

sociales y étnicas, incluidos indígenas de distintos grupos. En estos casos (por ejemplo San Juan Bautista Tuxtepec, en la región Papaloapan, Huajuapan de León en la Mixteca Baja, Juchitán y Salina Cruz en el Istmo) no ha habido aislamiento comunitario y los casos de contagio iban más allá del centenar en el mes de julio de 2020.

La situación rural es diferente a la urbana, principalmente porque la mayoría de los gobiernos municipales se reconocen de "costumbre" y pertenecen a alguno de los pueblos indígenas de Oaxaca. Una de sus exigencias ha sido siempre la no injerencia de partidos políticos, o del Estado, en las elecciones y gestión de los municipios que tienen tradiciones propias de gobierno. Son precisamente esas formas tradicionales de autogobierno, que en un sentido amplio llamamos sistemas normativos internos, las que han permitido a los pueblos indígenas autogestionar y superar la pandemia. El cierre voluntario de las fronteras municipales y el confinamiento de la población han sido las herramientas principales que asamblea y autoridades utilizaron para gestionar la evolución de la pandemia de una manera favorable. Por lo menos en 213 comunidades no existía ningún caso de contagio hasta comienzos de junio de 2020. En el mes de agosto, la situación no había variado sustancialmente.

Sin embargo, como los usos y costumbres varían de pueblo en pueblo, existen unos pocos ejemplos de municipios que decidieron no aislarse y celebraron sus fiestas patronales. La comunidad zapoteca de San Pedro Ixtlahuaca, en Valles Centrales, en junio tenía 30 casos de contagios y un fallecido, y aún así festejó a su santo patrono durante tres días (27 a 30 de junio), a pesar de las severas advertencias de los Servicios de Salud de Oaxaca de que era inconveniente hacer la fiesta por la asistencia multitudinaria de gente de pueblos vecinos, como Atzompa, con muchos contagios, San Andrés Ixtlahuaca y San Pablo Cuatro Venados (Miranda, 2020); el mismo autor asisitió a la fiesta del municipio mixe Santa María Alotepec, celebrada del 1 al 5 de mayo en honor de Jesús Nazareno, con jaripeo, corridas de toros, feria, baile, fuegos artificiales y multitud de asistentes, a pesar de la prohibición estatal. Para no estigmatizar prejuiciosamente a los usos y costumbres, es justo comentar que para las comunidades su fiesta patronal, muchas veces originada en la aparición milagrosa de un Cristo, un santo o una santa, es una conmemoración muy importante por su carácter fundacional y constructor de identidades (Barabas, 2006).

Funcionarios y políticos, entre ellos el gobernador Alejandro Murat, reconocían en sus discursos que los usos y costumbres, como el aislamiento voluntario, estaba salvando a las comunidades. Sin embargo, la Defensoría de los Derechos Humanos del Pueblo de Oaxaca había recibido 35 quejas por abuso de autoridad municipal, presentadas entre el 23 de marzo y el 1 de junio; 15 de ellas en contra de munici-

pios regidos por Sistemas Normativos Internos ubicados principalmente en el área metropolitana de la ciudad capital (Matías, 2020). Los motivos principales de queja eran: restricción de la movilidad; suspensión del suministro de agua potable a los infractores; prohibición de entrar y salir de la comunidad; desprotección de los datos personales de los infectados; inacción frente a la pandemia; cobro excesivo de multas por no usar cubrebocas y no hacer caso al filtro sanitario. La Defensoría señalaba que, al cerrar las comunidades, aunque fuera en forma voluntaria para la mayoría, ponían en riesgo el libre tránsito y la movilidad, así como la provisión de medicinas y de alimentos. Estas controversias, que aumentan en 2021, constituyen una expresión más de la disputa no resuelta entre la prevalencia de los derechos colectivos o de los derechos individuales.

Sistemas normativos internos

En el campo de lo político, los sistemas normativos internos se expresan en el escalafón de cargos político-religiosos. En cada municipio se organizan de una forma singular, pero todos ellos responden a una serie de principios generales, algunos de los cuales son propios de la estructura del municipio castellano y de las cofradías impuestos durante la Colonia, en tanto que otros devienen de formas organizativas previas reconfiguradas por los pueblos indígenas a lo largo del tiempo. En otros trabajos (Barabas y Bartolomé, 1999; Bartolomé, 2008) hemos propuesto que la lógica política involucrada en los sistemas de cargos supone una proyección de las categorías parentales a la vida colectiva, ya que implica el acceso de grupos generacionales horizontales a las distintas posiciones.

No obstante, los sistemas normativos internos no se limitan al ejercio de lo político sino que incluyen también la gestión agraria, el ejercicio de la justicia en el nivel comunal, las formas de intercambio recíproco interfamiliares (para los trabajos de la milpa, la construcción de la vivienda, las fiestas familiares) e intracomunitarias (las fiestas del pueblo, el *tequio* o donación de trabajos para la comunidad), las prácticas religiosas relacionadas con la religión católica y los rituales vinculados con la montaña sagrada, heredados de la religión mesoamericana. En el campo de la cosmovisión, la narrativa muestra el lugar central que ocupa el sistema de cargos. Por ejemplo, entre los zapotecos de El Rincón el escalafón se reproduce entre las entidades extrahumanas que habitan en los cerros, quienes también cumplen servicios comunitarios. Entre los zapotecos de Choápam, los nahuales —*alter ego* de poderosos especialistas rituales—

que cuidan el pueblo durante la noche siguen un escalafón y cumplen tareas asignadas, al igual que las autoridades municipales. Para los chatinos, los muertos tienen también un escalafón de autoridades en el inframundo donde moran, el cual es concebido como una réplica de la comunidad terrenal (Barabas, 2006).

En otro trabajo (Barabas, 2016) he argumentado que los sistemas normativos internos de los pueblos indígenas son parte fundamental de su estructura social y pueden entenderse como el conjunto de preceptos y regulaciones, sustentados en representaciones y valores colectivos, que son del conocimiento mayoritario, aplicados para regular los desempeños en la vida social y política y sancionar a los que atentan contra los ordenamientos establecidos. Ese cuerpo común de normas, o reglas de conducta, establece los derechos y las obligaciones y hace posible ordenar las relaciones entre las personas y marcar los límites entre las conductas aceptables y no aceptables. Idealmente es conocido y respetado por todos como su ley y opera como instrumento de control social, ya sea por auto-convencimiento acerca de su legitimidad o mediante coacción física (castigos, multas, cárcel) o simbólica (rechazo de los vecinos, burla pública).

Para comprender los sistemas normativos resulta muy importante el concepto de "costumbre", ya que los cargueros son los depositarios y ejecutores de la costumbre, que se refiere a la cultura propia de cada uno de los pueblos; a su tradición, que la gente considera verdadera e indiscutible por haber sido heredada de los antepasados y que por lo tanto debe ser practicada y conservada a través de las generaciones. No cumplir con la costumbre puede acarrear desgracias individuales y colectivas.

La práctica de la reciprocidad en el intercambio de bienes y servicios es el motor de la acción social y la argamasa con la que se construyen los sistemas normativos indígenas. Es preciso ir más allá del concepto elaborado por Mauss (1925) y comprender la reciprocidad como una "ética del don" (Barabas, 2003), es decir, como el código moral que prima en los pueblos y que se refiere al conjunto de representaciones, valores y estipulaciones que orientan a la sociedad a relacionarse a partir de intercambios o dones recíprocos equilibrados en todos los ámbitos de la vida social y en la relación con las deidades. Para los pueblos indígenas, la reciprocidad juega un papel clave en los procesos de desarrollo de los grupos domésticos, en la vida colectiva material y simbólica y en las formas de participación y acción social. En esta ética se ponen en juego valores fundamentales de los pueblos indígenas: el honor, el respeto, la palabra empeñada, el compromiso, la vocación de servicio, el nombre de la familia, el prestigio, la buena vecindad, la amistad, el afecto y el gusto por dar a los que se estima. Siendo así, la obligación de dar y devolver encontraría una determina-

ción fuerte y profunda en los principios básicos de esa ética sociocultural que trazan las conductas deseables y prohibidas.

Estas formas de autogobierno local están integradas, por una parte, por la asamblea de comuneros o ejidatarios a la que pertenece gran parte de la población y, por la otra, por un escalafón de cargos políticos, religiosos y agrarios, que va desde los *topiles*, en el rango inferior, hasta el presidente municipal en el superior y, muchas veces, por encima, se encuentran los Ancianos, considerados sabios de respeto que asesoran a las autoridades porque han cumplido satisfactoriamente todos los cargos del sistema, y que muchas veces son también especialistas rituales. Los cargueros principales son los encargados, junto con los especialistas religiosos, de la reproducción de la antigua cosmología y dirigen los rituales relacionados con los ofrendas y pedimentos en los cerros y manantiales, y también toman parte en las celebraciones vinculadas con la Iglesia, como las fiestas para el santo patrono y las mayordomías de los santos.

El coronavirus en la Sierra Norte de Oaxaca

Muchos municipios zapotecos y chinantecos de los distritos de Ixtlán y Villa Alta, en la Sierra Norte, son ejemplos de las acciones colectivas emprendidas para prevenirse del contagio de COVID-19 en el largo plazo. Desde el mes de marzo de 2020 las autoridades municipales buscaron contactos con sus vecinos para realizar acciones preventivas en común. Tal fue el caso de los, al menos, 26 municipios que forman parte de la Unión de Organizaciones de la Sierra Juárez de Oaxaca que decidieron implementar el confinamiento comunitario debido a su situación vulnerable, con la consigna "salud comunitaria y cuidado mutuo dentro de cada comunidad". En abril de 2021 muchos de ellos continúan en confinamiento o con movilidad restringida, y han logrado de este modo evitar por completo los contagios o limitarlos al mínimo.

Es importante destacar que todos los municipios con esta dinámica pensaron desde el comienzo que era necesario proveer a las familias para que pudieran llevar adelante el confinamiento. Cada uno implementó distintas estrategias, pero en la mayoría las autoridades y la asamblea decidieron repartir semillas de maíz, de hortalizas y de legumbres a cada familia para que produjeran sus alimentos. En algunos municipios todas las actividades comunitarias se realizaban mediante *tequios*, entre ellos el de las mujeres que preparaban comida para dar a los que cruzaban los filtros sanitarios.

En una comunidad de la región se presentó un caso de fallecimiento de un contagiado llegado desde la ciudad de Oaxaca; las autoridades no dejaron que el difunto, aunque era oriundo, fuera enterrado en el panteón local para que "no se difunda el virus y los contagios" en el pueblo. La familia y los amigos sentían "gran pena porque el alma del señor se ha tenido que ir al otro mundo desorientada, sin emprender el camino desde su propia tierra de origen". Son muy parcos para hablar de los casos de coronavirus con cualquiera de afuera y parece ser un comportamiento colectivo pautado el actuar en acuerdo con que "lo propio se resuelve dentro y con reserva". Han expresado que sienten "vergüenza" por haber permitido la entrada de la pandemia y piensan que puede tratarse de un "castigo" o un "daño", por haber cometido algún "descuido o falta" individual, pero recae sobre todos, que las entidades extrahumanas (del cerro y de la Iglesia) condenan.

La perspectiva de un municipio chinanteco

En un municipio chinanteco de poco más de dos mil habitantes, perteneciente al Distrito de Ixtlán (lo tomo como ejemplo porque de él recibo noticias frecuentes), las decisiones de interés público se toman por consenso en la asamblea, son ejecutadas por el conjunto de las autoridades y aprobadas por los Ancianos. El sistema normativo interno es muy fuerte no sólo como sistema político sino como pauta para la organización de la sociedad y la reproducción de la lengua y la cultura chinantecas.

¿Por qué decidieron, en asamblea extraordinaria en marzo de 2020, confinarse y legalizaron la decisión mediante un oficio? Porque sabiendo que ellos, así como la mayor parte de los municipios, no cuentan con sistema de salud local ni regional, apostaron a evitar todo contagio cancelando el acceso a los paisanos radicados en la ciudad de Oaxaca, México y Estados Unidos que quisieran retornar, así como a visitantes, vendedores, maestros y cualquier extraño, como medida de protección de la salud de los vecinos frente a la pandemia. También se suspendieron las salidas de autobús y camioneta comunitaria que los transporta a comunidades vecinas y a la Central de Abasto de Oaxaca.

No se han empleado medios coercitivos para hacer cumplir las reglamentaciones porque la gente acata las decisiones que ellos mismos han tomado en asamblea, ya que incumplir con alguna de ellas puede comprometer el buen nombre y juicio que se tenga de alguien; no obstante, se les anunció que de no acatarse podrían hacerse acreedores a sanciones, como multas o cárcel, mismas penalidades que emplean para otros malos comportamientos o delitos locales en tiempos normales.

La Regiduría de Salud, los Comandantes Mayores de Vara, el Consejo de Vigilancia y los topiles se reunieron para acordar cómo ejecutar las medidas de sanidad recomendadas por la Secretaría de Salud de la Sierra Norte y decididas por el pueblo. Para lograr el cierre de los dos accesos viales y las veredas en el monte colocaron filtros sanitarios controlados por topiles. Las únicas personas autorizadas para salir y entrar eran los comerciantes que venden productos de primera necesidad y necesitan abastecerse, y ellos debían avisar por escrito a la autoridad el día, hora y motivo de la salida, los lugares que visitarían, los productos que comprarían, el medio de transporte a utilizar, así como el horario de su regreso. Al retorno, en el filtro sanitario, los topiles revisaban la temperatura, invitaban a lavarse las manos, colocarse gel antibacterial (que ellos preparan), cambiarse la ropa y desinfectar los productos que traían consigo.

A fin de prepararse para el aislamiento, las autoridades decidieron comprar toneladas de maíz y frijol para abastecer de lo indispensable a cada familia, pero se ayudaba especialmente a los ancianos y las mujeres solas con hijos. Colocaron tinajas de agua limpia y jabón en diversos puntos del pueblo para la higiene de la población, además de guardarse medidas sanitarias y de distancia entre sí. Con el mismo propósito de autoprotección se cancelaron todas las actividades relacionadas con la Semana Santa y, en mayo, estaba en duda la realización de la fiesta patronal. Tampoco se celebraban misas, aunque mantenían abierta la iglesia permitiendo la entrada de cinco en cinco personas. En tiempos previos a la pandemia, muchos hombres y menos mujeres salían con frecuencia para trabajar y los niños y jóvenes iban a la escuela. Ahora disponen de tiempo para ir al campo a recolectar zarzamoras de la época y prepararse para la siembra de maíz, frijol y otros productos y, lo que resulta muy importante, estaban enseñando a sus hijos las tareas del campo, conocimiento que estaba siendo relegado. Ese año 2020 decidieron volver a celebrar en familia a San Isidro, patrón del campo, el 15 de mayo, para pedirle la lluvia. Cabe enfatizar la sensatez de la decisión de asegurarse la autosuficiencia, al menos temporal, sin esperar ayuda del gobierno, y también reconocer la rápida adaptación de las familias que, al disponer de tiempo, no dudaron en ampliar la dieta con bienes de recolección, se prepararon para lograr mejores cosechas de maíz y frijol y revitalizaron una fiesta dejada de lado por la urgencia del trabajo asalariado.

No es novedad que las representaciones sobre la salud y la enfermedad son diversas en las diferentes culturas y entre grupos dentro de ellas. En nuestra comunidad, la asamblea discutió sobre qué es el COVID-19, del que sólo tenían la información

general que se proporciona a todos los mexicanos, y decidieron que no era una enfermedad enviada por el Dueño del Cerro —entidad extrahumana territorial (Barabas, 2006)— debido a alguna transgresión cometida por miembros de la comunidad, ni tampoco era una enfermedad de "daño" enviada por algún brujo, *dzá lüy*, porque en esos casos habría personas de la comunidad ya enfermas. Concluyeron que se trataba de una enfermedad del exterior, de los otros, de las ciudades, y que la estrategia más adecuada para enfrentarla era el confinamiento comunitario voluntario hasta que pasara el peligro.

El 16 de mayo de 2020 el gobierno federal dio a conocer los 263 "municipios de la esperanza", y Oaxaca fue el que contó con el mayor número (213) sin ningún contagio. Esta nominación les permitía reiniciar todas las actividades y la movilidad, sin embargo, la mayor parte se negaron a reabrir sus fronteras el 18 de mayo. Algunos de estos municipios reiniciaron ciertas actividades, pero poco después aparecieron los primeros contagios y volvieron a cerrar los accesos viales.

El 28 de junio circuló por las comunidades chinantecas de la sierra un video en la red social Facebook en el que se daba respuesta, en la variante de chinanteco de esta zona (para que entendieran los ancianos que no hablan español), a las preguntas que hacen los jóvenes de la región. Se aseguraba, para los que no creían, que el COVID-19 es una enfermedad que existe y que puede ser mortal, explicaba cómo se contagia, cuáles son los síntomas, qué es la cuarentena, cuáles son las precauciones para tomar ante la ausencia de vacuna y de tratamientos adecuados. Para el mismo día las autoridades convocaron una asamblea extraordinaria a la que asistieron 180 personas, realizada en la cancha municipal para guardar la debida distancia. Se explicó la importancia de mantener el confinamiento comunitario por un mes más, ya que la estrategia estaba dando buen resultado porque no tienen ningun caso de contagio. Algunos descontentos con el encierro fueron convencidos por sus vecinos y se aceptó la propuesta por votación unánime. Se tomaron otras resoluciones: la cancelación definitiva de la fiesta patronal y el permiso de retorno para los estudiantes y avecindados que habían quedado fuera de la comunidad al decidirse la cuarentena, guardando 15 días de confinamiento domiciliario, pero no se autorizaron las visitas de paisanos que no son residentes.

En mayo 2020, en los municipios urbanos, como la ciudad de Oaxaca y la zona metropolitana, así como en las grandes y medianas ciudades del estado (Tuxtepec, Huajuapan de León, Juchitán, Salina Cruz) seguían creciendo los casos de contagio; más cuanto mayor es su tamaño y diversa su población. Paulatinamente se ha ido levantando el confinamiento y abriendo espacios públicos, de entretenimiento, co-

mercios, restaurantes aunque con restricciones y con medidas sanitarias, pero el nivel de contagios crecía día con día.[3]

Una nota final

Los antropólogos sabemos que no deben aceptarse los preconceptos y los prejuicios atribuidos a los usos y costumbres indígenas, porque se fundan en valores y actitudes racistas sustentadas básicamente en el desconocimiento del "otro cultural". Sin embargo, tampoco debemos idealizarlos y pensar que las comunidades son internamente homogéneas e igualitarias, que las relaciones interpersonales son idílicas y que están ausentes los conflictos agrarios, políticos o sociales. Las comunidades indígenas, al igual que cualquier otra sociedad, no están exentas de problemas y conflictos internos y con el exterior, pero esto no impide la existencia de múltiples lazos culturales comunitarios que les permiten accionar colectivamente para su beneficio.

Los casos de los municipios indígenas de la Sierra Norte y otras regiones de Oaxaca que se valen de sus sistemas normativos internos para paliar la crisis sanitaria, deben verse como ejemplos positivos de la autogestión colectiva unida por el propósito de la sobrevivencia, sin la ayuda del Estado ni de otras instancias sociales o religiosas. Desde mi perspectiva, esta lección que nos brindan los pueblos indígenas de Oaxaca sobre el valor de las lealtades, la reciprocidad, la ayuda mutua, el respeto por su propia ley, la convivencia respetuosa con el medio ambiente y las formas productivas autosustentables de pequeña escala, puede convertirse en modelo a tomar en cuenta para la construcción de una nueva y mejor realidad social.

3 En el estado se registraban, al 12 de mayo de 2020, 743 casos de contagio y 84 defunciones. En Oaxaca de Juárez eran 172 casos de contagio; en Tuxtepec, 69; en Salina Cruz, 24; en Xoxocotlán, 47; en Atzompa, 39; y en Zaachila, 19.

Referencias

Barabas, A.
(1989). *Utopías Indias. Movimientos Sociorreligiosos en México*. Ed. Grijalbo.

Barabas, A.
(2003). La ética del Don en Oaxaca. Los sistemas indígenas de reciprocidad. En S. Millán y J. Valle (coords.), *La comunidad sin límites* (pp. 39-65). INAH.

Barabas, A.
(2006). *Dones, Dueños y Santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*. Porrúa-INAH.

Barabas, A.
(2016). Los Sistemas Normativos en los Municipios Indígenas. En M. Bartolomé, A. Barabas, *Viviendo la Interculturalidad. Relaciones Políticas, territoriales y simbólicas en Oaxaca* (pp. 123-148). INAH.

Barabas, A. y Bartolomé, M. (coords.)
(1999). *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías* 3 tomos. CONACULTA-INAH-INI.

Bartolomé, M.
(2008). *La tierra plural: sistemas interculturales en Oaxaca*. Colección Monografías. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Bloch, E.
(1980). *El Principio Esperanza* (tres volúmenes). Ed. Aguilar (1 ed. en alemán 1959).

Cardoso de Oliveira, R.
(1998). *O Trabalho do antropólogo*. Paralelo 15, Universidad Estatal Paulista.

De Sousa Santos, B.
(2018). Introducción a las Epistemologías del Sur. En M. P. Meneses et al. (comp.) *Construyendo Epistemologías del Sur* (pp. 303-342). CLACSO.

Horbath, J. y Gracia, A.
(2020). Efectos y contingencias de la pandemia COVID-19 en las comunidades rurales y urbanas de México. En J. Horbath y A. Gracia (coords.), *Contribución Continental al Informe del relator especial sobre los derechos de los pueblos indígenas y sobre el impacto del covid19 en los pueblos indígenas. Recopilacón de dieciocho contribuciones*. (pp. 25-41). Red de Investigaciones sobre Indígenas Urbanos, CLACSO.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
(2010). *Censo General de Población*, México. https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/

Matías, P.
(2020). Integra Defensoría 35 quejas por abusos de autoridad contra ayuntamientos en tiempos de pandemia. *Página 3*. https://pagina3.mx/2020/06/integra-defensoria-35-quejas-por-abusos-de-autoridad/

Mauss, M.
(1925). *Essai sur le don. Forme e raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. L'Année Sociologique.

Miranda, F.
(2020). Pese a Contingencia, municipio de Oaxaca celebra fiesta patronal de 3 días. *El Universal*. https://www.eluniversal.com.mx/estados/pese-contingencia-municipio-de-oaxaca-celebra-fiesta-patronal-de-3-dias

RESEÑA

EL RUMOR DE LAS COSAS, SUPERANDO EL HURACÁN CON AIRES RENOVADOS

Juan Navidad
JuannavidadNYC@gmail.com

Este libro llega justo cuando muchas personas están aprendiendo a superar las incertidumbres. Linda Morales Caballero nos enseña a aprender de nuestras heridas, a crecer, a ampliar la longitud de nuestras zancadas. Es el libro más filosófico de la autora, lleno de alusiones sobre el tiempo, la vida y sus marcas. Puede ser un descubrimiento para lectores habituales de poesía y también para quienes no se han acercado a este género. La autora tiene una trayectoria larga que alcanza su culmen en este poemario múltiple que tiene a las heridas, la superación del sufrimiento, la vida, como epicentro y protagonista.

Decía el recién fallecido poeta andaluz José Manuel Caballero Bonald que "la poesía es un buen antídoto contra el miedo". Además, puede ser un remedio infalible contra el desaliento, ayuda a superar todas las trampas y zancadillas del destino y sirve para sanar todos esos dolores y pérdidas que aparentemente son como murallas altas que creemos que nunca podremos rebasar. Este es el mensaje múltiple de *El rumor de las cosas*, el poemario más reciente de Linda Morales Caballero, un libro robusto, con una poesía que agrupa enfoques que ayudan a cerrar el corpus completo que supone este proyecto de analizar la vida, el sufrimiento y sobre todo la resiliencia, para así imponerse a los retos remendando las costuras, más aún en estos tiempos convulsos, para lograr superar el huracán con aires renovados.

A menudo vivimos de espaldas a la realidad. Creemos en nuestra solidez. Pero somos como una pieza cualquiera de porcelana de cuya fragilidad únicamente nos

Morales Caballero, L. (2020).
***El rumor de las cosas*. Nueva York Poetry Press. 128 pp.**

volvemos conscientes cuando el objeto se precipita desde una altura y acaba estampada en el suelo con gran estrépito. Ese ruido, esa volatilidad convertida en añicos que pasa a expandirse sin límites, como el universo, es lo que nos confronta con nuestra vulnerabilidad y manifiesta el engaño de nuestra solidez; tanto fragmento que huye y se aleja extendiéndose por todas partes en cualquiera de sus formas representa nuestra fragilidad.

Kintsugi, título de la sección que abre *El rumor de las cosas*, es una práctica de remiendo de cerámica en Japón que consiste en la reparación de piezas de porcelana con un barniz de resina de algún metal precioso como el oro, la plata o el platino. Una metáfora perfecta para la vida y cómo abrazarla, aceptándola con todas sus averías, más aún, aprendiendo a mirarla desde otra perspectiva y, a veces, con el desapego necesario para no destruirse con la rotura sino aprender a aceptarse a sumarse junto con ella. En este libro, el resultado de la "pieza" restaurada supera con creces a la pieza original. En el oficio escrito, la poesía es el aglutinante y el polvo de calidad es la selección de palabras, metáforas, símbolos, momentos y sugerencias que conforman esta colección.

Esa poesía incluye necesariamente dosis de vida, de amor, de impulso, los aglutinantes perfectos. El oro de este *kintsugi* representa la transcendencia. Vamos a volver a ser, lo que no significa que seamos lo que fuimos, sino un paso evolucionado,

un avance, la versión 2.0 de nosotros mismos. O si ya tenemos una edad y muchas costuras y remiendos, la 7.0 por decir un número, o incluso más.

En *El rumor de las cosas*, Morales Caballero nos muestra cómo la desolación que nos provoca una situación determinada tiene remedio, y logra ser rescatada con poesía. Conseguir reunir nuestros fragmentos resulta difícil; que estén todos y sepamos ponerlos en su posición original, casi imposible, pero los versos, el ritmo, la cadencia de las palabras pueden resultar la gran ayuda que nos enseñe a recomponernos mientras escuchamos y desciframos el "rumor" de aquello que nos llama a entender para crecer y recuperar los objetos que nos representan y nos habitan, incluso al extremo de sobrevivirnos mientras nos miran desde su condición de testigos.

> Los objetos y los seres
> no son tan distintos:
> ocupan un espacio,
> acumulan marcas,
> duran poco.

Este libro nos muestra que rehacer supone muchos descubrimientos, nuevas habilidades y funcionalidades, incluso nuevos hallazgos del ser desde otras perspectivas, a veces tan ajenas a nuestra antigua piel que nos invitan a vernos como si miráramos dentro de un mecanismo nuevo, como ocurre en la sección *Mecánica*. Entonces nos damos cuenta de que esas herramientas, esas antiguas capacidades que creíamos tenían un solo fin específico, acaban sirviendo, con el tiempo y la experiencia, para reparar y entender muchas otras dolencias y que incluso servirán para mantener más duraderas y sanas las flores en un renovado jarrón.

> La insolencia
> de mis ojos rechaza
> antiguas tuercas,
> armazones del alma
> y miriñaques.

Cuando estábamos fláccidos, rotos, descompuestos y aparentemente inertes la mente quedaba entre el código binario de la lucha o la rendición. Siempre que seleccionamos y empleamos el arte o la poesía como herramienta de supervivencia, tenemos más herramientas para seguir. Y aunque en parte somos una pérdida y una derrota, también

somos un triunfo renovado en la palabra que representa ese recorrido y esa evolución. Para algunos que ya no están, quizás la losa pesaba demasiado y no hubo asideros, tal vez no estuvo la palabra donde tenía que estar, probablemente no hubo poesía, ni arte ni música que estimulara, animara o permitiera proseguir.

Actualmente, más conscientes de nuestra vulnerabilidad que nunca en la historia moderna, el conjunto de miles de personas que han partido de este mundo permanece vivo en nuestra memoria. En la escritura se juntan quienes ya no están en este plano, quienes nos dejaron. Y es a los poetas, casi siempre conscientes de nuestra fragilidad, pero también de nuestra fortaleza, a quienes se les apelmaza y adhiere al alma el recuerdo de los seres que permanecen presentes en el dolor de la pérdida, quienes también germinan a través de la palabra.

> Le toqué la herida,
> el lado sombrío del ladrido,
> el rayo luminoso de la calma.

La poesía que leemos en *El rumor...* es a una vez la pérdida y el dolor propio. El apunte sobre tantas personas que nos han dejado en momentos claves. Personas que ahora nos estarían sonriendo cómplices leyendo estas palabras o puede que lo estén haciendo y cabeceando afirmativamente, aunque no podamos verlos. No sabemos dónde se encuentran, pero estamos en la misma lucha por la pervivencia física o de la del recuerdo.

La última sección de *El rumor de las cosas —Ingredientes—* recoge algo de ese dejo nostálgico de la evocación con un tierno dulzor.

> Vestigios de tu nombre
> grabado en las papilas
> adulteran el tiempo
> con sus puntuales manecillas.

Debemos mantener nuestras células en movimiento y en la vibración diaria adecuada, pero también sostener en nuestras manos la urna de tantos recuerdos, de tanta complicidad, de esas personas que nos han dado tanto que los versos que escribimos son en parte de ellos, también.

"Yo no sabría escribir ni vivir, si estuviera seguro de todo", decía de nuevo Caballero Bonald, el poeta de Jerez que nos ayuda a comprender la importancia de tras-

cender en poesía de la mano de la humildad, de la duda, de la aceptación de nuestras limitaciones. Morales Caballero hace hincapié en nuestra presencia efímera en este planeta, en el paso del tiempo que arrasa con nuestro reloj interior y por eso es primordial aferrarnos a cada momento fundamental que lo será si lo forjamos grande en nuestro recuerdo o en nuestros versos, ya que, como dice ella, "sólo somos tiempo".

Sanamos para seguir adelante y para mantener el propósito de ese legado. Es una gran responsabilidad y siempre estamos aprendiendo, empezando desde cero, inseguros e inconscientes de si lo estamos haciendo bien. Cada nuevo poema que terminamos nos transmite esa misma sensación de que no controlamos todo lo que hacemos, lo que somos, pero seguimos adelante, con la llama encendida en nuestras manos que nos dice y nos asegura que si nuestro latido permanece, si el aire entra y sale de nuestros pulmones varias veces por minuto y si de nuestros dedos brotan los versos y las metáforas, o pasan bajo los ojos del lector que se identifica, aunque sea con una periodicidad extraña, es que lo estamos haciendo bien.

Mientras, pasamos la vida acumulando y rodeándonos de objetos, los tratamos con cuidado, nos gusta observarlos y les damos mimos y limpiamos como si estuvieran provistos de vida. Pero lo que en verdad les da vida somos nosotros, nuestra piel, violentada de tantas maneras; nuestra vista, a menudo testigo de situaciones que no querríamos descubrir; nuestro corazón, recibiendo más golpes de los que puede soportar; el oído, que tantas veces, demasiadas, nos trae sonidos, situaciones y mensajes que no debieron pronunciarse.

> Ya tienes tus poemas,
> tus suturas...
> ¿A qué más querías que supiera
> tu recuerdo?

Somos un conjunto de padecimientos que sanamos porque hemos hecho acopio de un botiquín de sensaciones, autoestima, palabras que nos auto reafirman y nos muestran o reconstruyen por el camino. En este proceso la poesía es el bálsamo de Fierabrás que utiliza la locura como elemento sanador. Es una combinación sabia de discursos que nos hacen despertar tras el coma, reorganizar nuestros parámetros y, como evidencia *El rumor de las cosas*, nos permite dar un salto tras un proceso de reinvención en el que no sólo descubrimos que podemos, sino que sabemos que podemos superar incluso nuestras expectativas, seguir adelante y avanzar mucho más de lo que creíamos posible o razonable.

La poesía de este libro de Linda Morales Caballero alude a menudo a la efervescencia de la vida, pero también a la fugacidad, a la importancia de los momentos más sencillos, irrepetibles, únicos, que son los que conforman y escriben en nuestro rostro la sonrisa que mejor nos define. Nos recuerdan estos versos al poema de Wislawa Szymborska, la poeta polaca que fuera Premio Nobel de Literatura en 1996, "Nunca ocurre dos veces" que describe tan bien la fugacidad de la vida. Y es cierto, igualmente en poesía, cada verso nunca sucede dos veces, como cada pensamiento que tenemos acerca de alguien o algo nunca es idéntico, siempre somos nuevos y, si queremos, siempre estamos creciendo. Especialmente si sabemos rodearnos de buena poesía.

Nada ocurre dos veces
y nunca ocurrirá.
Nacimos sin experiencia,
moriremos sin rutina.
Aunque fuéramos los alumnos
más torpes en la escuela del mundo,
nunca más repasaremos
ningún verano o invierno.
Ningún día se repite,
no hay dos noches iguales,
dos besos que dieran lo mismo,
dos miradas en los mismos ojos.
Ayer alguien pronunciaba
tu nombre en mi presencia,
como si de repente cayera
una rosa por la ventana abierta.
Hoy, cuando estamos juntos,
vuelvo la cara hacia el muro.
¿Rosa? ¿Cómo es la rosa?
¿Es flor? ¿O tal vez piedra?
¿Y por qué tú, mala hora,
te enredas en un miedo inútil?
Eres, pues estás pasando,
pasarás —es bello esto.
Sonrientes, abrazados,

intentemos encontrarnos,
aunque seamos distintos
como dos gotas de agua.

"Nada ocurre dos veces", Wislawa Szymborska.

LA AUTORA

Linda Morales Caballero, nacida en Lima, Perú, creció viajando y ha convivido en países que han aportado a su diversidad cultural, como pueden ser Argentina, Brasil, España, Inglaterra y Estados Unidos. Es escritora, periodista y profesora graduada Cum Laude del Hunter College de la Ciudad Universitaria de Nueva York y licenciada en Literatura Hispánica, Medios de la Comunicación y Máster en Literatura Iberoamericana por la misma institución.

Ha trabajado para CUNY, el Departamento de Educación y las Naciones Unidas. Fue corresponsal de *El Comercio* y colaboradora de la Revista *Caretas* de Lima, Perú. Su crítica literaria aparece en Tribes.org. Ha sido conferencista en diversos paneles de temas literarios en universidades y la Biblioteca Nacional del Congreso en EU. Sus lecturas son en español, inglés o portugués.

Ha escrito para medios y coproducido y presentado programas de radio en Nueva York. Actualmente forma parte del equipo editorial de *Nueva York Poetry Press*.

Libros: *Desde el umbral, Poemas vivos*, *Encantamiento*, *Collage*, *Poemas del amor cruel, El rumor de las cosas* (poesía); y en ficción *El libro de los enigmas,* que ha dado pie a una obra de teatro completa, a un cortometraje y a infinidad de representaciones de monólogos en Nueva York y Madrid.