

11

ENERO-JUNIO 2021
VOL. 6 - NÚM. 11

ANTROPOLOGÍA

AMERICANA



INSTITUTO PANAMERICANO DE
GEOGRAFÍA E HISTORIA

**AUTORIDADES DEL
INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
2017-2021**

PRESIDENTE	Lic. Israel Sánchez Moreno	<i>Panamá</i>
VICEPRESIDENTA	Mag. Alejandra Coll Escanilla	<i>Chile</i>

SECRETARIO GENERAL

Mag. César Fernando Rodríguez Tomeo
Uruguay

COMISIÓN DE CARTOGRAFÍA

(Costa Rica)

Presidente:

Mag. Max Alberto Lobo Hernández

Vicepresidente:

Mag. Álvaro Antonio Álvarez Calderón

COMISIÓN DE HISTORIA

(México)

Presidenta:

Dra. Patricia Galeana Herrera

Vicepresidente:

Dr. Rubén Ruíz Guerra

COMISIÓN DE GEOGRAFÍA

(Estados Unidos de América)

Presidenta:

Dra. Patricia Solís

Vicepresidenta:

Dra. Jean Parcher W.

COMISIÓN DE GEOFÍSICA

(Ecuador)

Presidente:

Dr. Mario Ruíz Romero

Vicepresidente:

Dra. Alexandra Alvarado Cevallos

COMITÉ DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

Coordinador: Dr. Ernesto Vargas Pacheco (México)

MIEMBROS NACIONALES DE LA COMISIÓN DE HISTORIA

Argentina	Dr. Roberto Cortés Conde
Belice	
Bolivia	Cnel. DAEN Claudio Pacheco Pérez
Brasil	Dr. André Figueiredo Rodrigues
Chile	Dra. Luz María Méndez Beltrán
Colombia	Mauricio Tovar González
Costa Rica	Dra. Ana María Botey Sobrado
Ecuador	Dr. Eduardo Almedida Reyes
El Salvador	Lic. Pedro Escalante Arce
Estados Unidos	Dr. Erick Detlef Langer
Guatemala	Lic. Celso Lara Figueroa
Haití	Dr. Watson Denis
Honduras	Ing. Tomás Rojas
México	Lic. María Teresa Franco
Nicaragua	Dra. Margarita Vannini
Panamá	Dr. Osman Robles
Paraguay	Dr. Herib Caballero Campos
Perú	Dra. Lourdes R. Medina Montoya
Rep. Dominicana	Lic. Filiberto Cruz Sánchez
Uruguay	Lic. Uruguay Vega Castillos
Venezuela	Prof. Aristides Medina R.

ANTROPOLOGÍA

AMERICANA

11

ENERO-JUNIO 2021
VOL. 6 - NÚM. 11



INSTITUTO PANAMERICANO DE
GEOGRAFÍA E HISTORIA

INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

COMISIÓN DE HISTORIA

2018-2021

Presidenta: Dra. Patricia Galeana Herrera
Instituto Panamericano de Geografía e Historia (México)
Vicepresidente: Mtro. Rubén Ruiz Guerra
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe,
Universidad Nacional Autónoma de México (México)



Editora: Dra. Cristina Oehmichen Bazán
Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM
Circuito Exterior s/n | Ciudad Universitaria | Alcaldía Coyoacán | 04510, Ciudad de México, México
Teléfono (+52-55) 5622-9535
Correos electrónicos: antropologia.americana@ipgh.org, antropologia.americana@gmail.com
<https://revistasipgh.org/index.php/anam>

Comité Editorial:

Anath Ariel de Vidas, Centre National de la Recherche Scientifique - Francia
Alvaro Bello Maldonado, Núcleo Científico-Tecnológico en Ciencias Sociales y
Humanidades, Universidad de la Frontera - Chile
Giselle Chang Vargas, Universidad de Costa Rica, Costa Rica
Jesús Carlos Lazcano Arce, Universidad Nacional Autónoma de México - México
Jordi Roca Girona, Universidad Rovira i Virgili, Tarragona - España
Luis Felipe Bate, Instituto Nacional de Antropología e Historia - México
Marie France Labrecque, Universidad Laval, Quebec - Canadá
Rebecca Lemos Igreja, Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas,
Universidad de Brasilia - Brasil

Definición: Antropología Americana es una publicación fundada en 2016, es una revista semestral de carácter latinoamericano, incluye artículos de investigación, reflexión teórica, estudios de caso y reseñas relacionadas con temas de la antropología social, la antropología física, la arqueología y la lingüística antropológica, así como una sección de anuncios y noticias.

Sistema de arbitraje: doble ciego.



Para canje, distribución y ventas, escribir a:
Instituto Panamericano de Geografía e Historia
Secretaría General
Apartado Postal 18879, 11870 Ciudad de México, México
Teléfonos: (5255)5277-5791, 5277-5888, 5515-1910
Correo electrónico: publicaciones@ipgh.org; <https://revistasipgh.org/>; www.ipgh.org

Las opiniones expresadas en notas, informaciones, reseñas y trabajos publicados en Antropología Americana, son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. Los originales que aparecen sin firma ni indicación de procedencia, son de la dirección de la Revista.

D.R. © 2021 Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Fotografía de portada: Concepción Escalona. "Vacacionar durante la pandemia. Isla mujeres. Mexico".



Antropología Americana, vol. 6, núm. 11, enero-junio 2021, es una publicación semestral editada por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Ex-arzobispado núm. 29, Col. Observatorio, Alcaldía Miguel Hidalgo, C.P. 11860, Tels. (52-55)5277-5888, 5277-5791, 5515-1910. publicaciones@ipgh.org; www.ipgh.org. Editora responsable: Dra. Cristina Oehmichen Bazán, antropologia.americana@ipgh.org. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo núm. 04-2015-100909433300-203 otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. ISSN (en línea) 2521-7615. Licitud del título y contenido en trámite. Fecha de última modificación: 6 de julio de 2021.

Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos e imágenes de la publicación, incluido el almacenamiento electrónico, siempre y cuando sea para usos estrictamente académicos y sin fines de lucro, citando la fuente sin alteración del contenido y otorgando los créditos autorales.



ÍNDICE

Editorial v

Artículos

- El otro virus: rumores y chismes sobre la pandemia
COVID-19. Una explicación cognitiva
*The other virus: rumors and gossip about the COVID-19 pandemic.
A cognitive explanation*
Andrés Oseguera-Montiel 11
- El miedo en la historia y la antropología, y ante las pandemias
Fear in history and anthropology, and in the face of pandemics
Ana María Fernández Poncela 31
- Usos del pasado, relatos épicos y construcción de alteridades
amenazantes en América Latina en tiempos de pandemia
*Uses of the past, epic stories and the construction of threatening
alterities in Latin America in times of pandemic*
Edgar Manero
María Laura Reali 55
- Riesgo de propagación epidémica de COVID-19
en Veracruz, México
Risk of epidemic propagation of COVID-19 in Veracruz, Mexico
Rodrigo Tovar Cabañas
Felipe Roboam Vázquez Palacios
Shany Arely Vázquez Espinosa
José Alfredo Jáuregui Díaz 85
- Las trayectorias de incorporación al islam en la Ciudad
de México, el CECM y la Comunidad Sufí
*Trajectories of integration into islam in Mexico City
A study of the CECM and Sufi Community*
Inés Argueta Pérez-Coronado 113

El paisaje religioso en un partido rural de la Provincia de Maracaibo, Venezuela, durante el siglo XVIII: La Cañada de Allá Dentro <i>Religious landscape in a rural district of the Province of Maracaibo, Venezuela, during the 18th century: La Cañada de Allá Dentro</i>	
Luis Rincón Rubio	147

Reseñas

Rivas Rivas, Ana María, Consuelo Álvarez Plaza (eds.). <i>Etnografía de los mercados reproductivos: actores, instituciones y legislaciones</i>	
María Eugenia Olavarría	183
Villalobos, César. <i>Arqueología en circulación: nacionalismo y turismo en monedas, billetes, timbres postales y guías de turistas en el México postrevolucionario</i>	
Víctor González-Robles	189
Regnar Kristensen y Claudia Adeath (2020). <i>Los hijos de Gregoria. Relato de una familia mexicana</i>	
Jorge Adrián Yllescas Illescas	195

Obituarios

El retorno de Lono y el fin de un reino. Metáforas históricas y realidades míticas	
Carlos Garma Navarro	203
<i>In Memoriam</i> , Javier Gutiérrez Sánchez (1964-2021)	
Marina Alonso Bolaños	213
Normas editoriales	218

EDITORIAL

La pandemia del Sars-Cov-2 ha resultado ser más compleja y prolongada que lo que muchos esperaban. Esto ha venido a cambiar el contexto en que las ciencias sociales analizan los diversos fenómenos. Para muchos, el COVID-19 ha agudizado las desigualdades y puesto en evidencia las estructuras de exclusión subyacentes. A su vez, ha acentuado problemáticas que ya existían antes de la pandemia, como son la polarización social y económica, el racismo, la xenofobia, el miedo, o la construcción de fronteras para lograr excluir a los diferentes.

En este número de *Antropología Americana*, continuamos con el tema que abordamos en el número anterior. Iniciamos con el trabajo de Andrés Oseguera Montiel titulado “El otro virus: rumores y chismes sobre la pandemia COVID-19. Una explicación cognitiva”. En este artículo el autor plantea la necesidad de analizar los distintos rumores que han estado circulando en la red virtual sobre la pandemia del Sars-CoV-2. La desinformación, los falsos rumores, las *fake news* que circulan en las redes sociales (Facebook, Twitter, Instagram y Whatsapp) han sido de tal magnitud y eficacia, que se presentan como si se tratara de otra epidemia: la pandemia de la desinformación. El autor se pregunta sobre la importancia de este fenómeno y plantea que la propagación de los rumores tiene efectos físicos o mentales en la población. La población muchas veces sucumbe ante el miedo que se propaga debido a la desinformación y a la circulación de mentiras cuyos efectos son verdaderos. Los rumores alteran la dinámica social de un grupo, lo que lleva a las personas a tomar decisiones contrarias a las especificaciones médicas y científicas.

Los rumores son fuente de incertidumbre y miedo. En el siguiente artículo “El miedo en la historia y la antropología, y ante las pandemias”, Ana María Fernández Poncela plantea una revisión general del miedo y su importancia en la historia. Para analizar la importancia del miedo, la autora acude a las aportaciones que desde las ciencias sociales se han hecho para su estudio y se refiere al “giro emocional” que estas han tenido para explicar la acción colectiva en tiempos de incertidumbre y riesgo. El miedo es una emoción que por un

lado ha ayudado al ser humano a salir adelante frente al peligro, a enfrentar riesgos y ponerse en alerta pero, por otro lado, puede ser un obstáculo que inmoviliza y lleva a la gente a tomar decisiones equivocadas.

Siguiendo con el hilo de la relación entre la pandemia y el comportamiento social, se abren nuevas perspectivas para analizar la construcción de fronteras. En el artículo “Usos del pasado, relatos épicos y construcción de alteridades amenazantes en América Latina en tiempos de pandemia” de Edgardo Manero y María Laura Reali plantea que la pandemia del COVID-19 en América Latina, se analiza la manera en que el miedo a “el otro” durante la pandemia, ha contribuido a la fortificación de prejuicios y la construcción de fronteras. Los autores señalan que en América Latina, dicho proceso se caracteriza por enarbolar el discurso nacionalista, la épica militar y el recurso a la historia, tanto en la esfera gubernamental como a nivel de la sociedad civil y el mercado, como una respuesta ante la emergencia sanitaria. A partir de esta narrativa, los estados nacionales han buscado reforzar la concordia interna ante la crisis. Al acudir a un pasado conflictivo y reactualizar estereotipos y dicotomías fundacionales, se ha buscado fortalecer alteridades amenazantes y generar nuevos clivajes sociales al interior de los Estados, afectando también sus relaciones con otros países de la región.

El último artículo referido a la pandemia, se denomina “Riesgo de propagación epidémica de COVID-19 en Veracruz, México”, de Rodrigo Tovar Cabañas, Felipe Roboam Vázquez Palacios, Shany Arely Vázquez Espinosa, y José Alfredo Jáuregui Díaz, donde los autores se propusieron elaborar un mapa de riesgo de propagación viral, capaz de tipificar el grado de riesgo de cada uno de los municipios del estado de Veracruz, México. Después de analizar la relación entre vías de comunicación y nodos de concentración humana que operan como difusores de los virus, desarrollan una metodología que puede ser replicada en otros lugares y situaciones. La ruta de esta investigación, consistió en la selección de cuatro parámetros para la confección de patrones de propagación epidemiológica, los cuales se procesaron con técnicas geoestadísticas. Entre los resultados, destaca el hecho de que los 20 municipios veracruzanos con mayor nivel de riesgo coinciden con lo acontecido en los primeros 90 días de la epidemia.

En la segunda parte de la Revista, se presentan dos artículos relacionados con la antropología e historia de las religiones. El primero es de la autoría de Inés Argueta Pérez-Coronado, titulado “Las trayectorias de incorporación

al islam en la Ciudad de México, el CECM y la Comunidad Sufí”. En este trabajo, la autora analiza diversas trayectorias de incorporación de un grupo de personas al islam en la Ciudad de México. Para ello, presenta el estudio de dos comunidades religiosas: el Centro Educativo de la Ciudad de México A.C. (CECM) y la Comunidad Sufí Nur Ashki Al-Yerráhi. La autora estudia las trayectorias de movilidad religiosa de hombres y mujeres y analiza sus relatos sobre su acercamiento al islam y su proceso de conversión religiosa. El tema es muy interesante porque se trata de una comunidad “ultra-minorista” que ha sido estigmatizada, y que surge en un contexto dominado por la religión católica.

La sección de artículos, cierra con broche de oro con el trabajo de Luis Rincón Rubio, “El paisaje religioso en un partido rural de la Provincia de Maracaibo, Venezuela, durante el siglo XVIII: La Cañada de Allá Dentro”, que es el resultado de una investigación de largo aliento en el que el autor muestra cómo el paisaje es una construcción social e histórica. Aquí, el autor realiza una aproximación a la cultura material en el partido rural La Cañada de Allá Dentro, de la Provincia de Maracaibo, Venezuela, durante el siglo XVIII y muestra la transformación del paisaje religioso. Parte de considerar que la cultura material es la expresión tangible de la cultura y, por lo tanto, es creadora de significados. Se explora el papel que pudo haber jugado la religión católica en la construcción del paisaje local, entendido como un espacio habitado y significado que activamente producía y reproducía identidades y prácticas sociales. El autor muestra como una capilla existente en el lugar se convertía en un foco de transformación del paisaje religioso. Así, estudia los aspectos formales de la capilla y se propone una hipótesis reconstructiva de la misma, a partir de fuentes documentales y de la tipología conocida de las edificaciones religiosas en la región.

En seguida se presentan tres reseñas de obras antropológicas recientes: *Etnografía de los mercados reproductivos: actores, instituciones y legislaciones*, de Ana Rivas y Consuelo Álvarez Plaza (Eds.); *Arqueología en circulación: nacionalismo y turismo en monedas, billetes, timbres postales y guías de turistas en el México postrevolucionario*, de César Villalobos, y *Los hijos de Gregoria. Relato de una familia mexicana*, de Regnar Kristensen y Claudia Adeath.

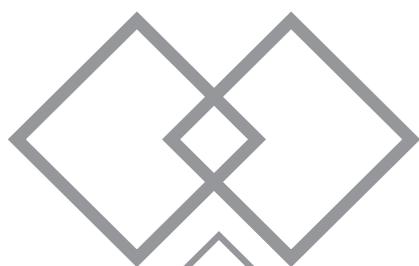
Finalmente, queremos expresar nuestra tristeza por la partida del reconocido antropólogo Marshal Salhins, quien falleció en abril pasado. Por tal motivo, se presenta una reseña de “El retorno de Lono y el fin de un reino. Metáforas

históricas y realidades míticas”, que escribió Carlos Garma para el número 17 revista *Cuicuilco* en el año 1986.

Comunicamos también la lamentable partida de nuestro compañero y amigo, Javier Gutiérrez Sánchez, investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Por tal motivo, damos a conocer una breve biografía comentada a manera de homenaje.

Que descansen en paz nuestros queridos colegas.

Cristina Oehmichen-Bazán
Editora



Artículos

El otro virus: rumores y chismes sobre la pandemia COVID-19. Una explicación cognitiva

Andrés Oseguera-Montiel

Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, INAH, México;
correo electrónico: andres_oseguera@inah.gob.mx

Recibido el 13 de marzo de 2020; aceptado el 08 de julio de 2021

Resumen: A la par de la pandemia del SARS-CoV-2, distintos rumores en la red virtual sobre su contagio se han propagado de manera paralela y a gran velocidad. ¿Por qué es importante este fenómeno? Se ha demostrado que la propagación de los rumores tiene varios efectos físicos o mentales en las personas que los asumen como información verídica, principalmente genera miedos y sicosis en la población; pueden alterar la dinámica social de un grupo y seguir indicaciones contrarias a las especificaciones médicas y científicas. Genera, al mismo tiempo, situaciones de discriminación y prejuicios hacia las personas señaladas como posibles fuentes de contagio. Esta investigación busca dar una explicación de la propagación de estos rumores en la crisis sanitaria derivada del contagio de la COVID-19. Para ello, se utiliza la perspectiva de la antropología cognitiva enfocada en explicar por qué ciertas representaciones tienen más éxito en su transmisión y difusión que otras representaciones. El análisis permite demostrar que buena parte del éxito de los rumores se debe no solo a la existencia de redes sociales digitales que aumentan la posibilidad de transmitir información de manera expedita, sino a una hibridación de contenidos de rumores con contenidos propios de los chismes.

Palabras clave: *rumores, chismes, COVID-19, virus, antropología cognitiva, redes sociales.*

**The other virus: rumors and gossip about the COVID-19 pandemic.
A cognitive explanation**

Abstract: Parallel to the SARS-CoV-2 pandemic, another type of virus has spread: rumors about COVID-19 have circulated at the same speed. Why is this

phenomenon important? The rumors have several physical or mental effects on people that assume them as accurate information, mainly generating fear and psychosis in the population; they can alter the social dynamics of a group and follow indications contrary to medical and scientific specifications. At the same time, it generates situations of discrimination and prejudices towards people identified as possible sources of contagion. This research seeks to explain the spread of these rumors in the health crisis derived from the pandemic of COVID-19. For this, the perspective of cognitive anthropology is used, focused on explaining why certain representations are more successful in their transmission and diffusion than other representations. The analysis shows that a good part of rumor's success is due not only to the existence of digital social networks that increase the possibility of transmitting information expeditiously but to hybridization of elements typical of rumors with gossip.

Key words: *rumors, gossip, COVID-19, virus, cognitive anthropology, social networks.*

Introducción

La propagación del SARS-CoV-2 que provoca la COVID-19 no es la única pandemia que está pululando a nivel mundial; en las redes sociales se ha difundido de manera incontrolable otro tipo de virus: se trata de una epidemia de rumores. Ha sido tal la propagación de creencias en torno a los posibles formas de adquirir la COVID-19 que la Organización Mundial de la Salud (OMS) ha buscado desmentir cada una de las supuestas formas de contagiarse; se han creado páginas específicas para desmentir lo que la misma OMS ha llamado una “infodemia”.¹ Se ha pedido a la población seguir “tips” para evitar las noticias falsas. Por ejemplo, se recomienda ver más allá del título, comprobar la fecha, examinar la evidencia, checar sin prejuicios y apoyarse en

¹ <https://www.who.int/es/news-room/commentaries/detail/coronavirus-infodemic>
<https://www.fema.gov/es/coronavirus/rumor-control>
<https://codigof.mx/informacion-de-calidad-para-combatir-el-miedo-la-angustia-y-los-rumores-sobre-el-nuevo-coronavirus/>
https://twitter.com/search?q=list:factchecknet/coronavirusfacts%20%23coronavirusfacts&src=typed_query&f=live
https://elpais.com/elpais/2020/04/21/eps/1587466797_885038.html

verificadores.² Se recomienda que antes de compartir información relacionada con el nuevo coronavirus se realice una consulta de otras fuentes y, sobre todo, no actuar de manera precipitada y con miedos para evitar situaciones de peligro.³

La información científica entorno a las distintas formas de contagio e inmunidad del coronavirus son, hasta ahora, preliminares. Esta ausencia de información científica sobre el contagio, las mutaciones y los posibles tratamientos para entender la propagación del nuevo coronavirus es la base para la explicación de la propagación de los rumores, pero no explica del todo por qué unos rumores se vuelven virales (en las redes sociales) mientras que otros simplemente no tienen el éxito que se esperaba en su difusión. De acuerdo con el modelo epidemiológico de las representaciones que propone Dan Sperber (2005), es posible explicar por qué determinadas representaciones, como los rumores, tienen una aceptación en una población y mayores replicaciones que otras representaciones. Propone identificar “procesos intraindividuales de pensamiento y memoria”, así como “procesos interindividuales en los que las representaciones de un sujeto afectan a las de otros sujetos mediante las modificaciones del ambiente físico común” (Sperber, 2005, p. 63). Este modelo parte del principio de que distintos tipos de representaciones compiten entre sí, por un espacio y un tiempo determinado, en un contexto específico. Cuando una representación logra permanecer por un tiempo prolongado gracias a su amplia distribución y aceptación en términos cognitivos se puede hablar de una representación cultural. En este sentido, existe una alta posibilidad de que una información logre mantenerse como representación cultural si existe un medio favorable que permita su replicación así como un impacto en la mente de las personas.

Los rumores, los chismes y las leyendas urbanas son expresiones de la comunicación informal que constantemente compiten entre sí para propagarse entre un grupo de personas. De hecho, los rumores también son ubicados como parte de las *fake news* (noticias falsas) que tienen una gran difusión en distintos medios digitales. Sin embargo, el término *fake news* hace énfasis en la intencionalidad para engañar a un número específico de personas. La intencionalidad de las *fake news* permite sostener que existen distintos tipos de

² <https://infodemia.mx/entrada/818>

³ <https://www.jornada.com.mx/ultimas/sociedad/2020/04/09/ademas-del-COVID-19-en-mexico-hay-propagacion-de-fake-news-investigador-1568.html>

rumores, es decir, no toda información informal caracterizada como rumor es producto de una intencionalidad política o económica. Algunos de los rumores pueden ser también expresiones de solidaridad al compartir información que se cree verdadera y, por lo tanto, esperanzadora para un conjunto de personas subordinadas (Scott, 2000). ¿Hasta qué punto es posible distinguir un rumor o *fake news* de un chisme? ¿Se puede hablar de una leyenda urbana que comenzó como un rumor? El análisis de los rumores sobre la pandemia provocada por el SARS-CoV-2 demuestra que cuando existe una hibridación de contenido propio de chismes suelen tener mayor difusión y, por lo tanto, son exitosos en términos de su propagación por los efectos cognitivos que generan en un grupo de personas. En especial, aquellos rumores relacionados con el contagio, que hacen alusión a la contaminación de la enfermedad, han tenido un éxito en su distribución debido a la posibilidad de identificar escenarios concretos de la vida cotidiana. El resultado del análisis del contenido de ciertos rumores demuestra que si un rumor en torno a un brote de contagio está señalando a una determinada persona conocida (incluyendo a personalidades de la política o del medio artístico y la farándula), tendrá una garantía de su éxito en términos de la difusión en las redes sociales. Incluso las conspiraciones que son consideradas representativas de las *fake news* se valen de referencias de personalidades reconocidas a nivel mundial para señalarlas como las causantes de la pandemia.

Marco referencial y metodología

La situación de ambigüedad y de incertidumbre causada por la COVID-19 a nivel mundial ha generado que los rumores ocupen el vacío de información confiable y oportuna. Pero no es la primera vez que los rumores se han propagado aprovechando los vacíos de información científica y objetiva. En 2003 con la epidemia del virus causante del síndrome respiratorio agudo grave (*Severe Acute Respiratory Syndrome SARS*), los rumores se difundieron también con gran rapidez (DiFonzo, 2008). Lo mismo ocurrió en 2009 con la epidemia de influenza provocada por el virus AH1N1 en México (Fernández-Poncela, 2014). En la actualidad, además de la incertidumbre que provoca la presencia del nuevo coronavirus, la conectividad digital que facilitan las redes sociales ha sido determinante para una propagación de los rumores a gran velocidad y a nivel mundial. La aceptación o el rechazo de los rumores dependerá de la experiencia previa y del conocimiento en torno a la nueva

enfermedad. También dependerá del círculo de contactos que se tenga, de los sitios en Internet que se consulten, etc. Aun así, la posibilidad de dejar de recibir o de evitar este tipo de información informal es prácticamente nula. No solo porque los rumores aprovechan las grandes plataformas tecnológicas en Internet como Google, Facebook y Twitter, sino porque la conectividad digital mediante redes conformadas por un conjunto de contactos no está conformada solo por amigos y parientes cercanos; en las redes sociales existe una “difusión hiperdiádica” provocada por la amplitud de contactos que posibilitan las mismas plataformas electrónicas y que van más allá del círculo de amistad o afinidad ideológica o política (Christakis y Fowler, 2010, p. 63). Sin duda alguna, las redes sociales permiten establecer lazos bajo los principios de apoyo y solidaridad. Se trata de una “comunidad virtual” (Castells, 2001) donde se comparte información de interés general como expresión de ayuda y solidaridad. Sin embargo, la conexión en redes no siempre tiene resultados positivos. Las redes sociales también son el vehículo donde se difunde la violencia, los temores, la incertidumbre y el engaño. La violencia que se ha vivido en México derivada del tráfico de drogas, los rumores que se propagan en las redes sociales han jugado un papel relevante para infundir miedo e incertidumbre (Oseguera-Montiel, 2018; Triana Sánchez, 2017).

El sentimiento de estar en una comunidad de apoyo y solidaridad no depende de la interacción cara a cara entre las personas. La era digital ha dejado de manifiesto que las plataformas ampliamente consultadas como Facebook, Twitter, WhatsApp, YouTube e Instagram, no representan una forma de comunicación e interacción disminuida con respecto a las interacciones basadas en la copresencia, es decir, de aquellas relaciones sociales caracterizadas por compartir un mismo lugar y tiempo específico. La etnografía digital ha demostrado cómo el empleo de las plataformas digitales y el uso de la tecnología como los teléfonos celulares son una expresión de la copresencia entre personas distanciadas geográficamente sin que implique la anulación de la intimidad derivada de las relaciones cara a cara (Pink *et al.*, 2016). Internet no es solo un medio de entretenimiento y de acceso a la información masiva; forma parte de la vida cotidiana de muchas personas en el sentido de que se actúa con y en referencia a lo que sucede en el mundo virtual; Internet está “incrustado” en la vida cotidiana de muchas personas (Hine, 2015). En este sentido, no es extraño que, ante la emergencia del nuevo coronavirus, los rumores tengan una fuerte incidencia en el comportamiento de las personas; que provoquen miedos

y prácticas colectivas destinadas a evitar el contagio, con repercusiones en la salud pública.

La mayoría de los rumores que se propagan en las redes sociales se difunden en distintos periódicos digitales o páginas electrónicas de información. De ahí que, en este primer acercamiento a la infodemia sobre la COVID-19, se consideren para el análisis aquellos rumores que han sido considerados *trending topic* en estas plataformas digitales. El análisis se centra en el contenido de los rumores difundidos en las plataformas digitales, para advertir las estrategias discursivas que son consideradas decisivas para lograr su replicación. Se podría decir que los rumores que inundan la red virtual compiten entre sí para ganarse su replicación y aceptación entre los usuarios de las plataformas digitales. Para demostrar por qué algunas de estas representaciones logran propagarse, es necesario considerar los aspectos del ambiente que facilita la reproducción de los rumores así como los efectos cognitivos positivos derivados de la comunicación (Sperber y Wilson, 1994; Wilson y Sperber, 2004). De acuerdo con esta propuesta pragmatista de la comunicación, cuando una representación logra propagarse en un grupo de personas es una evidencia de su gran efecto contextual y su relevancia. Por ejemplo, cuando un rumor logra una amplia difusión se debe al hecho de que alude a supuestos previos de un contexto, de tal forma que permite ligar la nueva información con lo conocido ya sea para responder alguna incógnita o para corroborar los supuestos. Al mismo tiempo, en términos intraindividuales, dicho efecto contextual está inversamente relacionado con el mínimo esfuerzo cognitivo para su procesamiento. Si los rumores contienen información con nuevos conceptos o demasiada información que implique un mayor esfuerzo para comprender el sentido de la información, no tendrá el éxito para su propagación y, por lo tanto, dejará de ser relevante.

Un rumor que de manera sucinta alerta de un posible foco de contaminación señalando, por ejemplo, un objeto o una persona conocida tendrá mayor posibilidad de replicarse en las redes sociales. Si además de ello contiene una dosis de ambigüedad sin llegar a ser inverosímil, asegurará aún más el éxito de su propagación. En efecto, los rumores que difunden información ambigua tienen asegurada su permanencia en diversas plataformas digitales. Y esta característica está relacionada con el hecho de que la mayoría de los rumores se difunden de manera anónima; la incertidumbre y el anonimato garantizado por las redes sociales son fundamentales para su propagación y su contagio. El hecho de que los rumores sean anónimos, ambiguos y referenciales

en el sentido de aludir a objetos o personas específicas que se conocen en un contexto específico, los hace cercanos a los chismes. Esta investigación preliminar apunta a identificar el éxito de los rumores entorno a la COVID-19 en las redes sociales cuando tienen una similitud al señalamiento y al escarnio propio de los chismes.

Estado de la cuestión

Desde mediados del siglo XX se han desarrollado distintas teorías desde la psicología social para entender el éxito de los rumores y sus formas de propagación que no dejan de tener vigencia en la actualidad. Por ejemplo, se ha considerado que los rumores se propagan sobre todo cuando existen situaciones de incertidumbre como la que se vive con la COVID-19. La ansiedad y el temor que provoca el desconocimiento de un fenómeno particular es suficiente para que los rumores tengan una gran aceptación como información fidedigna. La explicación a este fenómeno, sobre todo se adjudica al efecto de mitigación de la ansiedad: los rumores finalmente podrían dar una explicación de manera oportuna, clara y sintética, de una situación incierta y hasta peligrosa. Es decir, la presencia de rumores puede ser explicada desde una perspectiva cognitiva y social al tener un efecto de tranquilidad entre un grupo de personas receptiva de cualquier explicación, sea ésta falsa o cierta, ante una situación ambigua e incierta (Allport y Postman, 1946; DiFonzo, 2008; Rosnow, 1991; Shibutani, 1966). También se ha considerado que el éxito de la propagación de los rumores no se debe tanto a la superación de una ansiedad—esta seguiría existiendo incluso gracias a la difusión de los rumores— sino a sus posibilidades de fomentar las relaciones sociales al mantener la atención de tópicos que son de interés general (Guerin y Miyazaki, 2006). Por lo tanto, los análisis de este tipo de comunicación se han centrado en las características del contenido de los rumores para evidenciar su éxito en su difusión. Por ejemplo, se ha considerado que los rumores se caracterizan por ser mensajes cortos, novedosos, ambiguos y, al mismo tiempo, creíbles. Estas características hacen que su propagación sea factible entre distintas personas por aludir, de manera clara y sucinta, a un contexto que necesita de explicación.

La importancia en las características del contenido de los rumores ha permitido establecer distinciones fundamentales en contraste con los chismes y las leyendas urbanas como expresiones de la comunicación informal. Por ejemplo, una diferencia importante es que los rumores se difunden entre un

grupo de personas cuando existe una situación de riesgo y poca credibilidad de la información oficial. Es decir, tienen un fin en sí mismo. Un caso paradigmático al respecto fueron los rumores en torno a la influenza en México en 2009, que se propagaron más rápido que el mismo virus AH1N1 como expresión del miedo y el enojo de la población ante la falta de claridad informativa ante la nueva enfermedad (Fernández-Poncela, 2014). Los chismes, al contrario, se difunden en un ámbito cercano a una red social y terminan por fortalecer los vínculos entre los integrantes de la red. A diferencia de los rumores, los chismes no necesariamente tienen un fin; son formas de entretenimiento, de curiosidad o diversión entre los que participan en su propagación (Ben-Ze'ev, 1994). Los chismes, además de ser entretenidos y divertidos, también podrían mantener informados a los integrantes de un red de amigos o conocidos sobre ciertos tópicos de interés de la vida privada de gente conocida o cercana. Aunque los chismes no parecen tener un fin en específico (Sousa, 1994), pueden ser empleados para establecer distinciones sociales y con ello excluir, agredir y transmitir normas sociales a otras personas (Elias y Scotson, 2016). Es claro que, a diferencia de los rumores abocados a disipar la incertidumbre, los chismes pueden ser considerados decisivos para mantener los vínculos sociales. Podría decirse, siguiendo a Max Gluckman (1963), que los chismes (y el escándalo) son parte de la vida social y permiten mantener la unidad del grupo fortaleciendo los valores y principios morales de una agrupación.

Las leyendas urbanas también son expresiones de la comunicación informal destinadas al entretenimiento. Se trata de historias que pueden resultar absurdas, terroríficas o chistosas. En muchos casos hay elementos en su narración que son relevantes para la transmisión de valores y normas sociales. Incluso, comparten con los rumores el hecho de comprender y mitigar los miedos ante situaciones inciertas. Pero una diferencia importante con los chismes y los rumores consiste en su estructura y sus características del contenido. Las leyendas urbanas presentan, en términos generales, un escenario con personajes específicos que participan en una trama que transcurre por un clímax y un desenlace. Además, para propagar una leyenda urbana no es forzoso creer en ella. Al contrario, para que los chismes y los rumores se propaguen deben de asumirse o creerse como información verídica (DiFonzo, 2008). Por supuesto, esto no descarta la posibilidad de que existan grupos o personas que, de manera intencional, difundan información que de antemano reconocen que es falsa y, por lo tanto, escondan otros fines: desestabilizar a un país, deponer a un líder

social, afectar la reputación de una persona, incidir en las finanzas de una empresa, cambiar el sistema político, etc. Los rumores no solo generan pánico y estrés en un grupo determinado, también terminan generando revueltas o disturbios (DiFonzo, 2008). Una leyenda urbana requiere de un esfuerzo de procesamiento mayor y, en este sentido, no logrará difundirse con la velocidad de los chismes y los rumores que de manera sintética logran propagarse por el mínimo esfuerzo de procesamiento requerido para su comprensión.

La hibridación de rumores como explicación de su propagación

El análisis de la información informal que se difunde en las redes sociales demuestra que en muchas ocasiones las diferencias de contenido entre los rumores, las leyendas urbanas y los chismes no son tan nítidas. De hecho, es común que se presenten casos de hibridación entre las distintas formas de información informal (Guerin y Miyazaki, 2006). Es posible que un rumor se convierta en una leyenda urbana, sobre todo cuando el primero logra perdurar durante un tiempo considerable. Y viceversa, una leyenda urbana podría dar lugar a un rumor, sobre todo cuando una historia de larga data necesita actualizarse en un contexto específico (DiFonzo, 2008).

Los chismes podrían también derivarse de rumores y viceversa; los rumores en torno a un fenómeno incierto podrían convertirse en señalamientos directos hacia los vecinos o los conocidos, asistiendo con ello a la transformación de un rumor en un chisme; en ambos casos la información que se divulga puede no estar corroborada. Por ejemplo, uno de los rumores que más se han difundido en las redes con respecto a la COVID-19 tiene que ver las fuentes de contagio, es decir, con el señalamiento de personas contagiadas sin que en realidad exista información que lo confirme. Estos mensajes parten del principio de que todo aquello que en algún momento estuvo en contacto con la enfermedad queda contaminado. Ha sido tal la preocupación por los contagios que los planteamientos de la magia contaminante de la que hablaba Frazer (1998 [1890]) hace más de un siglo, vuelven a ser más que pertinentes. Ya se trate de objetos, animales o de seres humanos, el contacto o cercanía con las zonas de contagio representa la evidencia de la contaminación y contagio del coronavirus. De ahí que buena parte de los rumores en torno al personal de salud en varias partes del mundo hagan énfasis en las posibilidades de ser transmisores del nuevo coronavirus. Estos rumores tienen consecuencias en la vida cotidiana. Por ejemplo, los vecinos de los médicos y enfermeras colocan

mantas para exigirles que se mantengan alejados o que no tengan contacto con los objetos de la vía pública; muchas veces son golpeados o les rocían cloro y otras sustancias (como bebidas calientes) para mostrar su rechazo.⁴ Los rumores logran exacerbar los temores de una situación de peligro y puede desembocar en la persecución de personas como causantes del peligro (Stewart y Strathern, 2008). En Colombia, una mujer que se sentía orgullosa de portar su uniforme médico cuando iba al mercado, se dio cuenta que al hacerlo era objeto de discriminación.⁵

Estos rumores se enfocan en señalar al contagiado en términos generales sin que exista una evidencia al respecto, pero muchas veces estos rumores injustificados terminan por convertirse en chismes al aludir directamente a personas conocidas. Por ejemplo, en Argentina, el rumor empezó a transitar hacia lo que podría llamarse un chisme de vecindario:

En Córdoba, los integrantes de una familia estuvieron ‘marcados, amenazados y para nada acompañados’ luego de que una mujer hiciera correr por el chat vecinal el rumor de que uno de ellos, que había sido trasladado al hospital por una úlcera, había dado positivo por COVID-19, algo que desató una semana de amenazas y hostigamiento. La familia, radicada hace cinco años en el barrio Nuevo Poeta Lugones, llegó a recibir llamados nocturnos para anunciar que prenderían fuego a la casa con ellos adentro’... ‘Tuve que luchar contra un enemigo invisible como dice el presidente Alberto Fernández: el prejuicio, la discriminación y el miedo en primera persona’.⁶

Casos como este se han presentado en otras partes del mundo y parten del principio de la magia contaminante: al estar en contacto con un objeto, una persona o un recinto como los hospitales donde supuestamente está el virus, se infiere que están contagiados. Este temor fomentado por los rumores tiene consecuencias en el comportamiento de las personas, como expulsar a los posibles transmisores de las enfermedades. También fomenta la discriminación y el señalamiento a familias enteras como sucedió en México, en San Cristóbal

⁴ <https://www.infobae.com/america/mexico/2020/04/14/discriminados-atacados-con-cloro-y-golpeados-personal-de-salud-de-mexico-narra-sus-dificultades-en-tiempos-de-coronavirus/>
<https://www.elespectador.com/coronavirus/como-discriminan-medicos-y-enfermeras-en-colombia-articulo-917558>

⁵ <https://www.animalpolitico.com/elsabueso/discriminacion-personal-medico-COVID-19-paises/>

⁶ <https://www.pagina12.com.ar/257287-coronavirus-una-familia-amenazada-y-hostigada-por-un-barrio->

Minatitlán, cuando los miembros de una familia fueron obligados, a punta de pistola, a salir de su casa debido a las sospechas de que estaban infectados de la COVID-19.⁷ El chisme y el escándalo de una familia generó un rumor de contagios generalizados propagando el miedo y la sicosis; al final las mismas autoridades se organizaron para cerrar la entrada y salida del municipio, como ha sucedido en muchas partes del territorio mexicano.⁸

Los rumores sobre la COVID-19 se propagan valiéndose de la incertidumbre que existe del nuevo coronavirus. La sensación de respirar un virus genera una situación de riesgo y constante temor. No es extraño, en este sentido, que los rumores que señalan a los objetos y/o personas conocidas permita direccionar este miedo; en términos del pensamiento y la memoria resulta menos complicado pensar que la enfermedad se propaga a través de objetos físicos y seres humanos contaminados, que pensar que el virus se difunde de manera invisible en el aire. De ahí que exista una relación muy estrecha entre los chismes, los rumores y la brujería. La práctica de la magia y la brujería dan pie a la difusión de chismes y los rumores con la finalidad de identificar el causante de alguna enfermedad (Scott, 2000; Stewart y Strathern, 2008).

Los rumores buscan dirigir el origen de la COVID-19 mediante el contacto físico de objetos pero sobre todo de personas que son extrañas. Los rumores buscan evitar el contacto físico con extranjeros o migrantes; con los recién llegados al barrio o la colonia. De ahí que estos rumores en realidad compartan las características del chisme que busca desprestigiar a ciertas personas que son consideradas trasgresoras del orden social (Eliás y Scotson, 2016). En el caso de los médicos y enfermeras, la recriminación y el escarnio se debe al contacto con la contaminación; de alguna manera han violado el principio de mantenerse alejados físicamente del virus. No importa que sean vecinos respetados por su profesión; que sean hombres y mujeres que arriesgan la vida en beneficio de los enfermos y desvalidos. El hecho de estar en contacto con personas ajenas y enfermas los convierte en anómicos: han quebrantado las normas del grupo. La misma suerte tendría un curandero que puede cambiar su estatus al ser señalado como brujo.

⁷ <https://www.excelsior.com.mx/nacional/acusan-a-una-familia-de-tener-COVID-19-y-la-corren-de-su-casa/1382519>, <https://www.excelsior.com.mx/nacional/acusan-a-una-familia-de-tener-COVID-19-y-la-corren-de-su-casa/1382519>

⁸ Se habla de cientos de municipios, a nivel nacional, que han cerrado para evitar el contagio <https://www.milenio.com/estados/mexico-215-municipios-cierran-entradas-temor-coronavirus>

De los rumores a las conspiraciones

Durante la pandemia del SARS-CoV-2 se han difundido diversos rumores que la misma OMS ha ido desmintiendo oportunamente. Por ejemplo, se mencionaba que para acabar con el SARS-CoV-2 era posible usar un secador de manos como los que hay en los baños públicos. También desmintió la idea de que rociar el cuerpo con cloro y desinfectante con alcohol evitaba el contagio. Existen otros rumores relacionados con las formas de evitar el contagio y que serán recordados con cierta gracia. Por ejemplo se hablaba de combatir al SARS-CoV-2 con el pimiento picante de la sopa; de tomar aceite de ajonjolí, usar una lámpara ultravioleta y exponerse al sol o a temperaturas superiores a 25° C. Todos estos rumores fueron desmentidos oportunamente. Se aclaró que el contagio no se produce a través de las redes 5G de telefonía móvil o de las moscas domésticas. Por supuesto, también fueron rechazados los mensajes que alentaban tomar metanol, etanol o lejía para prevenir la COVID-19.⁹ Pero estos rumores han tenido consecuencias trágicas. Por ejemplo, en Irán, uno de los países más afectados por el nuevo coronavirus, 20 personas murieron y más de 200 fueron hospitalizadas por beber alcohol adulterado después de que circulara en línea que podía tratar o evitar la COVID-19.¹⁰ Algo parecido se ha presentando en México; las noticias de gente intoxicada por tomar alcohol adulterado demuestra la importancia que tuvo la difusión de tomar alcohol para prevenir la COVID-19.¹¹ Este comportamiento asociado a la propagación de remedios caseros demuestra la fuerza perlocucionaria de los rumores, es decir, se trata de sentencias caracterizadas, siguiendo a Austin, por “hacer algo” (Austin, 1962).

Pero había un rumor que seguía difundiéndose con insistencia a pesar de la atención que le ha dado la misma Organización Mundial de la Salud. El rumor que se ha propagado señala que el virus puede contagiarse a través del aire. En su momento la OMS aclaró que los estudios científicos que se habían realizado apuntaban a una transmisión por contacto con gotículas respiratorias más que por el aire. Es decir, no había una respuesta contundente y, por lo mismo, la duda siguió existiendo. Incluso, después de varios meses, la OMS demostró

⁹ <https://www.who.int/es/emergencias/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public/myth-busters>

¹⁰ <https://proceso.hn/aldia/15-al-d%C3%ADa/veinte-muertos-y-200-intoxicados-por-consumir-alcohol-adulterado-en-iran.html>

¹¹ <https://www.eluniversal.com.mx/estados/suman-42-muertos-por-ingerir-alcohol-adulterado-en-jalisco>

que si bien no había evidencias de que el aire fuera una fuente de contagio del coronavirus, seguía existiendo cierta probabilidad de que se transmitiera por el aire como sucede con otras enfermedades respiratorias:

La OMS elaboró sus orientaciones rápidas basándose en el consenso de expertos internacionales, quienes examinaron las pruebas actualmente disponibles sobre los modos de transmisión del 2019-nCoV. Esas pruebas demuestran la transmisión vírica por gotículas y contacto con superficies contaminadas del equipo; no apoya la transmisión sistemática por vía aérea. Puede haber transmisión por vía aérea, como se ha demostrado con otras enfermedades respiratorias vírica, durante procedimientos que general aerosol (por ejemplo, intubación traqueal, broncoscopia), por lo que la OMS recomienda precauciones contra la transmisión por vía aérea para esos procedimientos.¹²

Ante las dudas en torno a las formas de contagio por aire del nuevo coronavirus, la propagación de los rumores está, de alguna manera, garantizada. Hace unos meses, un grupo de científicos solicitó a la OMS que cambiara su postura al respecto y alertara del contagio a través de pequeñas particular de aire.¹³ Ante esta exigencia por parte de los científicos de varias partes del mundo la OMS consideró cambiar sus premisas en torno al contagio a través del aire.¹⁴ Pero esta ambigüedad representó el ambiente idóneo para generar rumores asociados al contagio a través del aire. Por ejemplo, se presentaron diversos rumores con respecto al uso de las mascarillas. En Facebook circuló un rumor en torno a las consecuencias sobre el uso desmedido de estas mascarillas. El rumor decía lo siguiente: “Los cubrebocas pueden reducir tu inmunidad natural porque causan que tu cuerpo produzca cortisol en respuesta al estrés debido a la reducción de flujo de aire y oxígeno”. Se trató de un rumor anónimo y fue desmentido por científicos que descartaron una afectación en la salud por el estrés derivado por un incremento de la producción de cortisol al usar el cubrebocas.¹⁵ Es decir, ante una incertidumbre en torno al contagio del coronavirus a través del aire, se generan rumores en torno a las mascarillas que han sido utilizadas para disminuir el contagio por aire. Una angustia que

¹² <https://www.who.int/es/emergencias/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public/q-a-on-infection-prevention-and-control-for-health-care-workers-caring-for-patients-with-suspected-or-confirmed-2019-ncov>

¹³ <https://www.nytimes.com/es/2020/07/06/espanol/ciencia-y-tecnologia/coronavirus-transmission-aire.html>

¹⁴ <https://www.sinembargo.mx/07-07-2020/3818851>

¹⁵ <https://www.excelsior.com.mx/trending/mentira-las-mascarillas-no-bajan-tus-defensas/1381410>

no es del todo apaciguada debido a la falta de certezas científicas, da pie a una creencia en torno al uso de la mascarilla que se han utilizado de manera generalizada precisamente para prevenir algún contagio.

Otros rumores relacionados con las causas del contagio o para evitar el contagio, demuestran que el miedo a lo incierto y la falta de información oportuna pueden ser detonantes de su propagación. En México, a través de WhatsApp, circuló de manera insistente un mensaje invitando a la gente de distintas ciudades a echar cloro al caño en una hora y día específico. En la misma aplicación también se divulgó que rociar cloro en las calles podría ayudar a desinfectar los espacios públicos. El Cuerpo de Bomberos de la Ciudad de México salió a desmentir la noticia y los científicos alertaron del peligro que representaba derramar cloro en las calles y alcantarillas de manera masiva, pues afectaría el proceso de reciclado de las aguas negras.¹⁶ Estos rumores en realidad hacen eco de una ausencia de una investigación científica y concluyente sobre las formas de contagio y, al mismo tiempo, no representan un esfuerzo cognitivo para entender que el cloro es una sustancia para combatir a un virus; se trata de un líquido de uso cotidiano para la limpieza profunda y para desinfectar. No es sorprendente que estos rumores se valgan de la comunidad virtual para transmitir información que se supone es verídica y efectiva para evitar el contagio. Es decir, existe siempre una aparente actitud de ayuda y solidaridad ante una crisis.

En la difusión de rumores es común que se aluda al supuesto de que se esconde intencionalmente información valiosa por motivos diversos, es decir, por intereses de tipo económicos o políticos. Se trata de *fake news* que tienen una clara intencionalidad por parte de grupos que están dispuestos a desestabilizar mediante la divulgación de noticias alarmantes y falsas (Calvo y Aruguete, 2020). A diferencia de los rumores que difunden información que, de manera altruista, se presenta como alternativa para detener la pandemia, en las redes sociales existe una gran cantidad de teorías conspiratorias para señalar que la COVID-19 no existe como tal o que ha sido una estrategia para desestabilizar la economía mundial. Por ejemplo, han circulado diversas teorías entorno a la idea de que el SARS-Cov-2 es un virus creado por el ser humano, es decir, que tiene un origen artificial; un virus de laboratorio para fines económico o políticos.

¹⁶ <https://www.animalpolitico.com/elsabueso/cloro-lluvia-sanitizar-coronavirus-falso/>

La información oficial advierte que el SARS-Cov-2 es un virus emergente, cuyo origen se ubica en el reino animal: se habla de los murciélagos o el pangolín como animales que pudieran ser las fuentes del virus. ¿Por qué no se ha aceptado esta explicación sobre el origen de la pandemia? En principio porque los estudios no son concluyentes hasta ahora; aunque la OMS habla del origen animal, todavía existen dudas sobre el animal en específico y cómo se dio el contagio. Por otro lado, y siguiendo el principio de la relevancia, la explicación del origen del SARS-Cov-2 señalando a un animal desconocido para el mundo como es el pangolín, requiere de un esfuerzo de procesamiento de la información mucho mayor que si se ubica a un país con intereses específicos.

En efecto, el hecho de que se insista en el origen del virus como una creación humana con fines económicos y como un arma biológica, ha tenido mucha credibilidad dada la competencia económica y militar entre China y Estados Unidos. Uno de los resultados de la propagación de las *fake news* tiene que ver con la polarización de grupos pues hacen posible que las personas que compartían afinidades ideológicas e intelectuales acaben defendiendo versiones mucho más extremistas de las que asumían gracias a estos rumores (Sunstein, 2011). De ahí que no sea una exageración, para algunos integrantes de grupos con fines políticos, pensar que el nuevo coronavirus se creó en un laboratorio del país asiático mediante una versión híbrida del virus SARS y el VIH. Otros rumores difundieron la idea de que las torres G5, que permitirán una mayor velocidad en la conexión en Internet, eran perjudiciales para la salud y que estaban directamente relacionadas con el SARS-CoV-2 y con las vacunas, que al ser aplicadas se incluiría un chip para establecer un control desde las torres G5. En WhastApp circuló el siguiente rumor:

Las PCR no sirven para detectar ningún virus, en realidad se usan para resetearte el cerebro, te meten un palillo por la nariz y presionan durante 15 segundos para restaurar tu cerebro a valores de fábrica para poner [sic] instalarte el nuevo software con la vacuna.

Existen versiones de que el nuevo coronavirus habría sido financiado por la Fundación de Bill Gates e inducido a la población a través de un cubo de hielo.¹⁷ Al señalar a una persona conocida mundialmente evidencia que los rumores incluyen los señalamientos propios de los chismes para lograr una eficacia en su divulgación. De acuerdo con esta versión, la pandemia

¹⁷ <https://de10.com.mx/cultura-digital/7-teorias-de-conspiracion-sobre-el-origen-del-coronavirus>

sería la excusa para implantar microchips para el rastreo de las personas. Por supuesto, el filántropo y multimillonario fundador de Microsoft ha desmentido dichas teorías conspiratorias, considerando, por supuesto, que se trata de ideas totalmente inauditas.¹⁸ En buena medida, los rumores logran el éxito transgrediendo lo convencional (Oseguera-Montiel, 2018); hacen un performance cuando logran irse a los extremos redefiniendo los espacios públicos y a las personas reconocidas a nivel mundial.

Existen también algunas versiones de que la pandemia es una mentira fomentada por los medios de comunicación para causar pánico a nivel mundial; o una estrategia de mercado para lograr vender las vacunas de manera exitosa en todo el mundo. Una vez que las vacunas salieron al mercado y se han ido aplicando de manera generalizada en la población de algunos países, las conspiraciones no han dejado de propagarse. Algunos de estos rumores siguen insistiendo que las vacunas son estrategias de control o que son nocivas para la salud. Quizá el rumor más extremo lanzado por movimientos antivacunas haya sido el que difunde la idea de que las vacunas han sido fabricadas con “células de fetos abortados”.¹⁹ Un rumor que ha tenido una aceptación importante al aludir a la práctica de la interrupción del aborto que se condena por parte de ciertos grupos religiosos.

Conclusiones

Cuando existe incertidumbre en torno a un fenómeno que tiene claramente una importancia contextual, es decir, que determina nuestra forma de vida al estar en constante alerta para evitar contagios o la muerte, entonces es muy probable que los rumores se propaguen. Esto quiere decir que todos somos susceptibles de aceptar este tipo de información informal que busca dar alguna certeza ante la duda. La situación de ambigüedad y de incertidumbre causada por la COVID-19 a nivel mundial ha generado que los rumores ocupen el vacío de información confiable y oportuna. Lo que parece novedoso en la actualidad es la existencia de un medio adecuado para su difusión: las redes sociales permiten la propagación de estos rumores de manera nunca antes vista ya sea por el alcance a nivel mundial como por la rapidez con la que se difunden. Nuestra aceptación o rechazo dependerá de la experiencia previa y del conocimiento en torno al mundo. También dependerá del círculo de contactos que se tenga, de

¹⁸ <https://www.bbc.com/mundo/noticias-55025227>

¹⁹ <https://vacunasaep.org/profesionales/noticias/antivacunas-celulas-fetales>

los sitios en Internet que se consulten, etc. Aun así, la misma conectividad de las redes digitales determina que esta información llegue sin que necesariamente se difunda en el grupo de personas cercanas que conforman una red de amigos o parientes.

Aun cuando los rumores tienen el estigma de ser información falsa y perniciosa, en los hechos buscan resarcir la falta de información sobre temas y acontecimientos de gran relevancia social. En este sentido, suelen ser expresiones de solidaridad ante la tragedia y la muerte. Muchos de los rumores que circularon en las redes sociales buscaban alertar a la población para evitar el contagio y, algunos de ellos, parecían convincentes. Una información que en muchos casos fue aceptada debido a una situación de incertidumbre ante la falta de información científica confiable. Una vez que un rumor es aceptado y reproducido de manera digital valiéndose de los misterios en torno al contagio, puede generar un clima de tranquilidad y apaciguar la ansiedad de estar en riesgo de contaminación.

Una fórmula exitosa que garantiza la propagación de los rumores es la combinación de las características del contenido propias de este tipo de información informal, con el contenido de los chismes. En muchos casos hay evidencia de que cuando una información sobre el contagio del nuevo coronavirus está al mismo tiempo señalando a personas como fuentes de contaminación o como explicación de la misma pandemia, garantiza el éxito de su propagación.

En efecto, el éxito de los rumores tiene que ver con la premisa de la relevancia en el proceso de la comunicación por inferencias. Si existe una maximización de efectos cognitivos positivos con un mínimo de esfuerzo del procesamiento de la información, se garantiza el éxito de su propagación; las redes sociales son la plataforma ideal para que esta maximización de efectos cognitivos y el mínimo esfuerzo de procesamiento se presenten en un lenguaje flexible donde se conjuga lo escrito con lo oral (Crystal, 2004). Pero sobre todo, aquellos rumores que mantienen un misterio pero que no representan un esfuerzo de procesamiento mayor, lograrán difundirse con mayor eficacia. De ahí que las conspiraciones representen una tendencia en las redes sociales pues permite entender la existencia de un virus señalando las intenciones ocultas de un grupo de personas. Estas conspiraciones que dan a conocer las causas o los intereses ocultos de personas conocidas, son exitosas en términos de su difusión debido a que permiten explicar e identificar el origen del SARS-CoV-2. La presencia de rumores en Internet no solo demuestra el intercambio

de teorías y explicaciones de una enfermedad novedosa en un ámbito intelectual; demuestra cómo la existencia de representaciones culturales tienen repercusiones en el cuerpo humano y su cuidado, así como a la definición de espacios y objetos que son constantemente evocados por los rumores de contagio.

Referencias

- Allport, Gordon W., & Postman, Leo
(1946) An analysis of rumor. *Public Opinion Quarterly*, 10(4), 501-517.
- Austin, John L.
(1962) *How to do things with words*. London: Oxford University Press.
- Ben-Ze'ev, Aaron
(1994) The vindication of gossip. En Goodman, Robert F., & Ben-Ze'ev Aaron (Eds.), *Good Gossip* (11-24), Lawrence, Kansas: University Press of Kansas.
- Calvo, Ernesto & Aruguete, Natalia
(2020) *Fake news, trolls y otros encantos: Cómo funcionan (para bien y para mal) las redes sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Castells, Manuel
(2001) *La galaxia Internet. Reflexiones sobre Internet, empresas y sociedad*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Christakis, Nicholas A., & Fowler, James H.
(2010) *Conectados. El sorprendente poder de las redes sociales y cómo nos afectan*. Diéguez, A.; Vidal, L., & Schmid, E. (Trad.), México: Taurus.
- Crystal, David
(2004) *Language and the Internet*. Cambridge UK: Cambridge University Press.
- DiFonzo, Nicholas
(2008) *The Watercooler Effect: A Psychologist Explores the Extraordinary Power of Rumors*, Nueva York: Penguin.
- Elias, Norbert, & Scotson, John L.
(2016) *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*. Altamirano, Víctor (Trad.), México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández-Poncela, Anna María
(2014) Epidemia de rumores: expresión de miedos, riesgos y desconfianza. *Convergencia*, 21(65), 193-218.

- Frazer, James George
(1998 [1890]). *La rama dorada. Magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gluckman, Max
(1963) Gossip and Scandal. *Current Anthropology*, 4(3), 307-316.
- Guerin, Bernard, & Miyazaki, Yoshihiko.
(2006) Analyzing rumors, gossip, and urban legends through their conversational properties. *The Psychological Record*, 56(1), 23-33.
- Hine, Christine
(2015) *Ethnography for the internet: Embedded, embodied and everyday*. Londres: Bloomsbury Publishing.
- Oseguera-Montiel, Andrés
(2018) Performance de los narcomensajes: los rumores de pánico en las ciudades del norte de México. *Comunicación y Medios*, 38, 152-163.
- Pink, Sarah; Horts, Heather; Postill, John; Hjorth, Larissa; Lewis, Tania, & Tacchi, Jo
(2016) *Digital ethnography. Principles and Practice*. London: SAGE Publications.
- Rosnow, Ralph L.
(1991) Inside rumor: A personal journey. *American psychologist*, 46(5), 484.
- Scott, James C.
(2000) *Los dominados y el arte de la resistencia*. Aguilar Mora, Jorge (Trad.), México: Era.
- Shibutani, Tamotsu
(1966) *Improvised news: A sociological study of rumor*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Sousa, Ronald de
(1994) In Praise of Gossip: Indiscretion as a Saintly Virtue. En Goodman, Robert F. & Ben-Ze'ev, Aaron (Eds.), *Good Gossip* (25-33). Lawrence, Kansas: University Press of Kansas.
- Sperber, Dan
(2005) *Explicar la cultura: un enfoque naturalista*. Manzano, Pablo (Trad.), Madrid: Ediciones Morata.
- Sperber, Dan, & Wilson, Deirdre
(1994) *La relevancia*. Leonetti, Eleanor (Trad.), Madrid: Visor.
- Stewart, Pamela J., & Strathern, Andrew
(2008) *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*. Vásquez Ramil, Raquel (Trad.), Madrid: Akal.

Sunstein, Cass R.

(2011) *Rumorología. Cómo se difunden las falsedades, por qué las creemos y qué hacer contra ellas*. Barguñó Viana, Alfonso (Trad.), Barcelona: Debate.

Triana Sánchez, Jorge Luis

(2017) Difusión de rumores en episodios de violencia: un análisis de los acontecimientos en Acapulco en abril de 2016. *Virtualis*, 8(16), 30-57.

Wilson, Deidre & Sperber, Dan

(2004) La teoría de la relevancia. *Revista de investigación Lingüística*, 7, 233-283.



Shamer Pk. Fuente: <https://pixabay.com/es>

El miedo en la historia y la antropología, y ante las pandemias

Ana María Fernández Poncela

Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco (UAM-Xochimilco)

Correo electrónico: fpam1721@correo.xoc.uam.mx

Recibido el 08 de diciembre de 2020; aceptado el 28 de enero de 2021

Resumen: Este artículo es una revisión general del miedo y su importancia central en la historia, la antropología y las ciencias sociales. Es también, un breve acercamiento empírico al miedo durante la influenza AH1N1 en 2009, para acabar con una inicial exploración sobre el miedo al coronavirus COVID-19 en México, durante el 2020.

Palabras clave: *miedo, historia, antropología, AH1N1, COVID-19, México.*

Fear in history and anthropology, and in the face of pandemics

Abstract: This article is an overview of fear and its central importance in history, anthropology, and of social sciences. It is also a brief empirical approach to fear during the AH1N1 influenza in 2009, to end an initial exploration on the fear of the COVID-19 coronavirus in Mexico 2020.

Key words: *fear, history, anthropology, AH1N1, COVID-19, Mexico.*

Introducción

Un par de premisas que enmarcan este acercamiento al miedo. Por un lado, las ciencias sociales en general, la historia y la antropología en particular, siempre han estado cercanas a las emociones y los sentimientos, ya sea de forma

directa o indirecta, no obstante, el llamado giro emocional, tocó a la puerta más recientemente, y el miedo no podía ser una excepción. Por otro lado, en tiempos de incertidumbre y riesgo, precariedad y ansiedad, vertiginosos e inseguros, líquidos, vacíos y efímeros, el miedo no podría faltar (Morin, 1999; Beck, 2002; Bauman, 2006, 2007a, 2007b; Lipovetsky, 2002, 2004, 2006), en una época como es la globalización (Beck, 2004), la acumulación por desposesión (Harvey, 2001), la biopolítica (Foucault, 2007), la psicopolítica (Han, 2014, 2020) y de vidas consideradas cual residuos humanos (Bauman, 2015), solo por mencionar algunas obras y autores que reflexionan sobre la actual sociedad, cual profetas en su planeta.

Muchas y variadas son las definiciones de emoción y sentimiento —se emplean en el lenguaje coloquial e incluso la academia como sinónimos si bien no lo son—¹ desde las ciencias sociales y según diversos enfoques, aquí retomamos la del antropólogo Le Breton (1999, p. 105):

El sentimiento es una tonalidad afectiva hacia un objeto, marcada por la duración homogénea de su contenido, si no en su forma. Manifiesta una combinación de sensaciones corporales, gestos y significaciones culturales aprendidas a través de las relaciones sociales... La emoción es la resonancia propia de un acontecimiento pasado, presente o futuro, real o imaginario, en la relación del individuo con el mundo; es un momento provisorio nacido de una causa precisa en la que el sentimiento se cristaliza con una intensidad particular: alegría, ira, deseo, sorpresa, miedo, allí donde el sentimiento, como el odio o el amor, por ejemplo está más arraigado en el tiempo, la diluye en una sucesión de momentos que están vinculados con él, implica una variación de intensidad, pero en una misma línea significativa.

Siguiendo en el ámbito de la antropología, aquí apostamos por la pluralidad disciplinaria, ya que

ve las experiencias emocionales como un asunto cultural desde que los individuos definen sus realidades emocionales individuales en relación con los esquemas de la cultura local. Pero las culturas son parte de un sistema dominante que se vale de estructuras colectivas, que son sociales en el más amplio sentido y constituyen el campo de los órdenes morales que penetran en nuestras vidas de un modo u otro,

¹ La emoción es la reacción emocional inicial alineada con el cuerpo y el sentimiento es cuando esta permanece en el tiempo y entra en el ámbito de la mente, el lenguaje y la cultura (Damasio, 2006). No obstante, aquí como en la vida y también para respetar la bibliografía y el testimonio recabado se emplean ambos términos de forma similar.

en especial en la formación de nuestras emociones culturalmente diferentes (Luna, 2007, p. 9).

Parece clara la importancia de la cultura, la moral, la política en el mundo emocional, sin descartar enfoques filosóficos, sociológicos y psicológicos primordiales, y terapéuticos, más arraigados a la realidad y al sentir realmente existente de la persona humana. En general es posible afirmar que la antropología se ha hecho eco del mundo de los sentidos, por ejemplo, y desde su relación con la personalidad, además el estructuralismo y el posmodernismo ha tenido en cuenta el ámbito emocional. Los antecedentes clásicos están en las obras de Benedict (2003) y Mead (1982, 1985), por citar dos pioneras, y a Geertz (1986) por mencionar a un estudioso más reciente; sin embargo, toda la antropología ha incursionado directa o indirectamente en el mundo emocional en su empeño de explorar el ser humano y la cultura (Fernández, 2011). Y qué decir de la historia en la cual sobresale la clásica obra de Delumeau (2008), precisamente sobre el miedo en occidente, que aquí se retomará en varias ocasiones; y los usos del miedo en la historia que han sido también estudiados (Gonzalbo, 2009a).

A continuación, se presentará un recuento teórico y general del estudio del miedo en las ciencias sociales, con especial énfasis en la historia y la antropología. En segundo lugar, un acercamiento a modo de estudio de caso, descriptivo y general, sobre el miedo en la pandemia de influenza de 2009, y en tercero, una aproximación de carácter exploratorio e inicial al miedo al coronavirus en 2020, todo ello en México, y según las perspectivas y sentimientos de un grupo de estudiantes universitarios.

El miedo en la historia y la antropología del miedo

Se considera el miedo como la emoción y sentimiento que más ha sido estudiada desde los estudios sociales en general, y particularmente en los últimos años de manera especial. Como emoción individual y colectiva (Boscoboinik, 2016), además de espontánea, deliberada, permanente, cíclica. Que Delumeau considera que como “singular colectivo abarca una gama de emociones que van del temor y de la aprehensión a los terrores más vivos” (2005, p. 30).

Dice André (2005, p. 15),

Es necesario que escuchemos a nuestros temores: son un sistema de alarma maravilloso para enfrentarnos a los peligros. Pero no debemos someternos a ellos: a veces ese mecanismo se estropea. Como si fuera una especie de alergia, el miedo se dispara y se convierte en fobia.

Especialmente esto en ciertos momentos históricos y bajo determinadas circunstancias.

Hay, eso sí, que hablar de miedos en plural por las diferencias personales y también culturales, además de la diversidad de sus orígenes y situaciones que lo provocan, favorecen y mantienen.

En primer lugar, los miedos a todo nuestro entorno natural, como los animales, las alturas, el agua, la oscuridad y muchas otras cosas. A continuación los miedos sociales, miedos a las miradas, a las críticas, a las interacciones con nuestros semejantes. Por último, los miedos que suelen convertirse en pánicos, a los mareos si estamos enfermos, si nos sentimos encerrados, si estamos fuera de casa: entonces hablamos de claustrofobia o de agarofobia (André, 2005, p. 183).

Expuesto de una forma sencilla y directa:

El miedo es uno de los afectos más expresivos... pero lo que suscita el sentimiento (el estímulo) viene siempre dado socialmente. La formación del miedo tiene dos fuentes: a) la experiencia personal (me picó una abeja-tengo miedo de las abejas), b) la experiencia social adquirida mediante la comunicación: si sabemos lo peligroso que es caerse de una ventana elevada tenemos miedo aunque nunca lo hayamos probado. Este conocimiento previo (comunicación de la expresión social) juega en el caso del afecto miedo un papel mucho mayor que en ningún otro caso (Heller, 1989, p. 103).

Agnes Heller (1989) dice que el miedo puede ser provocado por algo conocido o incluso desconocido. Así mismo, señala que las emociones de miedo presentan distintas expresiones: miedo por la amenaza de un peligro real, miedo por no atreverse a algo y estar angustiado por la incertidumbre de los resultados, miedo por una preocupación social, miedo por no desear algo, miedo existencial como a la muerte. Además, subraya el componente cultural del miedo —su carácter expresivo, contagio, aprendizaje, habituación— como emoción social que es.

Finalmente, en esta enumeración, y no menos importante, el miedo a la enfermedad y a la muerte, que hay quien considera universal, y el miedo

incluso al fin del mundo. Los culturales dependen de su contexto espacio temporal, inquietudes psicológicas compartidas por una comunidad, a veces la educación, la religión, la política y hoy en día los medios de comunicación y las nuevas tecnologías de la información tienen que ver mucho con su existencia y reproducción. Los miedos son parte de la experiencia cotidiana, también con los imaginarios sociales y tradiciones culturales. Hay que tener en cuenta la existencia de una polifonía de voces en la construcción del miedo, como discurso, uso e intención, como emoción individual falsa o verdadera, como imaginario social real o irreal, lo privado y lo político, lo próximo y lo mediático. Miedo al peligro, riesgo, dolor, daño, pérdidas, incluso a la vida, y como ya se dijo y se volverá a retomar, miedo a la muerte. En particular conviene tener en cuenta que, tras el miedo biológico de instinto de sobrevivencia, existe toda una gama de creaciones culturales del miedo, con relación a creencias y valores, imaginarios y representaciones, el contexto sociocultural y político (Scruton, 1986).

Por otro lado, hay diferentes definiciones de angustia con relación al miedo.

El miedo tiene un objeto determinado al que se puede hacer frente. La angustia no lo tiene, y se la vive como una espera dolorosa ante un peligro tanto más temible cuanto que no está claramente identificado: un sentimiento global de inseguridad. Por eso es más difícil de soportar que el miedo (Delumeau, 2008, p. 31).

Por otro lado, se afirma que: “la ansiedad es un miedo anticipado. Se trata la vivencia asociada a la espera, al presentimiento o a la proximidad del peligro. Presenta toda una fisiología dolorosa. En ambos casos son miedos “sin objeto”: el peligro todavía no existe, pero ya tenemos miedo” (André, 2005, p. 34).² El miedo es una emoción ante algo inminente y real, presente y tangible, y la angustia como un miedo que alerta y anticipa de algo que puede pasar, un miedo futuro, indefinido e imprevisible, una construcción mental y emocional, incluso cultural, de posibles peligros, puede ser real o imaginaria, pero igual de sentida. La ansiedad, serían los fenómenos fisiológicos que presenta la angustia

² No ahondaremos sobre ansiedad y angustia, solo se menciona por ser emociones y sensaciones de la familia del miedo. Otros niveles de intensidad del miedo: “El pánico, el terror, el pavor son miedos muy marcados por su intensidad extrema. Pero, paradójicamente, también pueden sobrevenir en ausencia de peligro, simplemente al evocarlos o preverlos. Se caracterizan por la pérdida de todo control sobre el miedo” (André, 2005, p. 34). Hoy incluso se habla de la cultura del horror (Bericat, 2005).

en el cuerpo y las sensaciones energéticas de la misma. El miedo puede ser a algo o a la idea que tenemos de algo, real o imaginado también.

El miedo y la ansiedad son experiencias emocionales diferentes, aunque con frecuencia los términos se usan indistintamente. Por un lado, el miedo es muy desagradable y tiene una función apremiante orientada a la supervivencia, a provocar que uno escape del peligro. Generalmente, es una respuesta transitoria a un estímulo específico que disminuye una vez que la persona ha escapado del peligro... Por otra parte, la ansiedad es una respuesta a situaciones simbólicas, psicológicas o sociales, en vez de a la presencia física inmediata de peligro. La ansiedad es una respuesta ante la incertidumbre, que surge cuando se ve amenazada la propia sensación de integridad, de coherencia, de continuidad o la sensación de ser un agente activo (Greenberg y Paivio, 2007, p. 263).

Marina (2007) nos recuerda que, aunque en principio el miedo es una emoción individual es sumamente contagiosa. Como se dijo anteriormente, hay temores familiares y pánicos sociales, es emoción social y colectiva. Esto se relaciona con lo que se ha dado en llamar la psicología de las masas y la influencia emocional ante circunstancias de incertidumbre y temor generalizados, como la historia nos prueba (Delumeau, 2008) y algunos enfoques remarcan (Le Bon, 2005; Moscovici, 1996, 2005).

Tras la revisión del miedo como emoción y su implicación social, se hace necesario ampliar y profundizar su reflexión desde las ciencias sociales en general, como se dijo. Para empezar, se afirma que el “miedo original” es el miedo a la muerte, es un “temor innato y endémico” que todo ser humano comparte (Bauman, 2007b).³ Quizás hay otro miedo peor, el miedo a tener miedo como varios autores/as han indicado y la propia experiencia de cada quien puede corroborar.

Zygmunt Bauman⁴ en sus obras sobre la actualidad empezó hablando de la incertidumbre en una sociedad —que calificó de líquida— de cambio rápido (2006) y luego introdujo el miedo en la misma.

En la actualidad, el miedo se ha instalado dentro y satura nuestros hábitos diarios; si apenas necesita más estímulos externos es porque las acciones a las que da pie

³ “El miedo primario a la muerte es, quizás, el prototipo o el arquetipo de todos los miedos, el temor último del que todos los demás toman prestados sus significados respectivos” (Bauman, 2007b, p. 73).

⁴ Sobre la obra de este autor hay varias transcripciones en este artículo, pues se consideran muy oportunas y actuales con relación al miedo pandémico en nuestros días.

día tras día suministran toda la motivación y toda la energía que necesita para reproducirse” (Bauman 2007a, p. 19).

Habla de la rentabilidad de los miedos, económica y política, por ejemplo, comercialización de la seguridad personal y sometimiento social.

El miedo constituye, posiblemente, el más siniestro de los múltiples demonios que anidan en las sociedades abiertas de nuestro tiempo. Pero son la inseguridad del presente y la incertidumbre sobre el futuro las que incuban y crían nuestros temores más imponentes e insoportables. La inseguridad y la incertidumbre nacen, a su vez, de la sensación de impotencia: parece que hemos dejado de tener el control como individuos, como grupos y como colectivos (Bauman, 2007a, p. 42).

Cita a Castel para afirmar que el miedo hoy proviene de la falta de claridad más que de la carencia de protección,

...la variante moderna de inseguridad se caracteriza claramente por el miedo a la maldad humana y a los malhechores humanos. Está atravesada por la desconfianza hacia los demás y sus intenciones, por el rechazo a confiar en la constancia y en la fiabilidad de la compañía humana (Bauman, 2007a).

En su obra específica del miedo en la sociedad contemporánea considera que retornan los tiempos del miedo. En primera instancia hay un sentimiento de miedo compartido por el reino animal y cuyas opciones son huir o agredir —el biológico y de sobrevivencia—, pero

los seres humanos conocen, además, un sentimiento adicional: una especie de “temor de segundo grado”, un miedo —por así decirlo— “reciclado” social y culturalmente...un “miedo derivado” que orienta la conducta (tras haber reformado su percepción del mundo y las expectativas que guían su elección de comportamientos) tanto si hay una amenaza inmediatamente presente como si no (Bauman, 2007b, p. 11).⁵

⁵ “El “miedo derivado” es un fotograma fijo de la mente que podemos describir (mejor que de ningún modo) como el sentimiento de ser susceptible al peligro: una sensación de inseguridad (el mundo está lleno de peligros que pueden caer sobre nosotros y materializarse en cualquier momento sin apenas mediar aviso) y de vulnerabilidad (si el peligro nos agrede, habrá pocas o nulas posibilidades de escapar a él o de hacerle frente con una defensa eficaz; la suposición de nuestra vulnerabilidad frente a los peligros no depende tanto del volumen o la naturaleza de las amenazas reales como de la ausencia de confianza en las defensas disponibles). Una persona

Bauman apunta tres peligros que se temen: los que amenazan el cuerpo o propiedades personales; los que amenazan el orden social del que depende la seguridad, esto es, empleo, renta, o la sobrevivencia misma; los que amenazan el lugar de la persona en el mundo, identidad cultural o jerarquía social.

Más terrible resulta la omnipresencia de los miedos; pueden filtrarse por cualquier recoveco o rendija de nuestros hogares y de nuestro planeta. Pueden manar de la oscuridad de las calles o de los destellos de las pantallas de televisión; de nuestros dormitorios y de nuestras cocinas; de nuestros lugares de trabajo y del vagón de metro en el que nos desplazamos hasta ellos o en el que regresamos a nuestros hogares desde ellos; de las personas con las que nos encontramos y de aquellas que nos pasan inadvertidas; de algo que hemos ingerido y de algo con lo que nuestros cuerpos hayan tenido contacto; de lo que llamamos “naturaleza”...o de otras personas... Existe también una tercera zona... una zona gris... todavía no tenemos nombre y de la que manan miedos cada vez más densos y siniestros que amenazan con destruir nuestros hogares, nuestros lugares de trabajo y nuestros cuerpos por medio de desastres diversos (desastres naturales, aunque no del todo; humanos, aunque no por completo; naturales y humanos a la vez, aunque diferentes tanto de los primeros como de los segundos) (Bauman, 2007b, p. 13).

Aquí conviene introducir el miedo al fin del mundo, en sentido literal, o al mundo como lo conocemos, esto es, el miedo al cambio. Si bien lo único permanente en la vida es la impermanencia, la resistencia al cambio es una constante personal y social a lo largo de cada biografía personal e incluso de la historia de la humanidad. Existe también el miedo al mal, o el mal que produce miedo, y el horror a lo inmanejable desde desastres “naturales” a guerras atómicas finales. En un tiempo de progreso científico el miedo derivado persiste o crece, lo cual pudiera llegar a explicarse de algún modo con que

Podemos imaginar que la pesadilla que para nosotros es la angustiada experiencia de la inseguridad —que no ofrece síntoma alguno de retroceder y resulta aparentemente incurable— es un efecto secundario de las que podríamos denominar “expectativas en aumento”: la promesa característicamente moderna

que haya interiorizado semejante visión del mundo, en la que se incluyen la inseguridad y la vulnerabilidad, recurrirá de forma rutinaria (incluso en ausencia de una amenaza auténtica) a respuestas propias de un encuentro cara a cara con el peligro; el “miedo derivado” adquiere así capacidad autopropulsora” (Bauman, 2007b, p. 11-12). Otros autores señalan el riesgo más que el peligro (Douglas y Wildavsky, 1983). Según Luhmann (2006), por ejemplo, el peligro es externo, concreto y proviene del medio ambiente; mientras el riesgo es producto de la acción humana y sus acciones productivas y tecnológicas, además de estar relacionado a la vulnerabilidad social y asociado a la incertidumbre.

(y el convencimiento generalizado a que ha dado lugar) de que, si se da una continuidad de descubrimientos científicos y de inventos tecnológicos, y si se cuenta con las habilidades y el esfuerzo apropiados, será posible alcanzar la seguridad “plena”, es decir, una vida completamente liberada del miedo (la promesa, en definitiva, de que eso es algo que “se puede hacer” y de que “nosotros podemos hacerlo”). Las ansiedades persistentes aún hoy parecen obstinadas en sugerirnos, sin embargo, que esa promesa no se ha cumplido (o, lo que es lo mismo, que “no se ha hecho”) (Bauman, 2007b, p. 169).

El miedo también tiene su historia, por lo menos en occidente, desde las investigaciones sobre el gran miedo de 1789 en Francia, hasta los acercamientos contemporáneos como abordamos en estas páginas. Todo el mundo tiene miedo, se concibe como algo natural, de hecho, los antiguos lo consideraban castigo de los dioses y hasta lo divinizaron (Delumeau, 2008). Por ejemplo:

...los franceses de 1789 calificaron el “Gran Miedo” al conjunto de falsas alertas, tomas de armas, saqueos de castillos y destrucciones de refugios que provocó el temor a un “complot aristocrático” contra el pueblo con la ayuda de bandidos y potencias extranjeras (Delumeau, 2008, p. 28).

Todo relacionado con rumores y temores sobre la colusión entre aristócratas y bandidos (Lefebvre, 1986). No ahondaremos en la historia, pero es clara la provocación del miedo social y su evidente contagio emocional.

El miedo colectivo provoca incluso pánico entre multitudes, liberar agresividad, ya sea interpretada como “suma de emociones-choques personales” (Delumeau, 2008) o de una suerte de alma colectiva (Le Bon, 2005). Como los “episodios de pánico colectivo, especialmente cuando una epidemia se abatía sobre una ciudad o una región” (Delumeau, 2008, p. 155). Y la historia europea o americana tiene varios ejemplos concretos acerca del tema: la fiebre miliar llamada inglesa, el tifus, la viruela, la gripe pulmonar, la disentería, el cólera... enfermedades, plagas o pestes, además de las guerras, las hambrunas u otras catástrofes, que asolaban a grandes regiones y grupos sociales y que creaban y recreaban un estado de miedo y ansiedad. Por supuesto, que como tendencia humana se buscaba por qué y culpables —la naturaleza, alguien con intención de dañar, o el mismo Dios—, por aquello de encontrar chivos expiatorios, redireccionar el miedo, derivar la ansiedad, conjurar el peligro y generar cierta seguridad (Oechmichen y Paris, 2010).

Y por ejemplo, en el caso de la influenza AH1N1 (2009), varios chivos expiatorios fueron señalados como los causantes del mal, desde el presidente

Obama hasta los laboratorios farmacéuticos —aquí como el rumor de Orleans estudiado por Morin (1969) hay un entrelazamiento íntimo entre miedo y rumor. Como también hay relación entre movimientos y rebeliones y sentimiento de inseguridad y ansiedad colectiva, que en otros tiempos derivaban quizás en motines y hoy lo hagan en expresiones de internautas en la red y manifestaciones en las calles. De hecho, en otro tiempo la relación entre rumores y sediciones era íntima. Y es que

El rumor nace, por tanto, sobre un fondo previo de inquietudes acumuladas y es el resultado de una preparación mental creada por la convergencia de varias amenazas o de diversas desgracias que suman sus efectos (Delumeau, 2008, p. 273).

Eso sí, hay un conjunto de circunstancias que hacen que el temor aflore. Como y también

Al escapar a todo control crítico, el rumor tiende a magnificar los poderes del enemigo desenmascarado y a situarlo en el corazón de una red de complicidades diabólicas. Cuanto más intenso sea el miedo colectivo, más tendencia se tendrá a creer en vastas conjuras apoyadas en ramificaciones que están dentro... un rumor es, en la mayoría de los casos, la revelación de un complot, es decir, de una traición... (Delumeau, 2008, p. 276).

El gran ejemplo histórico es el gran miedo en la Revolución Francesa, que se dice según los estudiosos trató de un gigantesco bulo (Lefebvre, 1986). Hoy se hablaría de un rumor y sobre todo *fake news* (Amorós, 2018), y las acusaciones entre China y Estados Unidos sobre el supuesto origen o creación del COVID-19, en todo caso lo que interesa es como esto mismo sea real o parte de la posverdad, provoca y reproduce el miedo.

Es posible que en muchos o en todos los acontecimientos históricos que generan miedo o ansiedad, real o imaginaria, está detrás de todo y seguramente el miedo primigenio a la muerte personal o a la apocalipsis colectiva, a lo desconocido, la incertidumbre y lo incontrolable. En todo caso, hay algo importante a remarcar “los miedos en la historia” suelen tener influencia de aspectos culturales y por supuesto políticos, así como, cierta “base real sobre la que se sustentan las creaciones atemorizadas... las experiencias... las formas de expresar angustias y temores” y es que hay “muy variadas formas de manifestación de temores, casi siempre mantenidos en periodos de tiempo

prolongados y como consecuencia de particulares circunstancias mentales, sociales, políticas y económicas” (Gonzalbo, 2009a, p. 9).

Los “usos del miedo” con los temores sociales —verdaderos o ficticios— tuvieron consecuencias en los comportamientos colectivos que resultaron beneficiosos para algunos sectores incluso pudiera hablarse de estos usos políticos como “manipulación de sentimientos a favor de intereses particulares y en beneficio de tendencias políticas” (Gonzalbo, 2009a, p. 10). Al estudiar diversos miedos en distintos periodos históricos y territorios geográficos se observa al miedo

como estructurador de relaciones sociales, a la justificación de la violencia motivada por el miedo, a la percepción del miedo a amenazas imaginarias como capaz de producir las mismas consecuencias que si existiese la amenaza real, a la selección de un enemigo como causante del peligro denunciado, a la habilidad para conseguir que el miedo se convirtiera en impulsor de movimientos colectivos y a respuestas variables ante los miedos (Gonzalbo, 2009a, p. 18).

Se trata también del

...miedo a lo extraño, el temor a lo desconocido y, como consecuencia, el rechazo y la justificación de la violencia. Existe una disposición natural a creer que las novedades son potencialmente peligrosas. Por eso lo nuevo engendra miedo. Y junto a lo nuevo lo extraño y lo diferente” (Gonzalbo, 2009b, p. 29).

En cuanto a las epidemias en la historia,

Más que las enfermedades habituales u ocasionales, las epidemias dieron motivo a estos miedos y nunca faltaron posibles responsables de su dispersión: los judíos o los jesuitas envenenadores de las fuentes, o más tarde, los pobres mendigos... (Molina del Villar, 2009, p. 29).

Todo como ya se dijo, y hoy como ayer, la búsqueda y señalamiento de responsabilidades, cercanas a la realidad o pura fantasía.

Por razones que interesan en estas páginas por los objetivos de este trabajo deseamos subrayar el miedo a las epidemias. Ya sabemos que la enfermedad y la muerte son miedos de varias culturas y de siempre, del pasado y de la actualidad, y en diferentes países (Bauman, 2007b; Delumeau, 2008; Gonzalbo, 2009b).

En el México colonial el miedo de la sociedad ante las epidemias también fue una constante y se manifestó de diversas maneras, mediante la realización de actos religiosos con misas, novenarios y procesiones, todos para mitigar la presunta ira divina ante el pecado de sus habitantes. La realización y concepción de estos actos religiosos deriva de la tradición europea” (Molina del Villar, 2009, p. 94).

Partimos de que “el miedo es siempre experiencia individualmente experimentada, socialmente construida y culturalmente compartida” (Reguillo, 2007, p. 3). El miedo, o cierto tipo de miedo, se aprende, se reproduce, se hereda, se contagia, se extiende, puede estar latente y reaparecer en un momento dado ante una circunstancia determinante. El miedo a la enfermedad y la muerte, y a dolencias consideradas letales, llegaba a convertirse en pánico social.

Tras la revisión histórica, llegamos a los estudios políticos actuales sobre el tema, que como se ha visto, vienen de la historia y no se trata de algo nuevo, quizá su novedad radique en la difusión en los medios de comunicación y en la magnificación en ocasiones de su presentación. El miedo puede paralizar, someter o manipular en cualquier forma, en todo caso, disciplinar a colectivos sociales o invocarlos indirectamente a una rebelión. En diversas situaciones ante al miedo la gente clama orden y seguridad, o se manifiesta de forma turbulenta. Como decimos la escena mediática influye en gran medida en nuestros días, con lo cual el miedo cobra dimensiones comunicativas, emocionales y culturales diferentes y posee efectos públicos y políticos de más hondura y extensión que en otras épocas. Por ejemplo, el miedo ligado al control ayer era biopoder (Foucault, 2007), hoy es la psicopolítica digital (Han, 2014), que parece amplificarse hacia el porvenir (Han, 2020).

Soyinka (2007) nos habla de la máscara cambiante del miedo y de un nuevo tejido de este. Afirma que provoca una pérdida de percepción propia, secuestra voluntades. En cada etapa histórica posee un rostro distinto como fue la posguerra con el temor a la bomba atómica, antes con Hitler, y después con el atentado a las Torres Gemelas en 2001. ¿Y hoy?, las epidemias y pandemias constituyen una posible respuesta, con el SARS, la AH1N1 y el COVID-19, por citar algunos ejemplos recientes y presentes.

El miedo es, algo así como principio y fin, inicio porque en *La Biblia* “es la primera emoción experimentada por un personaje” (Robin, 2009, p. 13), y final por el primigenio y generalizado miedo a la muerte que es considerada como el final, reiterando lo ya dicho, y ahora en palabras de Corey Robin, remarca que tras el 11 de septiembre del 2001 hay otro tipo de miedo, algo así como

una llamada de conciencia, un limpiador humano que aportó alerta y dolor, pero y también resolución y amor. “El miedo nos devolvió el conocimiento esclarecedor de que el mal existe e hizo posible nuevamente la acción moral reflexiva” (2009, p. 15). El miedo en general y el político en particular agudiza la percepción, nos hace tomar conciencia, nos enseña sobre los valores. Por otro lado,

Temerosos de contraer enfermedades, nos convencemos de tomar las medidas adecuadas para protegernos de ellas, y una vez convencidos, apreciamos y valoramos, como no lo hicimos antes, el valor de antidotos como el imperio de la ley, la democracia liberal, etc. (Robin, 2009, p. 19).

El miedo político es instrumento de control —como también se mencionó—, es agente de disciplina, como y también de manipulación, incluso puede y ha pasado devenir en terror. Incluso todo cambio político provoca algo o mucho temor y ansiedad. Hoy en día, concluye Robin (2009, p. 17): “tenernos perpetuamente sometidos por el miedo... es lo que algunos pretenden” (Robin, 2009, p. 17).⁶

Como ya se afirmó, pese a los avances científicos,

Los seres humanos seguimos conviviendo con el miedo e incluso hemos aprendido a jugar con él, a imaginar miedos fantásticos, a deleitarnos con historias de monstruos, fantasmas y seres de ultratumba, como una catarsis o como un intento posmoderno de burlar nuestros temores verdaderos” (Gonzalbo, 2009b, p. 33).

Además:

A veces aparece un miedo especial: el miedo a que la sociedad en que vivimos se desplome, la sensación de hundimiento de una cultura, la pérdida de identidad nacional o religiosa. Y este temor está siendo fomentado por la globalización actual, que impulsa a mucha gente a refugiarse obsesivamente en sus creencias tradicionales (Marina, 2006, p. 23).

⁶ Al respecto del miedo en política Maquiavelo aconseja al príncipe que es mejor ser temido que amado; Hobbes apunta el miedo y el imperio de la ley como parte del bienestar social; Montesquieu relaciona miedo con despotismo; Tocqueville señala la ansiedad como manifestación psíquica de las masas; Arendt habla del terror que persigue destruir la condición humana. El miedo político es instrumento del poder y los dirigentes usan amenazas reales para control social (Robin, 2009).

En todo caso,

La creencia en la imprevisibilidad del mundo, la convicción de no poder controlar los sucesos y la inseguridad básica son tres factores que determinan la afectividad negativa, que produce una amplia red de sentimientos. La desconfianza, por ejemplo, es el miedo a que los demás no sean de fiar... La impotencia, que es la conciencia de no ser capaz, provoca depresión o miedo” (Marina, 2006, p. 96).

El miedo, la angustia, así como el riesgo, lejos de disminuir con avances en comunicación, científicos y técnicos, aumenta, así como su previsibilidad, pero y también la desazón de la posibilidad (Giddens, 1994; Beck, 2002).

El miedo en nuestra sociedad contemporánea y global, en la cultura mundo con una vida líquida en ciertos sectores en tiempos hipermodernos, habría que concatenarlo al peligro, al riesgo, la incertidumbre, la inseguridad, la desorientación, desde el terrorismo a la delincuencia, pasando por las guerras, armas nucleares, destrucción ecológica, desempleo, pobreza, desencanto, epidemias, y por supuesto pandemias (Beck, 2002; Bauman, 2007; Lipovetsky y Charles, 2010); quizás faltaría añadir el control digital total y la deshumanización masiva.

Tras esta revisión y reflexión de ideas y repaso de hechos sobre el miedo en la historia, en la actualidad y en las ciencias sociales, no es posible concluir este texto sin por lo menos un acercamiento al miedo empírico o experimentado según la población durante, las pandemias de 2009 y 2020 en México —esta última vigente en nuestros días.

Un acercamiento al miedo a la AH1N1 en 2009 y al COVID-19 en 2020

Aquí se realiza un breve acercamiento inicial al ambiente emocional y al miedo en particular durante la pandemia de influenza AH1N1 en abril y mayo del año 2009 y al coronavirus COVID-19 en varios meses del 2020 en México. Para ello se cuenta con diferentes técnicas de investigación aplicadas a estudiantes universitarios de la Universidad Nacional autónoma Metropolitana-Xochimilco (UAM-X) en dichos años. No es una investigación exhaustiva, únicamente una aproximación general e introductoria al tema, con objeto de cerrar el texto con estudios de caso instrumentales (Yin, 1994; Stake, 1999), empíricos, exploratorios, descriptivos y cualitativos, como decimos, sobre el medio dentro de la pandemia.

Se trata de dos grupos de enfoque que suman 39 alumnos (hombres y mujeres) y un cuestionario a 37 más, para mostrar algunas emociones en la primera pandemia, la aplicación se realizó presencial. Para la segunda se obtuvieron 20 descripciones del estado emocional a través de un redactado, vía mail. Como se observa se trata de estudios limitados con metodologías a distancia en un caso (Lupton, 2020). El diseño es emergente, flexible e interactivo (Valles, 1997), con muestras intencionales y teóricas, pues surge de las lecturas de la información. Se busca un acercamiento a los significados y definiciones expresados por las personas consultadas, una aproximación interpretativa según el material obtenido, esto es, con enfoque constructivista al intentar ver el mundo según quién lo vive y expone; así como, de corte fenomenológico, pues la experiencia subjetiva personal es importante, junto a la del grupo en conjunto, dentro del contexto espacio temporal de los acontecimientos que provocan o hacen aflorar el sentimiento (Valles, 1997).

En el acercamiento a las emociones y miedo durante la contingencia sanitaria de la pandemia AH1N1 en 2009 en México, y según el cuestionario aplicado en mayo, la emoción predominante en esos días no fue el miedo, más bien el enojo, y al ahondar sobre el motivo, fue por “estar sin salir”, “no poder desarrollar actividades” y “la mala información de los medios de comunicación”, además de que “mucha gente se aprovechó del caos emocional y sanitario”. Eso sí, al ser interrogados por la emoción sentida la primera vez que oyó hablar de la influenza, la “incertidumbre” ocupó el primer lugar, seguida de la “confusión” y “desconfianza”. En todo caso, queda claro, como se vio con anterioridad, que la incertidumbre es en parte miedo, se origina en él y sobre todo lo desarrolla y profundiza (Bauman, 2007b; Marina, 2006).

A partir de los grupos focales apareció también la “incertidumbre, ya que era la primera vez en mi vida que había visto, así como se paralizaba el país” dijo un joven, mientras una chica expresaba “no había información clara”, y también había “preocupación” por la crisis social y económica, y porque la situación de alarma “se extendiera o alargara” dijo otra muchacha, miedo por desinformación o sobreenformación, miedo al cambio (Robin, 2009). También se habló de “temor” y “miedo” en general de contagiarse y morir, pero sobre todo “por el cambio de vida tan repentino”, “temor, miedo, desesperación de tener un nuevo cambio” y bajo la proyección “la gente tiene miedo de salir”; a lo cual se añade el “pánico”, este sí, en todas las ocasiones atribuido al otro: “un pánico exagerado de la gente”, “las personas se dejaban influenciar y caían en el pánico” y es que “la economía del país pendía de un hilo”, ahora

ya pánico colectivo por la dolencia y fallecimientos (Scruton, 1986; Marina, 2007; Bauman, 2007b; Delumeau, 2008; Molina del Villar, 2009). Y otro miedo más, debido a que “la situación se iba a complicar por la irresponsabilidad de mucha gente que tomó el llamado como si fuera broma y no participaban en las medidas de prevención”, aquí aparece el chivo expiatorio (Gonzalbo, 2009a). Varias fueron las expresiones que no concretaron una emoción o sentimiento y expusieron haberse sentido mal porque: “encerrada sin poder hacer nada”, “¿cómo un virus nos podía tener tan controlados?” y “cambiar tanto nuestra vida”, en una suerte de miedo y enojo que lo resumen en la palabra “mal”. Miedo al encierro y al control social y de nuevo a la novedad (André, 2009; Robin, 2009). En todo caso, hubo cierta división por así decirlo en el grupo, o una misma persona planteaba en su intervención dos hipótesis, ya que se siente miedo de la enfermedad como contagiosa o mortal, no obstante, afirmaron era tratable, por otro lado, aparece el enojo que encabeza el grupo que consideraron a la pandemia como mentira, farsa, manipulación del gobierno o truco político. Una joven dijo al respecto resumiendo la paradoja existente: “una duda entre la doctrina del shock y un virus contagioso”.

Las anteriores expresiones, salvando todas las distancias suenan muy actuales, ya que en la pandemia de COVID-19 (2020), también apareció el miedo y el enojo, no obstante, al parecer ganó la partida el primero en esta ocasión, como señalaremos posteriormente con algunos ejemplos, y todo según un trabajo inicial y exploratorio al tema, como ya se ha dejado claro. En este estudio de caso se cuenta con los redactados realizados en junio a través de internet, bajo la petición de ¿qué emociones experimentaban con relación a la pandemia y al coronavirus? Sobresale el miedo en primer lugar, como la emoción más nombrada, básicamente “miedo al contagio” y a la “muerte” sobre todo pensando en “el deceso de algún familiar”. También apareció de forma destacada la “incertidumbre” sobre ¿qué va a pasar? Luego otras emociones, como, tensión, estrés, preocupación, ansiedad, tristeza, apatía, fatiga, desánimo, depresión, enojo y frustración.

Regresando al miedo, las descripciones y narraciones obtenidas apuntan a “miedo al contagio, a que sea el virus más grave” dijo un joven y añadió: “la incertidumbre de no saber qué vaya a pasar, me causa en gran medida estrés”, “empecé a sentir miedo porque al ver todo lo que estaba pasando no sabía qué es lo que ocurría”, afirmó una muchacha y añadió que “el pánico solo fue un instante en el que empezaron a surgir todos los brotes”, y “miedo porque para mí y para muchas personas el COVID es algo desconocido y sus consecuencias

que trae con él son letales”; expresó una joven: “miedo al contagio, enfermedad y muerte, y también incertidumbre sobre lo que realmente estaba pasando, y a lo desconocido” (Heller, 1989; Gonzalbo, 2009a). Y es que “el miedo y el temor que he desarrollado al día que van aumentando la cifra de los fallecidos... cualquier descuido puede ocasionar contagio hacia algún ser querido”, dice un estudiante. La desinformación, confusiones, y el baile de cifras es también importante. Una joven escribió “Miedo, aunque no lo admitimos tememos a la muerte... el contagiarnos de una enfermedad incurable e intratable y masiva a gran escala”. El miedo básico, primigenio y último (Bauman, 2007b). Algunas descripciones como la de otra chica apuntan “la ansiedad también se presenta porque en el momento no sabes cómo controlarlo o qué hacer para no sentir esa opresión en el pecho, ese nudo en la garganta que nos genera”. La ansiedad, como se vio, con sus fenómenos fisiológicos y de sensaciones corporales (Greenberg y Paivio, 2007). Otra más dice “el miedo... lamentablemente ha habido varios decesos cercanos a familiares, pensar eso da miedo, el darse cuenta que nadie está libre de esa enfermedad, cualquier descuido nos hace vulnerables a dicho contagio“ y añade “te hace darte cuenta que te ha faltado mucho por vivir, que por una u otra razón siempre ponías un pero para realizar alguna actividad ya sea con tu familia o amigos” además de que “te des cuenta de varios errores que has cometido en tu vida, así llesves un corto periodo en el plano existencial”. Ecos de angustia psicológica y social, y quizás también como se expresa la estudiante: existencial. Miedo y preocupación por los familiares mayores o los que consideran no se cuidan bien al no tomar las medidas adecuadas. Porque “he recibido la noticia de que bastantes personas han perdido la vida a causa de este virus. Le temo que llegue a mi familia, a cualquier integrante de ella, también que se contagie algún amigo o sus familiares”. Miedo por uno y por los otros cercanos y familiares especialmente. Hubo quien sintió “el pánico, ansiedad y estrés cuando mi abuelo se puso grave... entre los que lo llevaron iba mi madre... temiendo a que se fueran a contagiar... días después ella se enfermó de gripa, eventualmente mi hermano y yo... en ese momento llegué a sentir miedo, pues debido a toda la histeria de la enfermedad llegué a pensar que la tenía”, redactó un joven sobre el miedo vivido en carne propia. Otro estudiante explicó que el miedo es porque

tus familiares sigan trabajando en el hospital lejos de tu casa y que se regresen en transporte teniendo contacto con personas que se desconoce si son portadoras, y también que estén en los pasillos donde accidentalmente las personas portadoras

o infectadas hayan tocado cualquier superficie que inconscientemente hayan tocado.

El miedo al otro y lo diferente (Heller, 1989), a lo desconocido (Gonzalbo, 2009a), la desconfianza en los demás (Bauman, 2007b) y la búsqueda de culpables (Delumeau, 2008). En la experiencia del 2009 se sufrió el racismo y la discriminación hacia los mexicanos, pues se dijo que la enfermedad surgió en este país en un primer momento, e incluso se bautizó provisionalmente como “gripe mexicana”, con las consecuencias que sobre el señalamiento de responsables esto conlleva (Oechmichen y Paris, 2010). En el 2020 al parecer el enemigo e incluso responsable es el otro, el de al lado, sobre todo si es desconocido y más aún si no ha tomado al pie de las letras las medidas sanitarias recomendadas por la autoridad en la materia o indicadas en los medios. Esta mirada social (André, 2005; Heller, 1989), creación cultural en un contexto social y político concreto (Scruton, 1986), que es un miedo derivado (Bauman, 2007b) que orienta y orientará la conducta, mientras todavía no somos capaces de ver o imaginar bien las problemáticas que hacia el porvenir todo esto comportará. Y claro el miedo, incertidumbre y preocupación por “las cuestiones económicas de la familia, la frustración de no poder salir a trabajar y la presión por las cuentas”, afirma una chica. La crisis económica está garantizada, el desempleo, descenso de ingresos, cierre de empresas y comercios son también prueba de los miedos y los riesgos (Beck, 2002) que ha comportado una pandemia en medio de la globalización radical.

Comentario final

La emoción es a la vez interpretación, expresión, significación, relación, regulación de un intercambio; se modifica de acuerdo con el público, el contexto, se diferencia en su intensidad, e incluso en sus manifestaciones, de acuerdo a la singularidad de cada persona. Se cuela en el simbolismo social y los rituales vigentes. No es una naturaleza descriptible sin contexto ni independiente del actor (Le Breton, 2012, p. 77).

La cita anterior aún a biología y sociedad, individuo y colectivo, significación e intercambio, siempre en un contexto y circunstancias. Y aquí se ha dado cuenta

inicial y provisional de las significaciones para el sujeto y el grupo del miedo en las dos pandemias.

En este artículo se ha pasado revista al miedo en las ciencias sociales según obras y autores, en especial, la bibliografía ha sido seleccionada pensando en los miedos en tiempos de pandemias y en nuestros días, además del repaso histórico realizado, por otro lado, también se ha presentado un acercamiento a este miedo según un grupo de estudiantes universitarios que expresan su vivencia, sentir, experiencia e incluso reflexión sobre esta emoción. Por supuesto el miedo es mucho más, se desplaza en los medios y en el aire, circula y crea climas emocionales, en especial en épocas difíciles como las estudiadas.

Los miedos han estado en la historia, nuestra historia como país y como humanidad, las epidemias también, ahora se escuchan, se observan, se huelen en la cotidianeidad de nuestros días, miedos reales o imaginarios, miedos a la enfermedad, a la muerte, al fin de la humanidad; pero también, angustias por el desarrollo de la ciencia médica, los medios de comunicación, las nuevas tecnologías, la vida virtual, la crisis económica, y el cambio económico, social y político que se avecina en el ya anunciado a coro y replicado viralmente como mantra aprendido y reiterado, por todos los gobiernos del mundo: nuevo orden mundial.

Las ideas de Beck (2002), entre otros, sobre los riesgos sociales, las de Lipovetsky y Charles (2008) sobre la inseguridad y la obsesión de las epidemias, también entre otras fijaciones; y las advertencias de Bauman en torno a la vida y el mundo y el miedo líquido (2006, 2007a, 2007b), parecen ahora recrearse en la realidad; así como, los vaticinios de Han al respecto del futuro control digital y la psicopolítica actual (2014, 2020), que nos remite el disciplinamiento y el biopoder de Foucault (2007), ahora parecen ir cobrando vida. Miedos a la tecnología, la medicina, la enfermedad, el contagio y la muerte se están vivenciando intensamente. Miedos al autoritarismo político, amenaza económica, dictadura digital también se están empezando a sentir. Quizás la ciencia médica y farmacéutica, tal vez los avances tecnológicos, no eran lo que los discursos políticos y mediáticos pregonaban; y el desplome económico y control global tampoco pueden ser lo peor como se cree y afirma, si el miedo a perder la humanidad del humano está en juego: más allá del miedo a morir, al fin del mundo, el miedo a no ser, a la nada.

De Sousa Santos (2016) nos recuerda que Spinoza apunta que las emociones primarias son el miedo y la esperanza, también menciona las incertidumbres en los últimos tiempos: la del conocimiento y las tecnologías, la de la democracia,

la de la naturaleza, de la dignidad, y casualmente o no tanto, son las que nos invaden en nuestros días. Ojalá Spínosa (1980) no se equivoque, y más allá del miedo haya un espacio para la esperanza.

Bibliografía

Amorós, Marc

(2018) *Fake news: la verdad de las noticias falsas*. Plataforma editorial Barcelona

André, Christophe

(2005) *Psicología del miedo. Temores, angustias y fobias*. Kairós, Barcelona.

Antón, Fina

(2015) Antropología del miedo. *Methaodos*, 2(3), 262-275.

Bauman, Zygmunt

(2006) *Vida líquida*. Paidós: Barcelona.

(2007a) *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Paidós: Barcelona.

(2007b) *Vida de consumo*. Fondo de Cultura Económica: Madrid.

(2015) *Vidas desperdiciadas*, Paidós: México.

Beck, Ulrich

(2002) *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Paidós: Barcelona.

(2004) *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*.

Paidós: Barcelona.

Benedict, Ruth

(2003) *El crisantemo y la espada*, Alianza Editorial: Madrid.

Bericat Alastuey, Eduardo

(2005) La cultura del horror en las sociedades avanzadas: de la sociedad centrípeta a la sociedad centrífuga. *Reis*, (110), 53-90.

Boscoboinik, Andrea

(2016) ¿Por qué estudiar los miedos desde la antropología? *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, (16), 119-136.

Damasio, Antonio

(2006) *El error de Descarte. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Crítica. Barcelona.

De Sousa Santos, Boaventura

(2016) *La difícil democracia*. Akal: Barcelona.

Delumeau, Jean

(2009) *El miedo en occidente*. Taurus: Madrid.

- Douglas, Mary y Aaron Wildavsky
(1983) *Risk and cultura: an essay on the selection of technological and environmental dangers*. University Press: Berkeley.
- Fernández Poncela, Anna María
(2011) Antropología de las emociones y teoría de los sentimientos. *Versión Media*, (26), 1-26. https://www.academia.edu/30295654/Revista_Versi%C3%B3n_Nueva_%C3%89poca_Antropolog%C3%ADa_de_las_emociones_y_teor%C3%ADa_de_los_sentimientos_1
- Foucault, Michel
(2007) *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.
- Geertz, Clifford
(1995) *La interpretación de las culturas*. Gedisa: Barcelona.
- Giddens, Anthony
(1994) *Consecuencias de la modernidad*. Alianza Universidad: Madrid.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar
(2009a) Introducción. En Elisa Speckman Guerra, Claudia Agostoni y Pilar Gonzalbo Aizpuru (Coords.) *Los miedos en la historia*. El Colegio de México-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 9-13.
(2009b) Reflexiones sobre el miedo en la historia. En Elisa Speckman Guerra, Claudia Agostoni y Pilar Gonzalbo Aizpuru (Coords.) *Los miedos en la historia*, El Colegio de México-Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 21-36.
- Greenberg, Leslie S. y Sandra C. Paivio
(2007) *Trabajar con las emociones en psicoterapia*. Paidós: Barcelona.
- Han, Byung-Chul
(2014) *La sociedad del cansancio*. Herder: Barcelona.
(2020) La emergencia viral y el mundo de mañana. En Agamben, Giorgio et al., (Coords.), *Sopa de Wuhan*. S.I. ASPO. pp. 97-112
- Harvey, David L.
(2001) *Spaces of Capital*. University Press: Edinburgh.
- Heller, Agnes
(1989) *Teoría de los sentimientos*. Fontamara: México.
- Le Bon, Gustave
(2005) *Psicología de las masas*. Morata: Madrid.
- Le Breton, David
(1999) *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, Nueva Visión, Buenos Aires.

- (2012) Por una antropología de las emociones. *Relaces*, 10(4), 69-79.
- Lefebvre, George
(1986) *La revolución francesa y los campesinos. El gran pánico 1789*. Paidós: Buenos Aires.
- Lipovetsky, Gilles y Sébastien Charles
(2008) *Los tiempos hipermodernos*. Anagrama: Barcelona.
- Luhmann, Norbert
(2006) *Sociología del riesgo*. Universidad Iberoamericana, México.
- Luna Zamora, Rogelio
(2007) Emociones y subjetividades. Continuidades y discontinuidades en los modelos culturales. En Luna Zamora, Rogelio y Adrián Scribano (Comps.) *Contigo aprendí. Estudios sociales sobre las emociones*. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)-Universidad de Guadalajara (UdG), Córdoba.
- Lupton, Deborah
(2020) *Doing Fieldwork in a Pandemic*. <https://nwssdtpacuk.files.wordpress.com/2020/04/doing-fieldwork-in-a-pandemic2-google-docs.pdf>
- Marina, José Antonio
(2006) *El laberinto sentimental*. Anagrama: Barcelona.
- Mead, Margaret
(1982) *Sexo y temperamento*. Paidós, Barcelona.
(1985) *Educación y cultura en Nueva Guinea*. Paidós, Barcelona.
- Molina del Villar, América
(2009) Entre el miedo y la esperanza: la peste de 1737 y la mujer hechicera de San Pablo del Monte, Puebla. En Elisa Speckman Guerra, Claudia Agostoni y Pilar Gonzalbo Aizpuru (Coords.) *Los miedos en la historia*. El Colegio de México (COLMEX)-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, pp. 92-113.
- Morin, Edgard
(1999) *El método. El conocimiento del conocimiento*. Cátedra: Madrid.
- Moscovici, Serge
(1996) *Psicología de las minorías activa*, Morata: Madrid.
(2005) *La era de las multitudes. Un tratado histórico de psicología de las masas*. Fondo de Cultura Económica, México.

Oehmichen, Cristina y Dolores Paris

(2010) El miedo ante el riesgo global: apuntes sobre la emergencia del virus A/H1N1 y el turismo. *Nuevas Tendencias en Antropología*, (1), 161-185.

Reguillo, Roxana

(2007) Horizontes fragmentados: una cartografía de los miedos contemporáneos y sus pasiones derivadas. *Diálogos de comunicación*, (75), 1-10.

Robin, Corey

(2009) *El miedo. Historia de una idea política*, Fondo de cultura Económica: México.

Scruton, David L.

(1986) Introducción. In Scruton (Ed.), *Sociophobics The Antropology of Fear*, Westview Press, London.

Solyinka, Wole

(2007) *Clima de miedo*. Tusquets, Barcelona.

Spinosa, Baruch

(1980) *Ética*. Orbis: Madrid.

Stake, Robert

(1999), *Investigación con estudios de caso*. Morata: Madrid.

Valles, Manuel

(1997) *Técnicas cualitativas de investigación social*, Síntesis: Madrid.

Yin, Robert

(1994) *Case Study Research. Design and Methods*, Sage Publication: New York.



ELG21. Fuente: <https://pixabay.com/es>

Usos del pasado, relatos épicos y construcción de alteridades amenazantes en América Latina en tiempos de pandemia

Edgardo Manero

Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS)-École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Mondes Américains, Francia;
correo electrónico: edgardo.manero@ehess.fr

María Laura Reali

Universidad de París, Études Interculturelles de Langues Appliquées (EILA)/
Laboratoire Identités-Cultures-Territoires (ICT), Francia;
correo electrónico: reali.laura@googlemail.com

Recibido el 30 de agosto de 2020; aceptado el 10 de marzo de 2021

Resumen: La pandemia del COVID-19 presenta, en América Latina, una especificidad dada por la dimensión que tomó el discurso nacionalista, la épica militar y el recurso a la historia, tanto en la esfera gubernamental como a nivel de la sociedad civil y del mercado. Esta narrativa busca reforzar la concordia interna frente a la crisis. Sin embargo, al movilizar un pasado conflictivo y reactualizar estereotipos y dicotomías fundacionales, fortalece alteridades amenazantes y genera nuevos clivajes sociales al interior de los Estados, afectando también sus relaciones con otros países de la región. Esta problemática es considerada desde una perspectiva histórica, articulando diversas escalas espaciales, de lo local a lo global.

Palabras clave: *nacionalismos, violencias, representaciones históricas, otredad, heroicidad, disciplinamiento.*

Uses of the past, epic stories and the construction of threatening alterities in Latin America in times of pandemic

Abstract: The COVID-19 pandemic presents, in Latin America, a specificity which comes from the dimension that the nationalist discourse, the military epic and the resort to history have taken, in the governmental sphere as well as at the level of the civil society and the market. This narrative seeks to reinforce the internal harmony in the face of the crisis. However, by mobilizing a conflictive past and updating foundational stereotypes and dichotomies, it strengthens threatening alterities and generates new social cleavages within states, also affecting their relations with other countries in the region. This problem is viewed from a historical perspective, articulating various spatial scales, from the local to the global.

Key words: *nationalisms, violence, historical representations, otherness, heroism, discipline.*

Introducción

En el breve lapso transcurrido desde la declaración de la pandemia de COVID-19 por parte de la Organización Mundial de la Salud (OMS), la emergencia sanitaria mundial ha generado una proficua producción en el campo de las ciencias sociales y de las humanidades. Algunas problemáticas han retenido particularmente la atención, entre las que se cuentan la gestión estatal e internacional de la crisis por parte de los organismos competentes, las medidas de excepción, el incremento de las acciones de control y de disciplinamiento social, la cuestión de las libertades individuales, la relación con el modo de producción capitalista y las degradaciones de los ecosistemas, así como las miradas prospectivas sobre los cambios —o no— que la circulación del virus podría engendrar en las dinámicas políticas y socio-económicas en diversas escalas. Si bien algunos enfoques, preocupaciones y acciones parecen formar parte de una circulación global de ideas y de prácticas, reiterándose de manera más o menos sistemática en diversos escenarios, otras manifestaciones aparecen más condicionadas por circunstancias locales.

En este marco, la región presenta una cierta especificidad, dada por la dimensión que tomó el discurso nacionalista, la épica militar y el recurso a la historia. Desde la esfera gubernamental se ha producido la recuperación de héroes del pasado con fines edificantes, en una operación característica

de la historia como maestra de vida. Dentro de este dispositivo ocupa un lugar particular la figura del combatiente y la rememoración de sus hazañas en los conflictos bélicos anti-coloniales e interestatales. Las respuestas de la sociedad civil y del mercado ante la crisis tampoco han estado exentas de la reivindicación de figuras y símbolos asociados con una Historia, la épica, que en la región parece siempre presente. Partiendo de esa constatación, se trata de abordar el estudio de las representaciones del pasado que la pandemia moviliza, deteniéndose particularmente en sus usos políticos.

Esta reflexión incipiente y provisoria, realizada en plena marcha,¹ se basa en un *corpus* heterogéneo en desarrollo, y por lo tanto incompleto, de imágenes y de escritos emanados de múltiples actores en su búsqueda de respuestas individuales y colectivas a la crisis. En ese sentido, el recurso a Internet se reveló imprescindible en una coyuntura donde la “inaccesibilidad” provocada por la pandemia interrogó las formas “tradicionales” de acceso a las fuentes. Este instrumento hizo posible no solamente el relevamiento tanto de material audiovisual como de reflexiones emanadas de diversos actores, sino que constituyó en sí mismo un terreno de encuesta, permitiendo apreciar la circulación y recepción de los discursos y prácticas resultantes de la crisis sanitaria.

La utilización de las nuevas tecnologías merece una consideración especial, producto de la gestión de su particularidad. Si todo archivo es fruto de sus condiciones de producción, entre las que se cuentan diversos factores de los que no está exento el azar, Internet se presenta, en particular las redes sociales, por su propia estructura y dinámica de funcionamiento, como un fondo abierto en perpetua renovación. Al igual que las tradiciones orales, su contenido no está definitivamente determinado y catalogado, sino en completo movimiento. Por lo tanto, su utilización conlleva el desafío y el dilema de recuperar trazas o instantes cuyo valor radica, justamente, en su carácter eventualmente efímero. De esta misma condición pasajera se desprende, en efecto, el siempre posible cuestionamiento en términos epistemológicos, si se considera la cuestión del estatus de la prueba. Más aún, diversas temporalidades aparecen frecuentemente yuxtapuestas, a modo de palimpsesto, en un único soporte.

El artículo se sirve entonces de herramientas heurísticas caras al historiador, pero incorpora, también, una dimensión más tradicionalmente asociada a otras ciencias sociales. Asumiendo esta perspectiva transdisciplinaria, fueron

¹ Este trabajo fue presentado para su evaluación el 30 de agosto de 2020. La reflexión sobre la pandemia en curso se detiene entonces en esa fecha.

analizados intercambios informales consignados en la rúbrica comentarios de YouTube o en la prensa, procurando aportar, a lo largo del trabajo, las referencias que permitan al lector rehacer el camino de acceso a las fuentes. Sin una adscripción estricta a un “paradigma” interpretativo, el trabajo recoge algunos postulados de la denominada “historia del tiempo presente”, en la medida en que, partiendo del análisis de un objeto estrictamente contemporáneo, apunta a recuperar los vestigios del pasado en la actualidad, a determinar la forma en que ciertos debates, problemáticas, representaciones, experiencias emocionales y registros memoriales son releídos, reactualizados y resignificados a la luz de los sucesos contemporáneos.

El estudio se focaliza en el caso argentino, aunque se ha intentado dar cuenta de diversos escenarios y se ha recurrido al comparatismo con otras experiencias de la América del Sur hispánica. Un conjunto de interrogantes funciona como cuaderno de ruta ¿En qué medida los gobiernos han recurrido a representaciones que apuntan a generar consensos y a reforzar la unidad nacional? ¿En qué grado esta apuesta, que no ha estado exenta de contradicciones, incoherencias y titubeos se ha visto interrumpida o perturbada por lógicas partidarias y por diversos clivajes sociales? ¿Hasta qué punto la circulación y recepción de discursos y prácticas producidos en este contexto han generado, en algunos casos, dinámicas de confrontación, produciendo nuevas alteridades negativas o reforzando otras preexistentes? Este discurso gubernamental tendiente —según las diferentes experiencias locales— a restablecer un entramado social fisurado, a evitar los estallidos colectivos y/o a reforzar el disciplinamiento ¿ha contribuido a fortalecer —ya sea intencionalmente o como efecto colateral— las tendencias nacionalistas y las rivalidades interestatales tradicionales, eventualmente condicionadas por solidaridades “ideológicas” transnacionales? ¿En qué medida la competencia por mostrar una mayor idoneidad en la gestión de la crisis encubre cuestiones más profundas como el modelo de sociedad y economía promovido y qué lugar ha jugado la historia a la hora de legitimar estas propuestas? Si nos atenemos a las escalas nacionales, ¿cuáles serían las lógicas particulares que permiten inscribir estos discursos de ocasión en tendencias de más larga duración, dando cuenta de la diversidad de culturas políticas, y más específicamente, de la relación establecida con su pasado por los diversos colectivos del espacio latinoamericano?

Somera, pero necesaria, presentación de algunos escenarios nacionales

A continuación, algunos ejemplos de narrativas producidas desde el gobierno y la sociedad civil para hacer frente a la crisis sanitaria en Bolivia, Paraguay, Perú, Chile y Argentina, que ponen en evidencia la complejidad del fenómeno en sus especificidades nacionales, pero también, la emergencia de aspectos recurrentes.

En Bolivia, un estudio publicado por la Asociación Departamental de Antropólogos de la Paz (2020), pone de manifiesto la distancia infranqueable entre las representaciones de la crisis sanitaria vehiculizadas por los organismos centrales de gobierno y la percepción de las comunidades locales, expresadas a través de sus representantes y de sus órganos colectivos de decisión. La campaña del gobierno se basó en dos pilares. Por una parte, desarrolló un modelo tradicional de comunicación maniqueo evocando referentes globales. Recurrió al universo *Marvel Comics* para ilustrar la lucha contra la epidemia como un enfrentamiento entre los superhéroes *Avengers* (vengadores) y el villano Thanos.² Por otra parte, intentó disciplinar a la población mediante spots publicitarios que presentan al coronavirus como un enemigo invisible, culpabilizando y estigmatizando al enfermo, cuya condición se atribuía a su irresponsabilidad individual, al no respeto voluntario de las consignas sanitarias. (Ministerio de Comunicación del Estado Plurinacional de Bolivia, 25 de mayo de 2020, YouTube 1). Al referirse al castigo por el incumplimiento de las reglas no se evocaba solamente la muerte, sino la imposibilidad de cumplir con las prácticas tradicionales fundamentales para afrontar este momento de pasaje:

Si sales de tu casa y no te lavas las manos constantemente, te puedes morir, alguien de tu familia se puede morir, si mueres nadie va poder verte, nadie va poder ir al entierro, porque vas a ser quemado, por eso no salgas de la casa.³

Develada, la dimensión individual deja ver el peso de lo colectivo, plasmado en el respeto de las costumbres; en este caso la ruptura con los rituales funerarios consuetudinarios.

² Conferencia de prensa ilustrada con muñecos de superhéroes del Ministro de Obras Públicas Iván Arias en el período previo al inicio de la flexibilización de la cuarentena. *Oxígeno*, 31 de mayo de 2020. Citado en Pachaguay Yujra; Terrazas Sosa (junio, 2020, p. 9).

³ Spot protagonizado por el Diputado Rafael Quispe, en Aymara. Ministerio de Comunicación, 6 de abril de 2020. Citado en Pachaguay Yujra; Terrazas Sosa (junio de 2020, p. 8).

Las interpretaciones del fenómeno en el espacio comunitario boliviano habrían respondido a lógicas diversas e incluso antagónicas con el discurso gubernamental. El conjunto de testimonios individuales y de declaraciones colectivas recogidos por los antropólogos Pedro Pachaguay Yujra y Claudia Terrazas Sosa muestran algunos elementos recurrentes. En líneas generales, la presencia del virus en Bolivia no es percibida bajo el modelo occidental de representación de la pandemia, sino como la llegada periódica de un visitante —como antaño el sarampión y la viruela o más recientemente el cólera— al que hay que acoger con respeto y organizar rituales para que se vaya causando el menor daño posible. Esta lectura del acontecimiento se inscribe además en una percepción cíclica de la historia que retrotrae a otros momentos del pasado, en particular la crisis epidemiológica provocada por el arribo de los conquistadores españoles:

En Peñas se lo ha nombrado Khapaj Niño Coronavirus, Khapaj significa que tiene poder como el Rey de España, dice que en el pasado el Rey de España tenía poder, y nuestros ancestros saben que muchas de nuestras epidemias han traído los españoles, eso lo ha mandado el Rey de España saben decir, entonces tiene que irse por donde ha venido. Ahora le dicen niño porque antes igual sabe llegar el fenómeno del niño y causaba desgracias en la comunidad y dice que siempre sabe venir con enfermedades. Ahora nosotros decimos que el Khapaj Niño Covid se tiene que ir nomás, tu no le puedes enfrentar como en la guerra, tienes que hacer prevalecer tu sabiduría, se tiene que despachar mirando al lago Poopó, más allá, al oeste está el Océano Pacífico, por ese lado hay que despachar, porque de ahí ha venido.⁴

La noción de catástrofe de orden natural y cultural tal como aparecen combinadas en esta narrativa se acompasa o encuentra cierta sintonía con la idea de la pandemia como cuestionamiento al antropocentrismo de una temporalidad teleológica ritmada, desde la modernidad, por fenómenos y “catástrofes” culturales como las guerras y las revoluciones.⁵ La crisis sanitaria reactiva discursos sobre la relación hombre-ecosistema enunciados desde distintos lugares y escalas espaciales. Alimenta las cosmovisiones que apuntan a reinstalar, en un mundo globalizado, una centralidad de la naturaleza abandonada por la modernidad occidental; perenne, en cambio, en colectivos

⁴ Testimonio de Toribia Lero, pobladora de Marka Tapacari Cándor Apacheta, Oruro. Citado en Pachaguay Yujra; Terrazas Sosa (junio, 2020, p. 10).

⁵ Para Henry Rousso, el fenómeno guerrero ha marcado el tiempo histórico occidental moderno desde la Revolución Francesa (Rousso, 2012, p. 19).

donde las “catástrofes” del orden de la natura tienen un rol protagónico en la institución de los ciclos sociales.

En otros testimonios producidos en Bolivia, como el manifiesto emitido por la Nación Qhara Qhara, los estragos del coronavirus son inscriptos en un largo proceso de expoliación, aculturación y daños “colaterales” que incluye desde el saqueo de los recursos naturales locales hasta la introducción de ideologías foráneas:

La historia de nuestros ancestros nos muestra que desde esas épocas los pueblos indígenas originarios de esta tierra reportaron enfermedades virales como la viruela, sarampión, tífus, malaria etc., y esas enfermedades fueron traídas de otros países por colonizadores que ingresaron vía costa del mar, estos se llevaron nuestras riquezas naturales y nos dejaron las enfermedades como la que hoy está azotando con la población del mundo. La población debe saber que en la COSMOVISIÓN de los pueblos indígenas y originarios (...) NO EXISTEN LOS PARTIDOS POLÍTICOS identificados como derecha e izquierda porque para nosotros al igual que las enfermedades virales fueron traídos de otros países como europeos, asiáticos etc., asimismo fueron traídos los sistemas ideológicos capitalistas, socialistas, fascistas, anarquistas etc. Para nosotros son solo eso, teorías, porque la derecha denominada como capitalista y la izquierda denominada como socialista (denominaciones que se dan entre sí), en los hechos ambos son grandes terratenientes capitalistas que siguen buscando el poder para ingresar a nuestro territorio.⁶

Desde esta perspectiva, la transmisión del virus por un agente externo a la comunidad —pensada en términos de naciones indígenas— no aparece como un hecho aislado sino inscripto en una secuencia histórica en la que la contraposición constante entre un “ellos” y un “nosotros” contribuye a reforzar un discurso de alteridad.

En el caso paraguayo, las instituciones gubernamentales apelaron a una reacción unánime y en bloque, nutrida de la tradición “excepcionalista”, en la que no hay lugar para reacciones divergentes o respuestas plurales. Como señala Carlos Aníbal Peris Castiglioni, el 22 de marzo de 2020, un único eslogan ocupó las portadas de los diarios impresos y digitales: “La garra guaraní vencerá al coronavirus”.⁷ La campaña gubernamental de prevención se expresó en

⁶ Manifiesto Indígena Nación Qhara Qhara, 11 de mayo de 2020, citado en Pachaguayaya Yujra; Terrazas Sosa (junio, 2020, p. 17). En mayúsculas en el original.

⁷ Citado en Peris Castiglioni (2020).

un discurso bélico y autoritario en el que el pasado ocupa un lugar central.⁸ En un spot publicitario producido en ocasión de la pandemia,⁹ este pasado “combatiente” es evocado a través de los conflictos armados interestatales que enfrentaron al país con sus vecinos: La Guerra del Paraguay (1864-1870) y la Guerra del Chaco (1932-1935). El video se inicia con la visión de una bandera desgarrada, a manera de reliquia histórica, flameando en Cerro Corá el 1° de marzo de 1870. En esta fecha, el gobernante paraguayo Francisco Solano López, fue ejecutado por soldados del ejército brasileño, acto que cierra simbólicamente la contienda que había enfrentado por un quinquenio a este país con una alianza conformada por Argentina, Brasil y Uruguay. A esta imagen siguen ilustraciones y fotografías de los campos de batalla acompañadas por un audio que recuerda algunas de las efemérides más importantes de ambas guerras:

Como en Tuyuti y Curupayty, como en boquerón y en Nanawa, la historia vuelve a llamarnos para defender nuestro suelo, pero ante un enemigo muy diferente. Un enemigo invisible que ataca de maneras impensadas y causa mucho daño en muy poco tiempo.

Afirmando a continuación que “Nuestra fuerza de combate hoy no está en las armas” sostiene que Paraguay está viviendo una de sus “batallas más épicas” y apela a la protección mediante una “táctica” que radica en “mantenerse en la trinchera, seguir las instrucciones y apoyarnos entre hermanos”. Aunque el personal de la salud aparece metafóricamente puesto al comando de la comunidad, de la que constituye “sus héroes más valientes”, el spot se cierra recuperando una retórica guerrera más tradicional al proyectar la imagen de los conductores de la nación y de figuras relevantes de las guerras interestatales: los gobernantes Gaspar Rodríguez de Francia, Carlos Antonio López, Francisco Solano López, uno de los héroes de la Guerra del Paraguay: José Eduvigis Díaz, y figuras destacadas del conflicto por el Chaco Boreal, entre los que se encuentran el capitán de navío José Alfredo Bozzano Baglietto —diseñador de las cañoneras Paraguay y Humaitá—, el presidente entonces en ejercicio Eusebio Ayala y el general José Félix Estigarribia.

⁸ En relación con la pandemia, este aspecto aparece señalado en un artículo reciente de Peris (2020).

⁹ Spot publicitario incluido a través de un link en el artículo de Peris (2020).

La apelación a la sociedad civil como protagonista del combate se combina con una exaltación de la nación en su dimensión territorial y del héroe como figura épica excepcional e individual. En una nación modelada por el recuerdo de personalidades “excepcionales”, guías de una población que los sigue en bloque, unida, obediente y pronta al sacrificio extremo, esta ponderación del orden y de la disciplina, considerados a la luz de las experiencias bélicas pasadas, no constituye en Paraguay un discurso de ocasión, sino una línea estructurante de una narrativa que se volvió oficial desde los años 1930 y se fue reactualizado y adaptado para legitimar prácticas en diversas coyunturas dentro de una lógica de gobierno generalmente autoritaria (Capdevila, 2010). Sin embargo, sería simplista reducir esta propuesta a esa faceta y equipararla sin ninguna mediación a la de otros escenarios donde las referencias a un pasado bélico ocupan también un lugar central, como es el caso chileno. Cada sociedad mantiene un vínculo complejo con su devenir y no hay que desdeñar, en el caso paraguayo, la dimensión fuertemente identitaria de ciertas narraciones épicas y su capacidad de generar consensos en amplios sectores de la población, a pesar de la deconstrucción que esta visión de la historia ha experimentado en las últimas décadas desde el ámbito de las ciencias sociales. En cualquier caso, sólo un estudio detallado sobre la recepción de estas campañas publicitarias podría brindar una idea más acabada de la persistencia actual de ciertas representaciones y del efecto que pueda producir su movilización.

La apelación al heroísmo y a la lucha no estuvo exenta tampoco de las campañas gubernamentales de gestión de la pandemia en Perú. En un spot divulgado por el Ministerio de la Salud, que comienza con imágenes de un “hospital de campaña” construido para asistir a enfermos de COVID-19, se alude al equipo técnico sanitario que enfrenta cotidianamente y “con valentía”, “virus mortales”. La misión de estos “héroes de la salud”, que son “peruanos”, es “cuidar de su gente”. Los uniformes militares han sido reemplazados por el dispositivo especial de protección que usa el personal de salud, al que el narrador califica pedagógicamente de “disfraz”, aludiendo probablemente al aspecto extraño de ese equipamiento con el que el público se ha ido familiarizando en el curso de la epidemia. Se trata entonces de “personas comunes” a las que les ha tocado desempeñar un papel relevante por la posición que ocupan en una sociedad enfrentada a una amenaza sanitaria.¹⁰ La apelación a la nación pasa, en ese caso, por la protección de una colectividad

¹⁰ “#héroes de la salud” (YouTube 2). También se utilizó durante la campaña el “#Perú en nuestras manos”.

más que por la defensa de un territorio, de un espacio físico concreto. La frase de cierre, “Tú también puedes ser héroe. Quédate en casa”, refuerza la idea de una acción colectiva y anónima. Aunque no se mencione la idea de un enemigo externo, la base de esta propaganda sigue siendo la superación de las fracturas y de la discordia interna en nombre de la protección asociada a la victoria. Por otra parte, una intervención artística sobre las fachadas del centro de Lima en el día de los trabajadores fue presentada como un homenaje del poder ejecutivo al conjunto de actores que se encuentran en primera línea, en particular el personal de la salud y los miembros de las fuerzas armadas y de la policía nacional.¹¹ La Nación es evocada mediante imágenes donde la referencia identitaria, la sociedad plural, rencuentra al actor militar en su función de protección civil. En la proyección se muestran símbolos como el escudo nacional o el cóndor y, como señala el periodista, se reúnen “imágenes recopiladas tanto en la costa, en sierra y en la selva del país.” Un discurso de unidad nacional parece querer imponerse sobre el reconocimiento de las diversidades territoriales, regionales y étnicas que marcaron la historia nacional y persisten durante la gestión de la epidemia actual.

Este llamado a la unión se pone igualmente en evidencia en la rememoración del pasado y, en particular, de los conflictos armados que experimentó el país. Retomando una proyección realizada por la Ministra de Economía, el Presidente peruano Martín Vizcarra sostuvo que “la consecuencia económica de esta crisis puede ser similar a la consecuencia económica que tuvo el Perú después de la Guerra del Pacífico.” (*Infobae*, 5 de mayo de 2020).¹² Al considerar otros pasajes del mensaje presidencial se percibe que, más allá del establecimiento de esta analogía, la evocación de la guerra aparece dirigida a evitar el “principal error” que había caracterizado, según su entender, el período bélico y la posguerra: “Perdimos territorio, perdimos futuro, perdimos

¹¹ De manera puntual, algunos videos informativos difundidos durante la pandemia muestran a miembros del ejército y a la policía mientras realizaban controles entre los transeúntes. Más que poner en escena a los militares, estas filmaciones van acompañadas de un discurso que apunta a legitimar su acción. Ella no debe ser percibida como un acto autoritario ya que, como lo afirma la voz en off, no está destinada “a prohibirte” o “imponerse por la fuerza” sino a hacer respetar las medidas decretadas por el gobierno durante el estado de emergencia, con el único fin de limitar la propagación de la enfermedad. (YouTube 3).

¹² Estas palabras fueron retomadas por un medio periodístico chileno en el marco de una nota sobre la pandemia. En el curso de la misma, se recurrió al punto de vista de un historiador peruano que, recordando lo que implicó para Perú la pérdida de dos recursos fundamentales —el salitre y el guano—, señaló que la analogía con el pasado establecida por el mandatario ser reducía a la proyección económica de ambos fenómenos (*Tele 13*, Chile. YouTube 4).

familiares, perdimos vidas, por estar desunidos”. En este sentido, la invocación del conflicto interestatal no se reduce a su dimensión económica ni apunta a exaltar el heroísmo militar, sino que constituye, antes que nada, un llamado a la concordia interna frente a la amenaza exterior (*El Comercio*, 5 de mayo de 2020).

En Chile, las campañas de prevención centradas en responsabilizar a las poblaciones, fuertemente cuestionadas, se combinaron con otras destinadas a exaltar el orgullo nacional. El Presidente Sebastián Piñera recurrió al discurso histórico militar tradicional. En su alocución del 21 de mayo de 2020, día donde se recuerdan las “Glorias Navales”, asoció la contingencia de enfrentar al coronavirus con el conflicto del Pacífico; citó “el ejemplo heroico” de Arturo Prat en el Combate Naval de Iquique; recordó al presidente Aníbal Pinto (1876-1881) y evocó el alma resiliente, generosa, valiente y solidaria del pueblo de Chile. (*La Tercera*, 21 de mayo de 2020). La conmemoración del pasado fue también el eje de videos publicitarios donde desfilan héroes guerreros como el jefe mapuche Lautaro —símbolos de la resistencia frente al conquistador—, el prócer de la independencia Manuel Rodríguez Erdoiza, tradicionalmente reivindicado por la izquierda, o el ya mencionado oficial de marina Arturo Prat, pero también intelectuales como Violeta Parra, Gabriela Mistral e incluso figuras deportivas, amalgamados y presentados todos por su nombre de pila, como las personas “comunes” que aparecen en las últimas secuencias, estableciendo una línea de continuidad entre el pasado y la actualidad nacional bajo una lógica de banalización de los diferentes elementos que componen el mensaje. Al incorporar en el mismo spot imágenes de inundaciones, terremotos y una especial mención del rescate de los trabajadores atrapados por el derrumbe de la mina San José en agosto de 2010 y, en particular, de Mario Sepúlveda, subraya lo que sería una especificidad de una sociedad condicionada por la geografía: la capacidad de reacción frente a las catástrofes naturales. En un país marcado por una fuerte conflictividad social, el video apuntó probablemente, a través de un discurso inclusivo, a promover la unidad, dentro de una lógica de nacionalismo territorial tradicional:

Los chilenos nunca nos rendimos. ¿Y sabés por qué? Porque siempre estamos juntos. Y ahora tenemos que estar más juntos que nunca. [...] Si hay un pueblo que sabe pararse y seguir caminando somos nosotros. Y a este virus le vamos a ganar entre todos. Porque si hay un país que sabe ganarle a las catástrofes, ese es Chile (YouTube 5).

Como en el caso paraguayo, el discurso, etnocéntrico, se estructura sobre la base de la “excepcionalidad” nacional. En ambos países, al igual que en Perú y Argentina, la clave se encuentra en la unidad.

En Argentina, donde las fracturas políticas se expresan tradicionalmente a través de disputas sobre el pasado nacional, el recurso a la historia y a la memoria adquirió un papel relevante en la estructuración de los discursos sobre la crisis sanitaria. Desde el Estado se desplegó una épica patriótica que apuntaba a generar consensos a través de la evocación, ya sea de próceres incorporados definitivamente al panteón nacional, ya sea de la amalgama, en un mismo “relato”, de figuras pertenecientes a tradiciones contrapuestas. En el primer caso se ubica la operación de protección civil contra el COVID-19 protagonizada por las Fuerzas Armadas y denominada como el héroe de la independencia nacional General Manuel Belgrano. La segunda estrategia aparece plasmada, por ejemplo, en el video publicitario “Tiempo de héroes comunes”, realizado por la principal empresa estatal argentina, Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF) y destinado a homenajear a los trabajadores esenciales mediante un mensaje de unidad y de esperanza. Junto a los héroes históricos que concitan unanimidad y fueron incorporados definitivamente al Panteón Nacional —como el propio Manuel Belgrano, José de San Martín y Miguel de Güemes— aparecen figuras de la denominada tradición clásica liberal —en particular Domingo Faustino Sarmiento— y otras reivindicadas por la vertiente historiográfica que, por oponerse a la primera, a la que calificó de historia “oficial” y “falsificada”, tomó el nombre de “revisionista”. Esta última aparece encarnada, en el audiovisual, en las imágenes de caudillos provinciales como Facundo Quiroga o Ángel Vicente Peñaloza, apodado tradicionalmente el “Chacho”. La voluntad de saldar la polarización tradicional ahondada durante los gobiernos de Néstor y Cristina Kirchner y aludida, a partir de entonces, como “la grieta”, se evidencia no solamente en los personajes incorporados sino también en los ausentes, como Juan Manuel de Rosas, Bartolomé Mitre, Julio Argentino Roca. Significativamente, no se muestran tampoco los monumentos a los “héroes caídos en Malvinas”, que proliferan en todo el territorio nacional. Por otro lado, las nuevas dinámicas históricas aparecen de la mano de actores invisibilizados hasta el ciclo kirchnerista, como las poblaciones originarias —representadas por Viltipoco, con su imagen monumental desafiante—, las comunidades afrodescendientes —a través de Juan Bautista Cabral, soldado de la independencia cuya temprana incorporación al panteón de los héroes se combinó con una larga discusión sobre su pertenencia étnica— y las mujeres

latinoamericanas encarnadas en la figura de Juana Azurduy, todos ellos representantes de la lucha contra “el invasor” español (Propaganda de YPF, YouTube 6).

El recorrido fílmico de los monumentos se acompaña con un relato que, invocando la espada y la libertad, apela al “Pueblo” y a la solidaridad con el prójimo, referencia a un tiempo de héroes comunes ligado al destino de la “Patria”. La línea del Himno Nacional “Al gran pueblo argentino, salud”, que evoca el doble sentido del término, se inserta en el marco de un discurso guerrero: “Un enemigo invisible nos ataca, cobarde”; “Mostrémosle nosotros lo que este Pueblo es capaz”; “Argentinos y argentinas, ustedes luchen desde sus casas”, “nosotros luchamos desde acá”; “Todos podemos salvar al otro” (Propaganda de YPF, YouTube 6). A tono con el espíritu de la gesta sanitaria, en un contexto mundial donde los monumentos son cuestionados, la publicidad reanuda con la “pedagogía de las estatuas” a la que hacía referencia un siglo atrás el escritor argentino Ricardo Rojas.

La lógica patriótica de la acción colectiva no es militarista, aunque fue rápidamente asociada, por sectores de la opinión pública, con la guerra de Malvinas entre Argentina e Inglaterra (1982). Invoca un “Nosotros” propio de un nacionalismo defensivo de cuño democrático que no se limita a su dimensión estatal. El protagonismo gubernamental que aparece en el discurso desplegado por el presidente argentino Alberto Fernández frente al coronavirus apela también a la solidaridad, el compromiso social y la responsabilidad ciudadana y privilegia la legitimidad científica en la toma de decisiones orientada a la protección de la vida, en lugar de la militarización para la gestión de la crisis.

La sociedad generó sus propias dinámicas frente a esta retórica que a veces acompañó, cantando el Himno Nacional o poniendo marchas militares desde los balcones, como la de San Lorenzo o Aurora. Sin embargo, el discurso oficial de concordia —vehiculado en la lectura del pasado, pero también en las campañas publicitarias en las que la presidencia exhorta a una “Argentina unida” (YouTube 7)—, encuentra su límite en la progresiva radicalización de la oposición a la cuarentena, compuesta por grupos heterogéneos en los que confluyen intereses diversos. Con una lógica opuesta a la de la campaña publicitaria emitida por el gobierno, eligieron las efemérides que recuerdan a San Martín y a Belgrano para protestar contra las políticas públicas, incluida la sanitaria, generando en el campo contrario una reacción especular. En la medida que cada parte busca apropiarse de una misma figura heroica, la rememoración del pasado se inscribe en el conflicto.

La oposición invocó el ideario republicano con el objetivo de asociar al gobierno con un régimen autoritario que, valiéndose de la coyuntura sanitaria, avasalla los derechos de la población con argumentos “infectológicos”; los sectores radicalizados hicieron referencia a una dictadura. Un grupo de Intelectuales y políticos de ese espacio acuñaron la idea de “infectadura”, mediante una solicitada donde advierten que “la democracia está en peligro” por la continuidad del aislamiento social obligatorio (*Ámbito*, 1 de junio de 2020). Paralelamente, en las redes sociales circularon intentos puntuales de establecer una analogía directa con la dictadura cívico-militar de 1976. Por otra parte, mostrando la heterogeneidad de la oposición, hubo casos aislados de apología de la dictadura como lo pone en evidencia el participante a una manifestación anti-cuarentena que marchó el 6 de junio de 2020 frente al obelisco de Buenos Aires, con un retrato del dictador argentino Jorge Rafael Videla.¹³ Más allá de estas acciones, la rememoración de los regímenes autoritarios del pasado como práctica de deslegitimación no fue el eje del debate, que se centró en tópicos generales sobre el estado de excepción y sus repercusiones sobre las libertades individuales. Esto instituye una diferencia con sociedades como Paraguay y Chile, donde el recuerdo del pasado dictatorial estuvo más presente, como lo ilustran los comentarios en la prensa o en YouTube. Por otra parte, en Argentina, el uso de pasado trascendió la historia nacional. Los límites a la libertad de circulación y a otros derechos civiles estuvieron en el origen de referencias retrospectivas a otros escenarios, cuando un círculo de intelectuales parangonó la situación argentina con el genocidio nazi, provocando un debate sobre la “banalización” de la historia (González, 2020).

En resumen, como en otros escenarios, los discursos sobre la pandemia se construyen en América Latina en tensión entre lo general y lo local. La apelación a la unidad nacional manifestó particularidades y recurrencias como un uso intensivo de las apelaciones a la historia, a la épica militar, al territorio y al deporte, en particular al fútbol. A modo de ejemplo, como en el caso argentino (YouTube 8) y chileno, la propaganda peruana también recurrió a este deporte como elemento susceptible de promover la unidad nacional:

¿Te acuerdas cuando fuimos al mundial y todos éramos una sola voz? [...] hoy estamos en el mundial más importante de nuestras vidas, y sí, necesitamos también estar unidos, ser una fuerza y una sola voz. [...] saquemos la guerra,

¹³ La imagen estaba colocada en una remera, bajo la de una bandera argentina y sobre ella se podía leer la siguiente inscripción: “Mi gral se lo necesita”. *Perfil*, 6 de junio de 2020.

demostramos que somos de la misma sangre, de que todos tenemos la blanquiroja adentro” (YouTube 9).

De héroes y de tumbas

Los “buenos ciudadanos” y los “otros” organizan las representaciones del mundo inmediato de una pandemia que reinstaló en los discursos la cuestión de las virtudes cívicas. Diversas manifestaciones de las sociedades latinoamericanas dan cuenta de la asociación entre una retórica bélica y la exaltación de la figura del héroe. Esta lectura de la coyuntura actual puede recurrir o no a la rememoración de actores militares y civiles del pasado, pero remite siempre, en última instancia, a la noción de ciudadano heroico. Conlleva una revalorización, vía la publicidad —estatal o no— y la movilización de los medios de comunicación, de la categoría de “héroe cotidiano”, encarnada en las ocupaciones que implican exponer el cuerpo. El conjunto del personal sanitario y las fuerzas armadas y de seguridad son particularmente evocados: están en la primera línea y son los primeros en caer.¹⁴ En menor medida, se incorpora a este colectivo al resto de los trabajadores esenciales, de la cajera de supermercado al camionero. Los aplausos cotidianos de los primeros meses expresan el proyecto “imaginario” de sociedad, enunciando la esencia de los rasgos valorados, “discursivamente”, por el grupo. De forma complementaria, el respeto del aislamiento es promovido por los gobiernos como una forma de heroísmo pasivo. Es el “tiempo de héroes comunes”, anuncia el título de una publicidad argentina destinada a homenajear a los trabajadores de los sectores directamente comprometidos en la “batalla” cotidiana contra el virus (YouTube 11) o de “Héroes invisibles”, como se titula un docu-reality de la televisión que cuenta las historias de vida en época de pandemia.

El discurso de solidaridad social basado en el sentido del deber que implementó el gobierno de Alberto Fernández en Argentina, la responsabilidad y la obligación de asumir compromisos con la comunidad es afín a una figura que forma parte del imaginario colectivo del militante peronista, en particular tras el ciclo kirchnerista. Se inscribe en la tradición del “héroe colectivo”. El término orienta no sólo las prácticas sociales de la militancia en el marco de la crisis. Puede designar tanto una campaña lanzada por una ONG durante la

¹⁴ Un ejemplo acabado es el caso peruano. YouTube 10.

pandemia (*MdP Ya*, 14 de junio de 2020) como una herramienta digital para prevenir contagios (*Piuquen905*, 21 de marzo de 2020).

El “Héroe Colectivo” es, en cierta medida, una reformulación de las figuradas de heroicidad que orientaron las representaciones políticas y estratégicas de las diversas vertientes del peronismo hasta fines del siglo XX y no solo (Manero, 2014).¹⁵ Se inscribe en una tradición, que trasciende a esta corriente política, en la cual el líder no se presenta como héroe del relato, sino que le otorga el protagonismo al “Pueblo”. Contrapuesta con la imagen del héroe clásico individual, que triunfa sin la ayuda de otros sobre la base de sus habilidades particulares, el héroe colectivo está provisto de atributos “sociales” por los cuales expresa al grupo. Elaboración “ideológica” destinada a la acción, el héroe válido es la manifestación de un grupo social. Es esta dimensión la que Héctor Oesterheld expresa, en 1957, mediante la figura del “Eternauta”, historieta ilustrada por Francisco Solano López, y que la tendencia política kirchnerista se reapropia luego, instituyéndolo en algo más que un homenaje a Néstor Kirchner con la figura del “Nestornauta”. Elemento central de la construcción del kirchnerismo entre los jóvenes, dicho arquetipo, originalmente destinado a los militantes, se institucionaliza a través de una política pública como el Programa “El Héroe Colectivo”. La historieta evoca la condición humana y las relaciones de poder en un escenario pos apocalíptico. Curiosamente, como en el caso del COVID-19, la humanidad se enfrenta a una amenaza externa mortífera. El argumento comienza con una nevada letal sobre Buenos Aires que encubre los “Ellos”, carentes de representación física, expresión de un imperialismo galáctico.

¹⁵ El héroe, como el “hombre nuevo”, se inscribe en el marco de una visión teleológica de la historia indispensable para los conflictos de soberanía, tanto nacional como popular. Vinculado con su concepción del conflicto social, en sus orígenes, el peronismo diferencia claramente al héroe del mártir, rechazando la idea del martirio. La verdad N° 11 lo refleja de manera explícita: “El peronismo anhela la unidad nacional y no la lucha. Desea héroes, pero no mártires”. Sin embargo, bajo la amenaza de muerte resultante de la proscripción política, el peronismo tendió a desarrollar inercialmente una concepción trágica del heroísmo, que, vía el sacrificio, condujo, en particular entre los jacobinos, a la figura del mártir (Manero, 2002). La dimensión colectiva del héroe no quita la ponderación de la actitud “individual” —en cuanto rasgos de personalidad idealizados que posibilitan llevar a cabo actos o sostener actitudes—, lo que necesariamente alimenta la idea de mártir, como lo ilustra cierto tipo de acciones llevadas a cabo por la organización político-militar peronista Montoneros en los ’70. En el contexto de la crisis sanitaria actual, en marzo de 2020, ex-militantes de la organización político-militar ERP, de tradición guevarista, se pusieron a disposición del gobierno para combatir la pandemia por medio de una carta dirigida al ministro de Defensa. Evocando la patria ofrecieron “toda su colaboración” para vencer al “enemigo viral”. Esta información circuló de forma marginal por las redes (*Periodismo y Punto*, 29 de junio de 2020).

Paradójicamente, el “héroe común” surge en el marco de una tradición que le asigna a esta figura un carácter de excepción; en toda mitología, se trata de un ser “fuera de lo común”. Ahora bien, lejos de estar dotado de características extraordinarias innatas o de referir su calidad a un conjunto de hazañas, el héroe sobrepasa sus limitaciones —humanas y logísticas— por una voluntad inseparable de su compromiso. En ella radica la característica que lo distingue del resto y le quita los rasgos de normalidad. En definitiva, la retórica del héroe procura exaltar el carácter excepcional que adquiere el hombre común por medio de la voluntad. En los mensajes emitidos desde la esfera pública en Argentina y Perú, la figura heroica en el marco de la pandemia poco tienen que ver con el héroe épico, con la imagen que el cine contribuyó a universalizar a través del estereotipo del guerrero y del superhéroe enfrentado al villano. Esta representación de la actualidad aparece, en cambio, en los “vengadores” movilizadas por funcionarios del gobierno boliviano. Tampoco los ejemplos argentino y peruano relevan huellas del coraje físico, del mito del salvador supremo, componentes, según Sebrelli (1983) de un supuesto “pensamiento latinoamericano”. Se distinguen en este punto del ámbito paraguayo, donde la acción colectiva resulta indisociable de la figura del conductor. La unión, pero sobre todo la obediencia, la disciplina y el sacrificio, aparecen en ese país como elementos claves en la lucha contra el enemigo. Las virtudes como valores reivindicados por el “héroe colectivo” —renunciamento, abnegación, compromiso, sacrificio individual, la opción social que implica el abandono de la esfera egoísta que impulsa la sociedad—, es decir, toda una serie de elementos que contribuyen a la construcción de la imagen heroica, rebozan en la tradición occidental de una dimensión religiosa. Sin embargo, la concepción heroica resta, ante todo, el resultado de un marco cultural moderno caracterizado por certezas; una visión teleológica de la historia, grandes proyectos colectivos, la voluntad de transformación, ideales, utopías y también distopías.

Los cambios propios de la globalización y del fin de la Guerra Fría transformaron las dicotomías de la sociedad industrial, en la medida en que pusieron en crisis el reduccionismo propio de una concepción monista de la sociedad junto con los enfrentamientos binarios y, con ello, la figura del héroe y su relación con la tumba. En algunos escenarios, la política no es más concebida como una tarea de mártires, de lucha y de sacrificio bajo forma tradicional. Sin embargo, la forma de hacer frente a la pandemia sugiere que la visión heroica sigue siendo un componente de la política. El culto del heroísmo es

inseparable de la muerte “violenta” en defensa de un colectivo de identificación. La comunicación en tiempos del COVID-19 evoca que la nación en tanto que expresión de un “Nosotros” moderno instituye todavía el sacrificio máximo. Como lo sostiene A. Brossat (1998, p. 52), en su sentido tradicional, la política es asunto de héroes, de mártires y de sacrificios, porque ese sentido se construye en una configuración en la cual la acción política inscribe la muerte violenta en el campo de lo posible.

Ahora bien, el discurso de la guerra no se reduce a la defensa de la sociedad, a la idea de la concordia provocada por la amenaza externa; puede ser igualmente el del “estado de naturaleza”, la confrontación de todos contra todos. Como otras enfermedades, el COVID-19 provoca descohesión social. Miedo y aislamiento hacen que a los héroes se los pueda aplaudir mientras se expongan lejos, pero también insultar y rechazar en la cotidianidad, en la intimidad de su hábitat, dado que pueden transmitir la enfermedad. El caso de los profesionales de la salud es paradigmático. Una banderola del Colegio de Médicos de la Provincia de Santa Fe, en Argentina, expresa el sentimiento de la profesión frente a estas agresiones: “basta de maltrato, violencia, desvalorización, discriminación, judicialización, criminalización. Hoy todos somos médicos y médicas”.¹⁶ Enfermedad estigmatizante, para ciertos sectores “requiere” la exclusión no solo de los infectados sino también de los posibles portadores, aunque éstos trabajen para prevenirla y curarla.

Las marcas de la vecindad

En América Latina la experiencia de la crisis sanitaria y su incidencia en las dinámicas sociales, políticas y económicas han puesto en evidencia, ahondado o desdibujado, fracturas y alianzas preexistentes, lo que se traduce en la construcción y reactualización de alteridades amenazantes. En este espacio continental, desde el período poscolonial de construcción estatal, la historia y el espacio físico y simbólico con el que se identifican las comunidades nacionales han ocupado un lugar central en los discursos patrióticos dirigidos a generar sentimientos de pertenencia colectiva. La geografía física fue uno de los elementos tradicionalmente invocados para marcar diferencias étnicas, culturales e identitarias entre países, en el marco de un pensamiento de la modernidad en el que combinaron, en un proceso complejo y no exento

¹⁶ Información relevada por uno de los autores en junio de 2020.

de ambigüedades y contradicciones, ideas republicanas, eurocéntricas, homogeneizadoras y racialistas. La noción de territorio estuvo íntimamente vinculada con una concepción esencialista de la nación, donde el suelo —“la tierra”— fue considerado como una parte del patrimonio del Estado y como un elemento del “ser nacional”, inseparable de la idea de patria. El papel del espacio nacional como elemento de integración debe además considerar el peso de un nacionalismo territorial estrechamente ligado al contenido de la enseñanza y a la importancia dada a los conflictos de soberanía en la región. Desde esta óptica, las pérdidas de territorio desempeñaron un papel fundamental en la génesis de las heridas narcisistas colectivas. Se trata de un proceso retroalimentado por las cuestiones limítrofes pendientes. En ciertas sociedades como Argentina, Brasil y Chile estas tendencias se vieron acentuadas por el desarrollo de una reflexión geopolítica vinculada con la construcción del Estado y la ocupación del espacio, llevada a cabo principalmente por militares (Manero, 2014).

El territorio constituyó por mucho tiempo el principal lazo físico comunitario. Hasta la llegada de movimientos contestatarios de diverso tipo, fue el elemento primordial capaz de definir tanto las condiciones de la pertenencia a la nación como sus límites.¹⁷ El nacionalismo de las experiencias populistas contestatarias como el peronismo en Argentina, o nacional-revolucionarias como el castro-guevarismo en Cuba, no se limitaron a hacer del territorio el depositario del contenido de la nación. Redefinieron los términos de la relación entre pueblo, territorio y nación, anclando a esta última en el “pueblo” e identificado a éste con un grupo social determinado.

En algunos países, la situación generada por la pandemia ha movilizó el recuerdo de los conflictos de soberanía territorial. Los discursos de carácter bélico y épico presentes en las campañas de opinión apuntan a fortalecer los lazos sociales, presentando un colectivo unido frente a la amenaza externa. De esta forma, la propaganda paraguaya apeló a la capacidad de obediencia y sacrificio, así como a la resiliencia y al coraje para hacer frente a la batalla contra el virus; el Presidente peruano advertía sobre los riesgos de una división que conduce a perder las guerras; en Chile se exaltó a un pueblo victorioso, tanto en las contiendas militares como frente a las catástrofes naturales; en Brasil se recordó que el COVID-19 había cobrado más vidas que el conflicto que enfrentara a este país, ciento cincuenta años antes, con sus vecinos paraguayos

¹⁷ Véase a Quijada (2000).

(*La Nación*, 21 de junio de 2020); la conducta heroica de quienes construyeron la patria argentina desde el período independentista constituyó un hilo conductor del discurso oficial en ese país. En los ejemplos recién citados, los componentes de la ecuación “pueblo”, territorio y nación aparecen articulados en función de cada experiencia histórica concreta. La clásica referencia de Tito Livio¹⁸ del enemigo externo —encarnado en el virus— como motor de la concordia mantiene plena vigencia en este esquema, aunque los mensajes no estén dirigidos específicamente a reforzar una alteridad amenazante en relación con los Estados limítrofes. Esto no obsta para que el conflicto haya puesto en evidencia las rivalidades interestatales regionales.

Así, por ejemplo, la proposición de un diputado chileno de trasladar enfermos a Argentina, acompañada por autoridades de este último país como el diputado kirchnerista Eduardo Valdez (*MdZ*, 19 de junio de 2020) o el embajador en Santiago Rafael Bielsa, fue vista con desconfianza en las provincias limítrofes y rechazada por parte de la población. En este caso, las críticas se nutrieron del recuerdo de la lógica de la vecindad amenazante y del conflicto de Malvinas. De hecho, las referencias recíprocas entre los presidentes de Argentina, Brasil y Chile al manejo de la cuestión sanitaria en el país han sido constantes. La competencia por mostrar idoneidad en la gestión de la crisis encubre cuestiones ligadas al modelo de sociedad elegido. En Argentina, la comparación es un elemento importante de los comunicados de prensa de Alberto Fernández, pero asimismo de sectores de la sociedad atentos a una contabilidad de muertos y contagiados, canalizada por los medios de comunicación. Declaraciones de funcionarios argentinos provocaron reacciones de autoridades brasileñas y chilenas. El presidente de este último país ordenó incluso un informe, conocido como “Coronavirus Chile *versus* Argentina”, para refutar una afirmación de Alberto Fernández sobre la mayor cantidad de casos que existiría en el país trasandino (*La Tercera*, 13 de abril de 2020). Sin embargo, la actitud del gobierno argentino no puede ser interpretada como resabios de la conflictividad geopolítica tradicional que caracterizó al siglo XX; más bien participa de las solidaridades transnacionales fundadas en los clivajes políticos-ideológicos que atraviesan la región desde principios del siglo XXI, como lo ilustra la reunión que sostuvo Alberto Fernández con políticos de la oposición chilena en el marco del Grupo de Puebla o el diálogo entre el mandatario

¹⁸ *Timor externus maximum concordiae vinculum*, citado por Joxe (1991, p. 203).

argentino y ex presidente brasileño Luiz Inácio Lula da Silva, “Pensar América Latina después de la pandemia” (YouTube 12).

Por otro lado, la circulación transnacional del virus reactivó problemáticas de larga data vinculadas a la cuestión de la “porosidad” de las fronteras interestatales. En un primer momento, el germen patógeno llegó al continente —como en otros períodos de la historia— por vía transoceánica, provocando una condena inicial de los sectores con ingresos suficientes para costearse viajes al exterior. El virus fue percibido no solo como un problema de los países centrales sino también como una enfermedad de las élites. Aunque esta representación invalidó parcialmente la recurrencia al tópico de la inmigración en tanto que vector de la enfermedad bajo la forma tradicional del extranjero como amenaza, el prejuicio hacia los inmigrantes estuvo presente. En Argentina, por ejemplo, las bromas que refuerzan estereotipos sobre las poblaciones asiáticas se acompañaron, aunque de manera aislada, de insultos y casos de hostigamientos, principalmente en los llamados “supermercados chinos”. A medida que se incrementó el número de contagios endógenos en el continente, el tema de la circulación fronteriza fue cobrando un peso creciente. En Venezuela, donde el “modelo venezolano” es presentado como destinado para derrotar al virus, Nicolás Maduro acusó al presidente de Colombia, Iván Duque, de fomentar el retorno de los emigrados con el fin de contaminar el país vecino; asimiló el coronavirus a una invasión, haciendo repetidas referencias al “virus colombiano” (*Infobae*, 8 de julio de 2020). A partir del mes de junio de 2020, el arribo de ciudadanos bolivianos a Argentina en búsqueda de atención médica y otros auxilios materiales motivó el despliegue del ejército en apoyo logístico de la gendarmería en la zona de frontera entre ambos países.¹⁹ Las acciones de contención se vieron acompañadas por una serie de críticas y comentarios que reactualizan estereotipos étnicos y culturales constitutivos de las identidades nacionales en la región.

En Argentina, la idea de un país “blanco”, “moderno” y “civilizado”, erigido como modelo de referencia y contrapuesto al de sociedades con alto porcentaje de población indígena y fuerte impronta colonial —asimilada al “atraso” hispánico— se impuso desde el período de la organización nacional, de la mano de los hombres públicos e historiadores como Bartolomé Mitre. Bien que fustigada por la experiencia histórica y cuestionada por otras vertientes de pensamiento —en particular, recientemente, por aquellas que reivindican el

¹⁹ *La Nación*, Buenos Aires, 24 de junio de 2020.

patrimonio cultural indígena— esta construcción identitaria continúa teniendo pregnancia en las representaciones colectivas de la sociedad argentina. La vigencia de estos debates, que buscan su legitimación en el pasado, se aprecia en la recepción del spot publicitario divulgado por YPF al que se hiciera referencia anteriormente. En la rúbrica comentarios de YouTube, un intercambio entre diversos individuos lo pone claramente de manifiesto. Frente a la afirmación de un internauta de que “nos quieren enchufar a Juana Azurduy hasta en la sopa, siendo una heroína del Alto Perú nacida en Bolivia y no en Argentina”, otro responde “Quién... Juana Azursuy? [sic] Me representa más que Sarmiento y Roca ... ojo ella ayudo un pueblo muestras que nuestros proceres aniquilaron a la propia raza para traer europeos. Por otro lado Saavedra era boliviano”. Un tercero agrega, aprobando la inclusión de la heroína indígena en el mencionado video: “no sabes mucho de historia evidentemente... Juana Azurduy boliviana? en ese entonces el Alto peru era parte del virreinato del Rio de la Plata, al igual que argentina!!! y en ese entonces la lucha por la independencia era integral, indistinta de países, así que Juana Azurduy es igual de procer aca en Argentina como en el Ecuador”. A lo que el primer comentarista replica: “Pues tuve historia antes que la hicieran famosa, el gobierno que seguro aplaudiste 12 años” (YouTube 13).²⁰ Esta última observación refiere, probablemente, a la versión histórica “neo-revisionista” propulsada durante las presidencias de Néstor y Cristina Kirchner, cuando se incorporaron nuevos actores al repertorio de la lectura revisionista del pasado promovida en ese momento desde la órbita oficial.

De la alteridad territorial a la social

Las controversias sobre el pasado y las percepciones de la alteridad que genera la crisis sanitaria no se agotan en la creación y reproducción de estereotipos sobre los países vecinos y sus poblaciones, sino que inciden igualmente en las representaciones del “otro” al interior de los territorios nacionales, generando, alterando o reforzando conceptualizaciones sociales preexistentes y las relaciones de poder que ellas involucran. La pandemia construye una alteridad negativa y amenazante que se instituye no solamente a partir de lo que el otro “es” o “representa” sino también en función de lo que “hace”. No sólo quien porta el virus se convierte en amenaza, sino también quien es considerado

²⁰ Los errores de ortografía y sintaxis responden a un respeto de la versión original.

“culpable” de enfermar. Develada, esa alteridad dada por el “hacer” deja ver, como en un lazo de Moebius, la perennidad de representaciones sobre un supuesto “ser nacional” cuya esencialización puede presentar rasgos comunes en diversos escenarios latinoamericanos. La idea contenida en los propósitos sobre la incapacidad de respetar el orden de la cuarentena se nutre y reactualiza en la dicotomía civilización y barbarie. Ciertas poblaciones son juzgadas, por “natura” y por “cultura”, como poco proclives al respecto de las normas. Vastos sectores sociales —y no solo las clases medias—, perciben a los habitantes de los barrios carenciados como imposibilitados para cumplir taxativamente con la cuarentena. Los abusos del Estado en el marco de garantizar el cumplimiento de las medidas de aislamiento social se nutren, en parte, de dicha representación.

Aunque fueron evidenciados maltratos en diversos sectores sociales, la violencia institucional se ha registrado principalmente sobre personas en situación de calle, jóvenes de clases populares y poblaciones originarias. En Paraguay, la policía motorizada, los denominados “Linces”, fueron denunciados por apremios físicos contra ciudadanos por el no cumplimiento de la cuarentena. Se trataba, en general, de poblaciones de escasos recursos o indigentes obligados a hacer ejercicios y/o amenazados con pistolas eléctricas (*tásers*) o de ser conducidos a prisión (Peris Castiglioni, 2020).

En Argentina, las acciones represivas y hechos de violencia que se vienen registrando implican menos una política institucionalizada de carácter dictatorial, como ha sido interpretada por sectores de la oposición y desde el exterior, que la persistencia de prácticas y de valores transmitidos, en general de modo informal, dentro de las instituciones de seguridad, expresión de la autonomía de que gozan. Los excesos en el uso de la fuerza en la gestión del aislamiento reflejan, igualmente, la falta de preparación y el agotamiento del personal policial. En ciertos territorios, el control de la calle ha sido tradicionalmente el control de ciertos cuerpos. Las fuerzas de seguridad tienen incorporadas prácticas disciplinarias que trascienden el cumplimiento de la ley cuando son orientadas hacia las poblaciones más vulnerables. Se encuadran en una lógica represiva condicionada por cuestiones de clase que, en algunas geografías, como la región del Chaco o Tucumán, implica un fuerte componente racista producto de las relaciones históricas entre las comunidades aborígenes y “criollas”. Dicha violencia se traduce también en usos políticos de la historia. Aunque el consenso social fue la respuesta frente a la condena de estos actos y a las sanciones contra los miembros de las fuerzas de seguridad

por parte de las autoridades nacionales, sectores de la oposición, principalmente desde las redes sociales buscaron asociar al gobierno nacional con las prácticas represivas de las dictaduras militares, mediante la denuncia de la violencia estructural de las fuerzas de seguridad. En este marco, la información recabada y los argumentos esgrimidos por organizaciones de izquierda sobre la violencia institucional fueron recuperados desde filas conservadoras.

El “otro”, vector y encarnación del virus

Inscrito en una vieja tradición que hace del otro, no solo de su cuerpo, un posible portador de un virus, el discurso “biopolítico” construye alteridades amenazantes. Bajo una lógica foucaultiana (Foucault, 2004), lo biológico se transforma en política, no solo de Estado. En el espacio latinoamericano, entre las múltiples representaciones del extranjero como peligro potencial, la que lo asocia a una amenaza sanitaria dada por la transmisión de las enfermedades tiene un largo recorrido y permanece vigente, como se aprecia en el marco de la crisis sanitaria actual. Perenne en las memorias de los colectivos humanos, en sectores, por ejemplo, de la población boliviana, que evocan el período de la conquista para explicar la llegada de periódica de un “visitante” capaz de causar estragos de diversa envergadura, esta percepción del extranjero aparece igualmente en el recuerdo de las grandes migraciones transoceánicas de fines del siglo XIX y principios del XX, reactualizado por la reflexión social presente sobre la pandemia.²¹

²¹ Surgieron así en este escenario algunas reflexiones dedicadas a la rememoración de las cuarentenas y del control de fronteras que pautaron la lucha contra la propagación de las enfermedades epidémicas en otros momentos históricos. Como lo recuerda el investigador paraguayo Herib Caballero Campos en una reciente entrevista de prensa, aunque los vectores de esta transmisión podían ser las fronteras nacionales el origen de ciertas patologías contagiosas se encontraba frecuentemente en la circulación provocada por la inmigración transoceánica, como en el caso del brote de peste bubónica en la ciudad de Asunción en 1899 o la propagación local de la denominada “gripe española” de 1918. Análogamente a lo que ocurre en la actualidad, las iniciativas tomadas por el gobierno paraguayo en aquella emergencia incluyeron medidas de distanciamiento social: la prohibición de celebrar reuniones numerosas y espectáculos públicos, así como el desplazamiento por medios de los transportes colectivos. A nivel interestatal, el mal llegó a través de Posadas, ciudad fronteriza de la vecina Argentina, país del que había proveniendo también, una veintena de años antes, la asistencia sanitaria, mediante el traslado de médicos, para hacer frente a la epidemia de peste bubónica que asolaba Paraguay. También por entonces la contabilidad de los decesos no era homogénea en todos los sectores de la población, quedando en 1918 fuera de las estadísticas, señala Caballero Campos, “los fallecidos en el interior y los indígenas del Chaco” (Caballero, 13 de marzo de 2020). El investigador paraguayo había abordado esta cuestión anteriormente (Caballero, 2009). Otro ejemplo del interés que suscitó esta problemática desde una mirada retrospectiva es el “ciclo de charlas” organizado a partir de mayo de 2020 por el Comité

A principios del siglo XX, con la llegada de inmigrantes que adherían a ideologías consideradas disruptivas, como el anarquismo y posteriormente el comunismo, el discurso sanitario acompañó la modificación en las representaciones estratégicas. La amenaza ideológica instaló otro registro de lo biológico en la política: el de los parásitos generadores de epidemias que amenazaban la integridad del organismo sano. Ésta lógica fue conducida al paroxismo con la Guerra fría. Ésta se caracterizó por la asimilación de las ideologías “subversivas” a un cuerpo extraño y peligroso que debía ser destruido. La imagería del parásito y del contagio es una figura clave del discurso de la hostilidad en el siglo XX, asociada fundamentalmente a la prédica anticomunista tanto en Europa como en América Latina.²² Este fenómeno se percibe en diversos escenarios del continente, siendo particularmente notorio en el contexto de regímenes autoritarios. En Argentina, por ejemplo, la alegoría del virus es un componente de la Doctrina de Seguridad Nacional. El discurso de la dictadura cívico-militar (1976-1983) está plagado de imágenes y alegorías biológicas que presentan la eliminación del enemigo como una operación profiláctica.²³ El marxismo, como el peronismo, fueron considerados “virus” que enfermaban a la sociedad, afectando, como el COVID-19, el estilo de vida tradicional. Al agente exterior portador se le agregan las “malas conductas”. El enemigo externo cuenta con aliados internos que ponen la sociedad en “riesgo”.

En 2020, la pandemia no es una metáfora o una alegoría que alimenta discursos clasistas y/o racistas tendientes a legitimar prácticas de limpieza política o social. Sin embargo, permite desplegar directa e indirectamente resentimientos, expresar odios y prejuicios anclados en la sociedad. Más allá de las divergencias, la representación de la pandemia articula un modelo clásico de percepción de la amenaza, la denuncia de una figura exterior “dañina” y “poderosa”, y de una figura interna moralmente responsable. No sólo quien porta el virus se convierte en amenaza, sino también, quien es percibido como “culpable” de enfermar. Si el enfermo es estigmatizado, el responsable de la

Paraguay de Ciencias Históricas y el Centro Cultural Paraguayo Americano, del que participaron investigadores como David Velázquez Seiferheld, Bridget M. Chesterton y el ya mencionado Herib Caballero Campos.

²² En América Latina, la metáfora de la “sociedad enferma” no es exclusiva de los sectores portadores de una visión conservadora del orden social. La “Nueva izquierda” desarrolla su propia versión, en la que —uniendo el registro biológico con el moral— la lucha se presenta como una operación quirúrgica destinada a extirpar el cáncer de la traición y del engaño. (Hilb; Lutzky, 1984, p. 33).

²³ Véase a Manero (2002); Manero (2014).

difusión es criminalizado. Como el contagiado, el transgresor del confinamiento y el personal sanitario son sospechosos, víctimas de acosos y amenazas. Incluso su entorno puede ser castigado, como lo ilustra el incendio del auto de la pareja de una enfermera contagiada de COVID-19 en Argentina (*La Capital*, 26 de junio de 2020).

En Argentina, desde el Estado se instituyeron prácticas arcaicas como la delación. El gobierno nacional dispuso una línea telefónica para denunciar casos de violación al aislamiento —anunciada en la prensa (Ministerio Fiscal Público, contacto para denuncias)—, mientras que algunas provincias generaron sus propios mecanismos para informarse sobre los infractores (*Clarín*, 21 de marzo de 2020). Sin embargo, las analogías con pasadas dictaduras militares no se corresponden con las políticas implementadas por un gobierno que rechazó la militarización de un problema social como es la salud pública. A diferencia de otros países latinoamericanos, el ejecutivo nacional evitó el recurso a las fuerzas armadas en las acciones de control social y la declaración del Estado de sitio. La construcción de un “otro” amenazante tiene más que ver con la sociedad civil. Los discursos y prácticas de alteridad extrema parecerían más bien dar cuenta de los egoísmos movilizados por los miedos de un colectivo en el que la anomia parece ganar terreno. Cuestión arcaica, Tucídides relata, en la *Historia de la Guerra del Peloponeso* (Thucydide, 2000) como la epidemia en Atenas había revelado la debilidad moral de sus contemporáneos.²⁴ De forma borgeana, la solidaridad proclamada frente a la pandemia resulta finalmente condicionada por el tópico atemporal del traidor y del héroe.

Referencias

Bibliografía

Brossat, Alain

(1998) *Le corps de l'Ennemi. Hyperviolence et démocratie*. Paris: La Fabrique.

Caballero Campos, Herib

(2009) La epidemia de gripe en 1918 a través de los ojos de la prensa. *Revista Paraguaya de Sociología*.

²⁴ Thucydide (2000), *La guerre du Péloponnèse*, Folio classique, Paris.

- (2020) Las cuarentenas en Paraguay a través de los ojos de la historia, entrevista al doctor Herib Caballero Campos, realizada por Juan Cálceña Ramírez el 13 de marzo de 2020.
<https://www.abc.com.py/especiales/fin-de-semana/2020/03/13/las-cuarentenas-en-paraguay-a-traves-de-los-ojos-de-la-historia/>
- Capdevila, Luc
 (2010) *Una guerra total: Paraguay 1864-1870. Ensayo de historia del tiempo presente*, SB, Buenos Aires, 542 pp.
- Foucault, Michel
 (2004) *Naissance de la biopolitique Cours au Collège de France (1978-1979)*, Seuil/EHESS, Paris.
- González Bernaldo, Pilar
 “El coronavirus y los usos políticos de la historia”. <https://www.infobae.com/opinion/2020/04/21/el-coronavirus-y-los-usos-politicos-de-la-historia/>, consultado el 20 de agosto de 2020.
- Hilb, Claudia y Lutzky, Daniel
 (1984) *La nueva izquierda argentina: 1960-1980*, Biblioteca Política Argentina, núm. 70, Ceal, Buenos Aires.
- Joxe, Alain
 (1991) *Voyage aux sources de la guerre*, Presses Universitaires de France: Paris.
- Manero, Edgardo
 (2002) *L'Autre, le Même et le bestiaire. Les représentations stratégiques du nationalisme argentin*. Ruptures et continuités dans le désordre global, Collection La Philosophie en Commun, L'Harmattan, Paris.
 (2014) *Nacionalismo(s), Política y Guerras en la Argentina plebeya (1945-1989)*, Colección Ciencias Sociales, UNSAM Editora, Buenos Aires.
- Peris Castiglioni, Carlos Aníbal
 (2020) “Paraguay y su discurso bélico-autoritario contra el COVID-19”.
<https://revista.drclas.harvard.edu/files/revista/files/vid-20200421-wa0098.mp4>, consultado el 20 de agosto de 2020.
- Pachaguay Yujra, Pedro y Terrazas Sosa, Claudia
 (junio de 2020) *Una cuarentena individual para una sociedad colectiva: La llegada y despacho del Khapaj Niño Coronavirus a Bolivia*. Asociación Departamental de Antropólogos de la Paz-Instituto de Investigación y Acción para el Desarrollo Integral, La Paz. Diseño e ilustraciones: Ignacio de la Cuadra Pacheco, 31 pp.

Quijada, Mónica

(2000) “Nación y Territorio: La dimensión simbólica del espacio en la construcción nacional argentina. Siglo XIX”, *Revista de Indias*, 60 (219).

Rouso, Henry

(2012) *La dernière catastrophe*, Gallimard: Paris.

Sebrelli, Juan José

(1983) *Los deseos imaginarios del peronismo*, Buenos Aires: Legasa.

Thucydide

(2000) *La guerre du Péloponnèse*, Folio classique: Paris.

Fuentes primarias

(Consultadas entre marzo y agosto de 2020).

“Perú sufriría consecuencias económicas iguales a la guerra con Chile por coronavirus”.

El Comercio, 5 de mayo de 2020. <https://www.elcomercio.com/actualidad/peru-consecuencias-economia-coronavirus-contagios.html>

<https://www.infobae.com/america/agencias/2020/05/05/peru-sufriria-consecuencias-economicas-iguales-a-la-guerra-con-chile-por-coronavirus/>. *Infobae*, 5 de mayo de 2020.

“Hoy enfrentamos nuevamente una contienda desigual: Piñera evoca a Prat en discurso del 21 de mayo y llama a la unidad frente al coronavirus”. *La Tercera*, 21 de mayo de 2020.

<https://www.latercera.com/nacional/noticia/hoy-enfrentamos-nuevamente-una-contienda-desigual-pinera-cita-a-prat-en-discurso-del-21-de-mayo-y-llama-a-la-unidad-frente-al-coronavirus/KFEIXGYBXNEBFAX3RJM72UX6Q/>, consultado el 20 de agosto de 2020.

“Infectadura: la carta de intelectuales, científicos y políticos contra la cuarentena”.

Ámbito, 1 de junio de 2020.

<https://www.ambito.com/politica/coronavirus/infectadura-la-carta-intelectuales-cientificos-y-politicos-contr-la-cuarentena-n5106654>

“Los anticuarentena marcharon con barbijos, fotos de Videla y la bandera argentina”.

Perfil, 6 de junio de 2020. <https://www.perfil.com/noticias/actualidad/anticuarentena-marcharon-con-barbijos-fotos-de-videla-bandera-argentina.phtml>

“Jóvenes Solidarios lanzaron campaña ‘Héroe Colectivo’ para afrontar la pandemia”.

MdP Ya, 14 de junio de 2020. <https://www.mdpya.com.ar/jovenes-solidarios-lanzaron-campana-heroe-colectivo-para-afrontar-la-pandemia/>

- “Héroe Colectivo” a raíz del distanciamiento social provocado por la pandemia COVID-19 el concejal Yasuff lanzó una herramienta para ayudar a los vecinos”. *Pinquen905*, 21 de marzo de 2020. <http://www.fm-piuquen905.com.ar/medios/heroe-colectivo-a-raiz-del-distanciamiento-social-provocado-por-la-pandemia-covid-19-el-concejal-yasuff-lanzo-una-herramienta-para-ayudar-a-los-vecinos/>
- “Coronavirus. El ERP se puso a disposición de Alberto Fernández para combatir la pandemia.” *Periodismo y Punto*, 29 de junio de 2020. <https://periodismoypunto.com/2020/06/coronavirus-el-erp-se-puso-a-disposicion-de-alberto-fernandez-para-combatir-la-pandemia/>
- “El coronavirus mató a tantos brasileños como la guerra contra Paraguay, sostiene Folha de S. Paulo”. *La Nación*, Paraguay, 21 de junio de 2020. <https://www.lanacion.com.py/pais/2020/06/21/el-coronavirus-mato-a-tantos-brasilenos-como-la-guerra-contra-paraguay-sostiene-folha-de-s-paulo/>
- “Un diputado kirchnerista está de acuerdo con ‘darle camas a Chile’”. *Mdz*, 19 de junio de 2020. <https://www.mdzol.com/politica/2020/6/19/un-diputado-kirchnerista-esta-de-acuerdo-con-darle-camas-chile-86826.html>
- “Coronavirus: Chile versus Argentina: La filtración del informe de La Moneda que molestó a Piñera”. *La Tercera*, 13 de abril de 2020. <https://www.latercera.com/la-tercera-pm/noticia/coronavirus-chile-versus-argentina-la-filtracion-del-informe-de-la-moneda-que-molesto-a-pinera/2AYUIJWWP5DPPPDSN2EBG3KKGJQ/>
- “Nicolás Maduro volvió a referirse al COVID-19 como el virus colombiano”. *Infobae*, 8 de julio de 2020. <https://www.infobae.com/america/venezuela/2020/07/08/nicolas-maduro-llamo-al-covid-19-el-virus-colombiano/>
- “Despliegan tropas del Ejército para sellar la porosa y conflictiva frontera entre Salta y Bolivia”. *La Nación*, 24 de junio de 2020. <https://www.lanacion.com.ar/seguridad/despliegan-tropas-del-ejercito-sellar-porosa-conflictiva-nid2385356>
- “Venado Tuerto: incendiaron el auto del novio de una enfermera contagiada de Covid-19”, *La Capital*, 26 de junio de 2020. <https://www.lacapital.com.ar/pandemia/venado-tuerto-incendiaron-el-auto-del-novio-una-enfermera-contagiada-covid-19-n2593494.html>
- Ministerio Fiscal Público, contacto para denuncias. <https://www.mpf.gob.ar/covid/denuncias/>

“Prevención de la Pandemia. Coronavirus en Argentina: Cómo y dónde denunciar el incumplimiento de la cuarentena”, *Clarín*, 21 de marzo de 2020.

https://www.clarin.com/sociedad/coronavirus-en-argentina-como-y-donde-denunciar-el-incumplimiento-de-la-cuarentena_0_YzpcBSy6N.html?gclid=EAIaIQobChMIImJbWyInX6gIVjg6RCh1lygXoEAAYAiAAEgJkM_D_BwE

YouTube

YouTube 1. 25 de mayo de 2020. “El coronavirus llegó a Bolivia”. Ministerio de Comunicación del Estado Plurinacional de Bolivia.

<https://www.Youtube.com/watch?v=ZytpxdtudYA>

YouTube 2. “#héroes de la salud” <https://www.youtube.com/watch?v=Fq-Yog7gvSw>.

YouTube 3. <https://www.youtube.com/watch?v=IHxXTw6Rx5k>

YouTube 4. “Crisis económica en Perú: Presidente compara situación con Guerra del Pacífico”. Intervención del historiador Daniel Parodi, historiador y docente de la Universidad Católica de Perú y de la Universidad de Lima. Tele 13, Chile.

<https://www.youtube.com/watch?v=jeiRySzlIU8>

YouTube 5. 3 de abril de 2020. “Campaña Gobierno de Chile pandemia COVID-19-Coronavirus”. <https://www.youtube.com/watch?v=0poJhQA9duA>

YouTube 6. “Quédate en casa”. Propaganda de YPF.

<https://www.youtube.com/watch?v=N5xzBoymM4I>

YouTube 7. <https://www.youtube.com/watch?v=fMYE2FdK4sE>

YouTube 8. <https://www.youtube.com/watch?v=-p3V4RuA4m8>

YouTube 9. <https://www.youtube.com/watch?v=BSViS4TQ11g>

YouTube 10. #HéroesDeLaSalud, 31 de marzo de 2020.

https://www.youtube.com/watch?v=6FCsr_6pRN0

YouTube 11. <https://www.youtube.com/watch?v=N5xzBoymM4I>

YouTube 12. <https://www.youtube.com/watch?v=TamZs84C0Bc>

YouTube 13. <https://www.youtube.com/watch?v=1EN1TsqqSCM>.

Riesgo de propagación epidémica de COVID-19 en Veracruz, México

Rodrigo Tovar Cabañas

Universidad Autónoma de Tlaxcala, Tlaxcala, México;
correo electrónico: rod_geo77@hotmail.com.
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4873-2502>

Felipe Roboam Vázquez Palacios

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)
Unidad Golfo, México
correo electrónico: fevaz19@gmail.com.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3895-6887>

Shany Arely Vázquez Espinosa

Universidad Autónoma de Tlaxcala, Tlaxcala, México;
correo electrónico: shanyvaz@gmail.com.
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-6866-0326>

José Alfredo Jáuregui Díaz

Universidad Autónoma de Nuevo León, Instituto de Investigaciones Sociales,
Nuevo León, México; correo electrónico: alfjadi@yahoo.com.mx.
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2518-8818>

Recibido el 22 de junio de 2020; aceptado el 9 de marzo de 2021

Resumen: El riesgo de propagación de infecciones virales es un tema emergente dado los brotes de influenza y SARS-CoV-2 que están impactando particularmente a Brasil y México. El objetivo de esta investigación consistió en elaborar un mapa de riesgo de propagación viral, capaz de tipificar el grado de riesgo de cada uno de los municipios del estado de Veracruz, México. La ruta metodológica consistió en la selección de cuatro parámetros para la confección de patrones de propagación epidemiológica, mismos que se procesaron con técnicas geoestadísticas. Los resultados, destacan que los 20 municipios

veracruzanos con mayor nivel de riesgo coinciden con lo acontecido en los primeros 90 días de la epidemia.

Palabras clave: *Geografía de riesgos, epidemiología cultural, SARS-CoV-2, Veracruz*.

Risk of epidemic propagation of COVID-19 in Veracruz, Mexico

Abstract: The risk of spreading viral infections is an emerging issue given the outbreaks of influenza and SARS-CoV-2 that are specifically impacting Brazil and Mexico. So the objective of this research is to confection a risk map of viral spread capable of typifying the degree of risk of each of the municipalities of Veracruz, Mexico. The methodological route consists of the selection of four parameters for the preparation of epidemiological propagation patterns, which were processed with geostatistical techniques. The results indicate that the 20 municipalities in Veracruz with the highest level of risk coincide with what happened in the first 90 days of the epidemic.

Key words: *risk geography, cultural epidemiology, SARS-CoV-2, Veracruz*.

Estado del arte de la propagación epidemiológica

Los virus se encuentran en prácticamente todos los ecosistemas de la Tierra, actualmente se han descrito más de 5 000 virus en detalle, aunque se estima que hay millones de tipos distintos, por lo que, desde hace medio siglo, se investigan para ser usados como herramientas nanotecnológicas para la medicina constructiva. El Comité Internacional de Taxonomía de Virus (ICTV, por sus siglas en inglés) reconoce 2 083 especies. La mayoría de ellos miden entre 10 y 300 nanómetros (de 0.01 a 0.3 micras), siendo el *Pithovirus sibericum* el más grande del mundo, con una longitud de hasta 1.5 micras. La mayoría de los virus se agrupan en cuatro formas estructurales principales: hélice, icosaédrica; foliar y compleja (caso de los bacteriófagos). Ningún virus tiene la capacidad de metabolizar por sí mismo, por lo que depende de un organismo huésped para su replicación, las vías principales de ataque viral son: ingesta respiratoria, ingestión, contacto dérmico y contacto con fluidos corporales. Las principales enfermedades humanas causadas por virus son: varicela, VIH, influenza,

marburg (fiebre hemorrágica), ébola, hanta (zoonótica atribuida a roedores), gripe aviar, herpes labial y resfriado común (Hogan, 2010).

La velocidad de propagación de una enfermedad viral (epidemia) se correlaciona con una serie de factores, siendo la densidad de población humana y el saneamiento, dos de los más importantes. Sin embargo, existe evidencia de que muchos virus altamente letales se encuentran en biomas remotos, donde las epidemias a veces se desencadenan cuando los humanos invaden dichos biomas, que pueden haber estado aislados durante largos períodos de tiempo, caso de los paleovirus siberianos. También existen poblaciones regionales con un alto porcentaje de portadores asintomáticos de la enfermedad (zonas endémicas), que al ser contactadas también suelen desencadenar epidemias, caso del chicunguña de Tanzania.

Además, Orubuloye *et al.* (1993) observaron que las epidemias modernas se transmiten por personas que trabajan a lo largo de las vías de comunicación, en los principales nodos de transporte y en comercios, puesto que la efervescencia de las relaciones sociales generalmente ocurre en grandes conglomerados urbanos. Es decir, la red carretera ha tenido un papel preponderante en la propagación de infecciones, de hecho, los autores señalan que la propagación de enfermedades epidémicas por las vías de comunicación no es nueva, pues nos recuerdan que las antiguas rutas de caravanas de África se caracterizaban también por sus altos niveles de enfermedades venéreas. Bletzer (1998) se suma a dichos señalamientos puesto que considera que los puntos de venta, la recreación (turismo) y el deambular por las calles son los entornos propicios del riesgo epidemiológico.

En efecto, el crecimiento de la aviación a partir de 1970 comenzó a tener el mismo efecto que el resto de las demás vías de comunicación, puesto que el total anual de pasajeros transportados pasó de los 500 millones en 1975 a más de 4 mil millones en 2019, por lo que sólo fue cuestión de tiempo para que surgiera la primera epidemia transmitida por vía aérea, la cual tuvo lugar en agosto de 1997, cuando un grupo de 87 pasajeros volaron de Sidney, Australia, a la ciudad de Nueva York, para luego abordar un crucero. En seguida, el 10 de septiembre, seis pasajeros de la tercera edad (todos con al menos una condición crónica de salud) contrajeron influenza A(H3N2). Dicho virus fue caracterizado como A/Sydney/5/97(H3N2) y como A/Wuhan/359/95(H3N2). En esa ocasión las medidas de control epidemiológico empleadas durante la emergencia fueron: confinamiento en camarotes; eliminación de reservorios de

virus; profilaxis antiviral (con rimantadina durante 10 días) y hospitalización por complicaciones respiratorias (Miller *et al.*, 2000).

Actualmente es posible llegar a cualquier punto del planeta en menos de 36 horas de viaje, que es un tiempo inferior al tiempo de incubación de la mayoría de los virus que pueden afectar a los viajeros. Este hecho permite entrar en contacto con microorganismos, infectarse, ser portador y pasar desapercibido, de allí que a nivel mundial las enfermedades infecciosas continúan siendo una de las principales causas de mortalidad.

Conforme con Roca y Balanzó (2006) La salud pública mundial, es la disciplina médica que ofrece una respuesta a ese marco sanitario globalizado. Aborda: a) medicina tropical; b) enfermedades emergentes; c) consejos sanitarios para viajeros internacionales; d) geografía médica; e) medicina de la inmigración y f) enfermedades importadas. Las enfermedades infecciosas por migración (EIM), según su distribución geográfica mundial, pueden clasificarse en: 1) EIM tropicales: paludismo (que en España acabó con dos mil casos de 1999 a 2002); esquistosomiasis (parasitosis); amebiasis y filariosis, y 2) Enfermedades Cosmopolitas Importadas (ECI): tuberculosis (la cual a nivel mundial produce en promedio dos millones de muertes por año).

Dentro de la Geografía médica, existe la cartografía de riesgos sanitarios, la cual consiste en la elaboración de mapas de propagación de infecciones virales, donde a partir de parámetros como: ubicación espacial, movimiento, registros demográficos, densidad, vectores de ubicación euclidiana, medidas de bioseguridad, detección de casos sospechosos, velocidad de transmisión, vecindad directa de un infectado y tasa de viajeros; se logra tipificar a las distintas áreas geográficas (polígonos urbanos) y establecer las estrategias de intervención para cada una de ellas.

Un hecho importante de esta rama del saber ha sido señalado por Boender *et al.* (2007), quien documentó que la probabilidad de transmisión depende de la distancia al foco de prevalencia, la cual puede ser calculada, como en el caso de la fiebre aftosa que en 2001, obligó a matar a 6 millones de vacunos en Gran Bretaña, o la gripe aviar H7N7 que, en 2003, mató a 30 millones de aves en los Países Bajos. Sólo se salvaron aquellos sitios alejados a más de 25 km de cualquier foco de prevalencia, dicha investigación enseñó que existen parámetros no considerados en la razón de momios, tal como las aves silvestres, que fungieron como vectores de propagación viral entre puntos cercanos aparentemente inconexos.

En el caso de las infecciones virales en humanos (Steffen, 2010) estimó la tasa de incidencia de influenza estacional entre viajeros internacionales en 1% por mes. Al respecto, dice que, si bien la Organización Mundial de la Salud (OMS), dada la baja tasa señalada, no recomienda explícitamente restringir los viajes nacionales, la historia ha revelado la presencia de otras variedades de virus respiratorios, tal como: rinovirus, coronavirus, influenza y virus parainfluenza, lo que ilustra que muchas diferentes transmisiones virales pueden ocurrir simultáneamente durante una pandemia.

También (Steffen, 2010) advierte que la detección de casos de Síndrome Respiratorio Agudo Severo (SARS) en viajeros enfermos a través de escaneo térmico en las fronteras internacionales prácticamente no suele ser efectivo, puesto que hay miles de pasajeros asintomáticos además de aquellos que suelen usar agentes antipiréticos para pasar el cribado térmico. Por eso el cribado térmico debe realizarse a la salida y a la llegada, además de que como medida profiláctica para obtener visas a eventos masivos (festivales de rock, viajes en cruceros, juegos olímpicos, incluso peregrinaciones, etcétera), debe ser obligatoria la prueba de vacunación contra la pandemia en curso.

De manera complementaria, se puede decir que el modelo sociocognitivo de preparación para desastres de Prati *et al.* (2011) descubrió que el impacto personal de una pandemia y la gravedad de la misma está relacionado con respuestas afectivas, es decir, en este caso el riesgo percibido está vinculado con factores sociocontextuales, tales como: niveles de preocupación entre las redes familiares personales (vecinos, amigos y parientes) y credibilidad de las campañas mediáticas. Por ejemplo, en retrospectiva, como en Italia las pandemias, desde la de influenza H1N1 de 2009, suelen ser percibidas como de bajo riesgo o poco terribles, actualmente, puede ser que eso haya influido para que la pandemia de COVID-19 se haya extendido por más de 200 mil habitantes. Para evitar este relajamiento social Prati *et al.* (2011) recomiendan que las campañas mediáticas usen como refuerzo imágenes, metáforas y narrativas de personajes de fábula, pues estos suelen ayudar a recordar las medidas profilácticas, máxime entre poblaciones gerontológicas.

Otros factores de riesgo nada fáciles de modelar al momento que impacta determinada epidemia son: edad, tamaño del hogar, relación con el paciente índice (p. ej., padre, madre, conyugue o hermanos), enfermedades crónicas preexistentes (cardiovasculares, respiratorias, inmunodeficiencia, etcétera). En tanto que durante la emergencia de una epidemia, según Remschmidt *et al.* (2013), se pueden considerar como factores de riesgo medibles: los cambios

de comportamiento durante un período de siete días después del inicio de los síntomas del paciente índice, el tiempo de convivencia en contacto cercano, haber comido junto con el paciente índice, haber dormido en la misma habitación con el paciente índice, exposición a fómites u objetos contaminados, cambios en el comportamiento de higiene y haber adoptado otras medidas para prevenir infecciones, tal como la sana distancia.

Como puede observarse, con dichos parámetros es posible calcular la tasa de ataque epidemiológico secundario, que según Remschmidt *et al.* (2013), suele ser cercana al 10%. Tales autores también observaron que dicha tasa de ataque epidemiológico secundario aumenta cuando la edad de la población es más joven, donde los hermanos tienen el mayor riesgo de SARS seguido por la madre o el padre del paciente índice. Igualmente señalan que en esta etapa los factores de riesgo conductual no son estadísticamente significativos excepto cuando el tiempo de contacto excede de ocho horas. Por otra parte, es útil señalar que la propaganda emitida por los servicios públicos y el papel de los médicos centinelas puede ayudar a adoptar mejores prácticas de higiene, finalmente señalan que cualquier infección secundaria se adquiere dentro de los hogares. Ahora bien, como el propio Remschmidt *et al.* (2013) señala, tal enfoque es útil para estimar el riesgo de ataque epidemiológico secundario, más no para pronosticar el riesgo de propagación de la primera oleada de la epidemia.

La contención del primer ataque epidémico depende de la capacidad de todos los países para detectar rápida y oportunamente amenazas a la salud pública *in situ*. De allí que la OMS utilice y defina el enfoque de comunicación de riesgos como: el intercambio en tiempo real de información, asesoramiento y opiniones entre expertos y personas involucradas para enfrentar una amenaza que signifique peligro para la supervivencia, la salud, el medio ambiente o el bienestar socioeconómico.

En esa línea, hace cinco años, la OMS adoptó un nuevo método de evaluación destinado a valorar la capacidad de cada país para prevenir, detectar y responder rápidamente a las amenazas de la salud pública independientemente de si son de ocurrencia deliberada, accidental o natural (Tabla 1). Los principales elementos de dicha evaluación son:

- Capacidad durante el evento; este elemento se compone de una serie de indicadores que miden la comunicación temprana y rápida hacia el público en coordinación con sectores de salud pública y animal.

- Capacidad posterior al evento, con la cual se evalúa el nivel de confianza que el público le tuvo a las instituciones gubernamentales dedicadas al manejo de determinadas pandemias.
- Entrenamiento en epidemiología, enfocado para que la comunicación de riesgos sea estandarizada e institucionalizada.

Por ejemplo, desde el año 2017, China viene practicando simulacros de brotes hipotéticos epidémicos (Frost *et al.*, 2019). Otras simulaciones de propagación de virus se han realizado en Estados Unidos: en 2001 y 2005 se escenificó la vulnerabilidad de ese país. Ante un brote de viruela modificada, en la Conferencia Internacional de Comunidades Seguras de 2008, se exhibieron otras dos modelaciones de pandemias mundiales.

Tabla 1
Principales incidentes virales, 1928-2018

<i>Año</i>	<i>Incidente</i>
1928	Experimentación con tífus, muermo y melioidosis en Solovetsky
1958	Bombardeo con <i>aedes aegypti</i> sobre el estado de Florida
1971	Accidente de viruela sobre el mar de Aral
1977	Robert Gallo inició el cultivo de células T y los virus que las afectan
1978	Accidente con viruela Birmingham, Reino Unido
1981	Aparición epidémica del VIH
1981	Brote de dengue en Cuba (300 mil infectados)
1989	Estados Unidos envió muestras a Irak de virus del Nilo Occidental
1990	Armas biológicas: ántrax, ébola, marburg, fiebre Q, y viruela
1992	Biopreparat desarrolló armas biológicas: influenza
1993	Aparición de virus quimera: ébolapox
1999	Muestras de virus fueron robados de laboratorios occidentales
2002	La OMS aprueba la conservación temporal del virus de la viruela
2012	La biología sintética da inicio a la era de los virus quimera
2014	Accidente con viruela en Maryland, Estados Unidos
2015	La OMS reconoce la factibilidad para fabricar viruela sintética
2018	La OMS prohíbe fabricar más del 20% del genoma de viruela

Fuente: elaboración personal con base en trabajo hemerográfico.

Otros elementos indispensables para prevenir, detectar y responder rápidamente a las amenazas de la salud pública son: el Entrenamiento Regional y Rural para la Comunicación de Riesgos y Emergencias (talleres de trabajo); los Observadores Extranjeros, al respecto, es necesario estar abierto a la crítica extranjera para evaluar la eficacia de los planes de comunicación de riesgo e identificar las trabas que hacen que dichos planes no funcionen, como ocurre cuando los líderes no articulan ni practican los principios de comunicación de riesgos; también es vital construir la Voz Oficial para Emergencias de Salud Pública y fomentar el hábito de *chats web* sobre temas vinculados a las enfermedades epidémicas, tales como: casos de rabia, de hepatitis, así como los relacionados con la conmemoración del día mundial de la tuberculosis, importancia de la vacuna contra la gripe estacional, qué es el ébola de África Occidental, etcétera; la Construcción de Comunicadores, por ejemplo, en 2017, China había graduado a 288 epidemiólogos (Frost *et al.*, 2019); así como la Capacitación de Comunicadores como parte de una fuerza mediática y de respuesta para la efectiva capacidad de comunicación de riesgos; finalmente no hay que olvidar los *Manuales de Manejo de Riesgos y Emergencias de Salud Pública*, dentro de los cuales los mapas de riesgo de propagación epidémica son de importancia medular.

Las epidemias en México

En el territorio mexicano, de los siglos XVI al XVIII, ocurrieron cientos de epidemias, decenas de sindemias y varias pandemias, las cuales impactaron a cientos de poblados. Por la extensión territorial de la infección y la cantidad de decesos, durante el siglo XVI ocurrieron cuatro grandes pandemias, concernientes a los periodos de: 1519-1522 (viruela o matlazahuatl); 1530-1532 (sarampión o acazahuatl); 1544-1546 (salmonela o cocoliztli) y 1575-1577 (viruela y salmonela), en orden de prelación los estados más afectados fueron Tlaxcala, Puebla, Estado de México, Ciudad de México y Chiapas (Tabla 2).

Durante el siglo XVII se dieron cuatro pandemias, correspondientes a los periodos de: 1634-1636 (salmonela o cocoliztli); 1647-1649 (viruela o matlazahuatl); 1658-1660 (salmonela y viruela), y 1692-1694 (paludismo, sarampión y viruela), en ese siglo, en orden de prelación los estados más afectados fueron: Tlaxcala, Puebla, Ciudad de México, Yucatán y Chiapas; en el siglo XVIII ocurrieron cuatro pandemias, concernientes a los periodos de: 1735-1736 (hepatitis y viruela); 1761-1763 (viruela); 1779-1786 (viruela,

escarlatina e influenza) y 1796-1798 (viruela), los estados más afectados fueron: Puebla, Ciudad de México, Estado de México, Oaxaca y Michoacán (Tabla 2).

Tabla 2
Principales epidemias en el territorio mexicano, 1519-1798

<i>Periodo</i>	<i>Epidemia</i>	<i>Periodo</i>	<i>Epidemia</i>
1519-1522	viruela o matlazahuatl	1658-1660	salmonela y viruela
1530-1532	sarampión o acazahuatl	1692-1694	paludismo, sarampión y viruela
1544-1546	salmonela o cocoliztli	1735-1736	hepatitis y viruela
1575-1577	viruela y salmonela	1761-1763	viruela
1634-1636	salmonela o cocoliztli	1779-1786	viruela, escarlatina e influenza
1647-1649	viruela o matlazahuatl	1796-1798	viruela

Fuente: elaboración propia con base en García *et al.*, 2003.

Según el Centro Nacional en Prevención de Desastres (CENAPRED, 2018), durante el siglo XIX ocurrieron tres epidemias de considerable gravedad: la epidemia de tifo ocurrida en Cuautitlán, Estado de México en 1813, el cólera que en 1833 mató a más de 300 mil personas por todo el territorio nacional, y la fiebre amarilla ocurrida en Mazatlán, Sinaloa en 1883. Según Molina *et al.* (2013), durante dicho siglo, también se dieron las epidemias de: sarampión ocurrida en Actopan, Hidalgo en 1825; el cólera en Tlaxcala en 1855; la tuberculosis de Puebla en 1891 y el tifo de la ciudad de México de 1892.

En tanto que, durante la primera mitad del siglo XX acontecieron cinco epidemias: la epidemia de tuberculosis ocurrida en Veracruz 1901 (Canada, 1901), la epidemia de tifo ocurrida en todo México entre los años de 1915 y 1918 (Burns *et al.*, 2014; Alexander, 2020), la epidemia de influenza o gripe española de 1918-1919 (Cano, 2013), el cólera ocurrido en Yucatán en 1924 (Quezada, 2012) y la epidemia de tuberculosis que se anidó de 1931 a 1939 en la ciudad de México (Agostoni, 2017, 2019). Los brotes de tuberculosis han continuado a lo largo del siglo XX, en 1968 apareció un brote epidémico en la frontera México-Estados Unidos (Neves, 1968), el cual se extendió a todo

México entre los años de 1980 y 1981 (Verduzco, 1980; Báez *et al.*, 2003), su última aparición en ese siglo fue en Veracruz, principalmente en Orizaba entre 1993 y 1995 (Bustamante *et al.*, 1996; Sifuentes, 2006).

Además, en la segunda mitad del siglo XX tuvieron lugar siete epidemias más: en 1972 se dieron brotes aislados de salmonela y tifoidea por todo el territorio nacional (Luna *et al.*, 1972; Baine *et al.*, 1977), en 1976 aun existían casos de poliomielitis en Tabasco (Zárate *et al.*, 1976) y Sinaloa (González *et al.*, 1976), en ese mismo año, más el de 1977, surgió un brote de influenza en la ciudad de México (Pizarro *et al.*, 1977; Aguirre y González, 1992), los primeros casos de la pandemia mundial de VIH aparecieron en México entre 1981 (Magis y Loo 1996) y 1985 (Góngora *et al.*, 2005).

En 1984, Yucatán experimentó una fuerte epidemia de dengue (Loroño *et al.*, 1993), en tanto que de 1986 a 1990 se extendió por todo el territorio nacional una epidemia de hepatitis (Velázquez *et al.*, 1990; Perdigón y Fernández, 2009), finalmente la última epidemia, de ese siglo XX, que afectó a todo el centro de México, fue la de cólera de 1991 (Lizárraga y Quilici, 2009).

Ahora bien, de la última década del siglo pasado, al final de la primera década del siglo XXI, en función de la cantidad del número de casos, podemos considerar a las infecciones respiratorias agudas (IRAs), incluida la influenza, así como a la neumonía, el paludismo, la tuberculosis y la tosferina, como las cinco principales epidemias de origen biológico/ambiental de los últimos 30 años. De modo tal que podemos graficar su comportamiento en cada uno de los estados de la República Mexicana. La Tabla 3, relativa a la tendencia que han tenido las epidemias de IRAs durante los últimos 30 años, revela que los estados de México, Tlaxcala, Guanajuato y Jalisco, han reducido poco ese flagelo. Por el contrario, los estados de Colima, Baja California Sur, Nayarit y Chihuahua presentan el saldo más favorable en cuanto a reducción de la tasa de IRAs se refiera. Lo que significa que Tlaxcala, Estado de México, Guanajuato o Jalisco son entidades muy vulnerables a epidemias de este tipo.

En términos estadísticos la Tabla 4 resume la tendencia que han tenido las epidemias de neumonía durante los últimos 30 años. Los estados Colima, Sonora, Jalisco, Durango y Coahuila, presentan las tasas epidemiológicas más graves de neumonía. Dado este resultado, al parecer el micro hongo *Pneumocystis jirovecii* parasito del árbol respiratorio del ser humano, vector fitógeno de la neumonía ocupa o se reproduce bien en tales entidades federativas, por lo que la neumonía en dichas circunstancias puede considerarse como una endemia. No obstante Colima, Sonora y Jalisco son particularmente vulnerables a endemias o epidemias de este tipo.

Tabla 3
Tasa decadal de epidemias por infecciones respiratorias agudas en México

<i>Estado</i>	<i>Tasa por cada 10 mil habitantes</i>			
	<i>1990</i>	<i>2000</i>	<i>2010</i>	<i>Saldo</i>
Tlaxcala	0.6	1.09	0.23	-0.38
México	0.42	0.26	0.02	-0.4
Guanajuato	0.72	0.5	0.04	-0.68
Jalisco	0.93	0.45	0.16	-0.77
Hidalgo	0.89	0.52	0.11	-0.78
Chihuahua	0.27	0.91	0.14	-3.13
Campeche	0.52	1.76	0.26	-3.26
Nayarit	0.7	0.56	0.45	-4.25
Colima	0.4	1.01	0.25	-5.15
Baja California Sur	6.19	1.62	0.52	-5.67

Fuente: elaboración propia con base en INEGI, 1990; 2000; 2010; Secretaría de Salud, 2017.

Tabla 4
Tasa decadal de epidemias por neumonía en México

<i>Estado</i>	<i>Tasa por cada 10 mil habitantes</i>			
	<i>1990</i>	<i>2000</i>	<i>2010</i>	<i>Saldo</i>
Colima	134.6	135.3	172.6	38.0
Sonora	13.7	30.0	31.9	18.2
Jalisco	6.6	15.5	22.7	16.0
Durango	9.9	26.4	25.7	15.9
Coahuila de Zaragoza	12.8	20.3	28.4	15.6
México	2.7	5.3	4.6	1.9
Chihuahua	1.9	3.2	2.3	0.4
Morelos	14.5	14.0	13.9	-0.6
Tlaxcala	11.7	17.8	11.0	-0.7
Querétaro de Arteaga	15.5	16.6	11.5	-4.1

Fuente: elaboración propia con base en INEGI, 1990; 2000; 2010; Secretaría de Salud, 2017.

El caso del paludismo, dadas las bajas tasas epidémicas, menores a una persona por cada 100 mil habitantes dentro de los casos estatales más agudos, puede considerarse como una epidemia con portadores más o menos asintomáticos, es decir, los genotipos mexico-orignarios han desarrollado en buena medida inmunidad a dicha enfermedad. Incluso, en algunos estados, como el caso de Oaxaca, Campeche podría declararse como erradicada para la población local.

Por otra parte, la Tabla 5 estadísticamente sintetiza la tendencia que han tenido las epidemias de tuberculosis durante los últimos 30 años. Los estados Baja California Norte, Guerrero, Sonora, Sinaloa y Tamaulipas, presentan las tasas epidemiológicas más altas de tuberculosis. Por el contrario, los estados de Colima, Querétaro, Hidalgo, Nayarit y Puebla presentan el saldo más favorable en cuanto a reducción de la tasa de tuberculosis se refiera. Por tanto, es útil saber que Baja California Norte, Guerrero, Sonora, Sinaloa y Tamaulipas son característicamente más vulnerables a epidemias de tuberculosis.

Tabla 5
Tasa decadal de epidemias por tuberculosis en México

<i>Estado</i>	<i>Tasa por cada 10 mil habitantes</i>			
	<i>1990</i>	<i>2000</i>	<i>2010</i>	<i>Saldo</i>
Baja California Norte	1.9	2.74	4.1	2.2
Guerrero	1.46	3.11	3.07	1.6
Sonora	1.13	1.82	2.19	1.06
Sinaloa	1.31	1.86	2.36	1.05
Tamaulipas	1.98	2.94	3.02	1.04
Puebla	0.84	0.7	0.67	-0.17
Nayarit	2.62	2.32	2.36	-0.26
Hidalgo	1.17	1.03	0.89	-0.27
Querétaro de Arteaga	1.13	0.63	0.73	-0.39
Colima	8.91	7.17	7.76	-1.16

Fuente: elaboración propia con base en INEGI, 1990; 2000; 2010; Secretaría de Salud, 2017.

En cuanto a la tendencia de epidemias derivadas por tosferina, a lo largo de los últimos 30 años, existe un saldo con números negativos en 31 entidades, con excepción del estado de Nuevo León en donde la tendencia se mantiene estacionaria o ligeramente hacia el incremento. Este hallazgo, en términos sociales puede señalar la presencia de tosferina en el estado de Nuevo León, así como en el de Chihuahua y Jalisco, como una evidencia de vulnerabilidad hacia dicha enfermedad (Tabla 6).

Tabla 6
Tasa decadal de epidemias por tosferina en México

<i>Estado</i>	<i>Tasa por cada 10 mil habitantes</i>			
	<i>1990</i>	<i>2000</i>	<i>2010</i>	<i>Saldo</i>
Nuevo León	0.04	0	0.07	0.03
México	0.03	0.01	0.02	-0.01
Tlaxcala	0.04	0.01	0.01	-0.03
Chihuahua	0.03	0	0	-0.03
Jalisco	0.06	0	0.02	-0.04
Querétaro de Arteaga	0.25	0.01	0.01	-0.24
Nayarit	0.29	0.01	0	-0.28
Hidalgo	0.34	0.02	0.01	-0.33
Oaxaca	0.43	0.01	0.01	-0.42
Colima	2.11	0.29	0.1	-2.01

Fuente: elaboración propia con base en INEGI, 1990; 2000; 2010; Secretaría de Salud, 2017.

Conforme al panorama expuesto, se puede argumentar que la prevención y control epidemiológico, de no planificarse, es difícil de manejar, debido a varios factores, tales como: tamaño microscópico y durabilidad *ex vivo* de los distintos agentes virales, vulnerabilidad de las poblaciones humanas, incremento exponencial tanto de accidentes virales como de contacto con nuevos biomas virogénicos, multiplicación de viajes continentales como de densidad de población humana. Al respecto, se insiste en que la geografía médica, a través de la cartografía de riesgos sanitarios, en particular, mediante el mapeo de propagación de riesgos virales es una herramienta vital para planificar, controlar, manejar y comunicar de manera oportuna una pandemia, como

Demográficamente es la tercera entidad federativa más poblada de México con un total de 7,643,194 habitantes al censo de 2010, sus cinco ciudades más grandes son: el puerto de Veracruz, Xalapa, Coatzacoalcos, Poza Rica y Minatitlán, además de contar con más de 15 zonas metropolitanas con población entre 10 y 30 mil habitantes, ocho más con población entre 30 y 50 mil habitantes y 9 con población entre 50 y 100 mil habitantes.

Estas cuatro decenas de centros urbanos, concentrados en 112 municipios merecen un análisis cartográfico de riesgo de propagación epidemiológico, máxime si se recuerda que en 2009 en el municipio de Perote surgió el brote de la epidemia de influenza H1N1, todo ello con la intención de abonar al manejo de epidemias como la que actualmente vive dicha entidad federativa.

Metodología

Para la confección del mapa de riesgo de propagación epidemiológico por agentes virales transmisibles por fómites, superficies contaminadas y de persona a persona se emplearon cuatro principales tensores o parámetros fundamentales: densidad vial (expresada en kilómetros lineales por hectárea urbana), densidad vehicular (referida a cantidad de automóviles por kilómetro lineal), automóviles por habitante urbano y densidad de locales comerciales (unidades por hectárea urbana). La densidad de población, el hacinamiento y otras cuantas variables fueron descartadas debido a que su empleo es más propio de escalas más pequeñas, como para estimar el comportamiento del riesgo al interior de los núcleos urbanos, no para estimar el riesgo a nivel estatal.

Por lo tanto, aquí se ha asumido que la densidad vial es una medida del espacio comunicacional, de la interacción social, en donde a mayor densidad vial mayor espacio para interactuar, ergo, mayor riesgo de propagación viral. Este parámetro, en países como México, que cuentan con cartografía vectorial a escala urbana, es relativamente fácil de calcular su razón, el único inconveniente estriba en que se requiere de un procesador con memoria RAM igual o superior a los 32 gigabytes para poder medir la longitud de alrededor de 250 mil polilíneas, que en este caso computan la red vial de calles del estado de Veracruz.

La densidad vehicular es un parámetro que contribuye a calibrar la densidad vial, puesto que suelen existir casos con idéntica densidad vial, pero con diferente parque vehicular. En estos casos, una mayor densidad vehicular significa que existe relativamente mayor proximidad entre dos objetos, por lo

que sus posibilidades de interactuar son mayores, es decir, en altas densidades vehiculares existe mayor riesgo de propagación viral. Este parámetro es producto de la razón de dividir la cantidad de autos que reporta el censo de INEGI (2010), para una localidad urbana, entre la suma total de su red vial del propio INEGI (2016).

La cantidad de automóviles por habitante urbano es un parámetro de utilidad para estimar de forma complementaria el espacio comunicacional, en donde la mayor cantidad de personas que relativamente tendrían que compartir un automóvil, refleja indirectamente que los fómites para interactuar (andenes, paradas de autobús, autobuses, pasillos urbanos, etcétera) están más congestionados, ergo, mayor riesgo de propagación viral. Las variables de este parámetro, se obtienen del censo de INEGI (2010).

La densidad de locales comerciales, al igual que la densidad de población es un parámetro que calcula cantidad de elementos por unidad de superficie, en este caso se ha asumido que la mayor concentración de locales comerciales contribuye potencialmente a una mayor interacción entre los vectores de transmisión de la infección viral, por tanto, a mayor densidad de locales comerciales mayor riesgo de propagación viral. Las variables de este parámetro, se obtienen del Directorio Estadístico Nacional de Unidades Económicas, DENUE, de INEGI (2019) y la cartografía vectorial urbana del propio INEGI (2016). Es necesario contar con un procesador RAM superior a 32 gigabytes para poder filtrar los dos millones de celdas que contiene aproximadamente el DENUE destinado al estado de Veracruz.

Estos parámetros fueron procesados geoestadísticamente mediante una matriz de cociente de localización, la cual es una medida de la proporción que una variable determinada representa en una superficie urbana comparada con la proporción de la misma variable a nivel estatal, los resultados indican el grado de concentración que tiene una demarcación urbana en algún parámetro considerado (Vázquez *et al.*, 2013), por ejemplo, en este caso: densidad vehicular, densidad vial, densidad de locales comerciales, etcétera. Su expresión matemática conforme a (Vázquez, 2013) es:

$$Q_{ij} = \frac{V_{ij}}{\sum_i V_{ij}} : \frac{\sum_j V_{ij}}{\sum_i \sum_j V_{ij}}$$

Dónde:

V_{ij} = Se refiere al valor V correspondiente al indicador i de la región de análisis j

$\sum_i V_{ij}$ = se refiere al valor de V correspondiente al total local

$\sum_j V_{ij}$ = se refiere al valor de V correspondiente al total de los indicadores

$\sum_i, \sum_j V_{ij}$ = total de la región de análisis

Su ordenamiento en una matriz se ejemplifica a partir de un cuadro de contraste entre sectores contra regiones, en este caso, los sectores (S) se refieren a los parámetros de propagación viral, y las regiones (R) se refieren a las unidades geográficas de estudio (manchas urbanas de los municipios de Veracruz), en este caso, tales unidades se corresponden con las Áreas Geoestadísticas Básicas (AGEBs) de los municipios bajo estudio, su representación visual puede apreciarse en la tabla 7. En ese caso pedagógico, los sectores de mayor significación para la muestra total territorial serían: en primer lugar, S1 para la región 2 (R2), seguido de S3 para R1, y S4/R3, y así sucesivamente. La representación cartográfica de los resultados se realizó en GvSIG 2.4.

Tabla 7
Ejemplo de una matriz para calcular el cociente de localización

<i>Datos de entrada</i>				
<i>S/R</i>	<i>R1</i>	<i>R2</i>	<i>R3</i>	\sum_j
S1	20	100	80	200
S2	25	75	150	250
S3	10	20	50	80
S4	45	95	330	470
\sum_i	100	290	610	1000
<i>Valores relativos</i>				
<i>SEC/REC</i>	<i>R1</i>	<i>R2</i>	<i>R3</i>	\sum_j
S1	0.2	0.34	0.13	0.2
S2	0.25	0.26	0.25	0.25
S3	0.1	0.07	0.08	0.08
S4	0.45	0.33	0.54	0.47
\sum_i	1	1	1	1
<i>Cálculo de valores Q_{ij}</i>				
<i>SEC/REC</i>	<i>R1</i>	<i>R2</i>	<i>R3</i>	
S1	1	1.7	0.65	
S2	1	1.04	1	

Continuación Tabla 7

<i>Cálculo de valores Qij</i>			
<i>SEC/REC</i>	<i>R1</i>	<i>R2</i>	<i>R3</i>
S3	1.25	0.88	1
S4	0.96	0.7	1.15

Fuente: elaboración propia con base en Vázquez, 2013.

La representación espacial de los resultados estadísticos se exhibe mediante mapas de coropletas del riesgo de propagación de alguna epidemia de corte viral (Figura 2), en casos específicos es necesario aplicar alguna correlación geográfica para ponderar los resultados y obtener las zonas prioritarias, es decir, zonas que tanto estadística como geográficamente se encuentran en la antesala de algún desastre detonado por algún fenómeno antropogénico adicional, como por ejemplo, el papel de un monopolio de transporte público, la existencia de

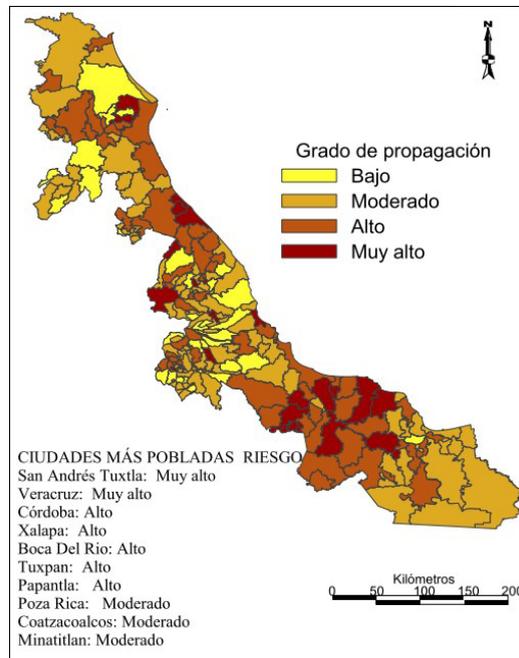


Figura 2. Mapa de riesgo de propagación epidemiológica por municipios, Veracruz 2020.

Fuente: elaboración propia con base en INEGI, 2010, 2016, 2019

un zoológico clandestino. En dicho mapa se empleó la cromática Color Brewer 2.0 sugerida por Dodge *et al.* (2011) para la mejor visualización y representación cartográfica de fenómenos socio territoriales. Los tonos amarillo claro, denotan bajos niveles, en tanto que los tonos marrones oscuros denotan altos niveles de riesgo de propagación epidemiológica por agentes virales, fómites y por interacción persona a persona.

Resultados y discusión

Con la técnica de análisis espacial con información limitada, expuesta, se pudieron obtener dos patrones de riesgo de propagación de infecciones virales: el primero está referido a los municipios de Veracruz con mayor riesgo de propagación y el segundo describe a los municipios con el menor riesgo de propagación. Dado que el modelo se construyó en el mes de marzo de 2020, antes de que comenzara la estadística en torno a la epidemia en Veracruz, en junio se contaba con un medio de contraste entre el modelo y la tendencia que ha seguido la epidemia luego de 90 días, lo cual ayuda a conocer las concordancias y las limitaciones de la técnica expuesta.

Por ejemplo, considerando las localidades urbanas mayores a 100 mil habitantes, el análisis de riesgo de propagación arrojó a los municipios de: San Andrés Tuxtla (con clave municipal: 141) y Veracruz (193) con la clasificación de riesgo muy alto; Córdoba (44), Xalapa (87), Boca del Río (28), Tuxpan (189) y Papantla (124) con clasificación alta y Poza Rica (131), Coatzacoalcos (39) y Minatitlán (108) quedaron ubicados como municipios con moderado riesgo de propagación de la epidemia de COVID-19 (Figura 2).

Al respecto, luego de tres meses de haberse esparcido dicha epidemia en el estado de Veracruz, conforme a las estadísticas oficiales se observó que el municipio de Veracruz tenía mil 306 casos acumulados, le seguía el municipio de Coatzacoalcos con 412; casos acumulados. Luego, se ubicaban Poza Rica con 300, Boca del Río con 164 y Minatitlán con 146. Si se consideran intervalos de 400 casos y se asumen 4 niveles, se puede notar que efectivamente, Veracruz se mantuvo en la categoría de muy alto o mayor a 1200 casos; en tanto que el intervalo de 800 a 1199 (alto) en ese momento no tenía aun municipios; mientras que el rango 400 a 799 o moderado albergaba a Coatzacoalcos, mientras que el rango de menor a 400 casos o bajo albergó a Poza Rica, Boca del Río y Minatitlán.

Al respecto, se puede argumentar que las ligeras discrepancias entre lo modelado y los hechos estriba en las medidas de contención epidemiológica asumidas por la entidad federativa, sobre todo cabría destacar el caso de Boca

del Río, quien se mantuvo entre los municipios con baja cantidad de contagios pese a ser la conurbación más dinámica al puerto de Veracruz.

Ahora bien, conforme a las estadísticas oficiales se constató que los municipios con bajos índices de contagio (municipios de la esperanza) fueron: Los Reyes (con clave municipal: 137), Astacinga (19), Las Minas (107), Alpatláhuac (8), Tlaquilpa (184), Tezonapa (173), Citlaltépetl (35), Mixtla de Altamirano (110), Chontla (63), Tatatila (156), Texhuacán (171) e Ixcatepec (78). De los cuales 9 de ellos, en el modelo, quedaron por debajo del promedio del análisis de riesgo de propagación expuesto (Tabla 8). Lo cual ayuda a valorar este tipo de ejercicios, puesto que se pudo pronosticar, con al menos una semana de anticipación, los lugares relativamente menos riesgosos en medio de una pandemia altamente contagiosa.

Tabla 8
Riesgo de propagación epidemiológica por claves municipales, Veracruz

Claves municipales, conforme a INEGI

31	83	8	72	204	173	131	148	13	18	158
188	76	163	50	156	202	192	48	194	41	16
200	154	120	38	184	39	105	212	47	153	116
49	67	172	161	27	171	101	130	71	35	36
20	95	203	157	206	61	92	186	81	118	139
58	177	210	112	93	33	15	124	174	155	178
162	23	19	199	149	140	142	51	133	42	69
4	59	123	164	26	82	211	89	167	96	150
166	80	132	37	85	122	169	114	63	77	190
147	198	146	98	91	107	54	138	87	88	32
121	100	56	12	104	40	73	94	143	84	176
43	103	55	113	1	187	99	189	97	183	2
134	86	14	179	22	53	135	151	129	119	
110	168	159	90	17	181	10	115	208	128	
6	111	201	195	25	34	197	28	106	141	
117	64	170	9	7	57	209	145	102	21	
165	180	191	160	127	185	70	205	78	3	
29	196	65	152	62	136	5	11	44	30	
137	126	68	24	175	144	109	207	193	60	
46	75	79	74	108	125	182	66	52	45	

El color verde indica los niveles más bajos de riesgo de propagación, el nivel rojo señala los niveles más altos, el centro del recuadro marca en amarillo el promedio. Los números corresponden a la clave de los municipios asignada por INEGI. Fuente: Elaboración propia con base en INEGI, 2010; INEGI, 2016; INEGI, 2019.

Otros municipios que se encuentran en alto riesgo de propagación viral, y que no son visibilizados pero que sus localidades cuentan con una población que oscila entre 100 mil y 50 mil habitantes son: Orizaba (118), Tantoyuca (155) y Acayucan (3); y con población mayor a 25 mil, pero menor a 50 mil habitantes, que también están dentro de la categoría de alto riesgo son: Perote (128), Cosamaloapan (045), Tlapacoyan (183), Catemaco (032), Isla (077) y Camerino Z. Mendoza (030).

Al respecto, es útil señalar que el enriquecimiento de los modelos de riesgo de propagación epidemiológica, tanto los generados por razón de momios, como los derivados de técnicas de análisis espacial con información limitada, como el presente, sólo se logrará con la sinergia estadística intersecretarial, mientras tanto, el trabajo expuesto, es el único que se ha realizado, puesto que ni la Secretaría de Salud, ni el Centro Nacional de Prevención de Desastres, considerando la pandemia de influenza del año 2009, tomaron la precaución de coordinar los bancos de datos de los distintos órganos nacionales como para producir una herramienta capaz de mostrar escenarios de riesgos de propagación para la primera oleada de la epidemia viral.

Por ejemplo, un empadronamiento vehicular preciso y georreferenciado ayudaría a refinar el análisis de riesgo de propagación del COVID-19 u otras epidemias virales, de igual modo un censo de mascotas a nivel de AGEBS, que hubiera elaborado la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, también contribuiría a pulir la precisión de los análisis de riesgo de propagación. Lo mismo puede decirse de la Secretaría de Economía y la necesidad de un censo de comercio ambulante georreferenciado a escala de AGEBS y de la Secretaría de Trabajo y un censo de residencia y lugar de trabajo.

En la praxis, urge que la vigilancia epidemiológica en Veracruz, y en México, adquiera una dimensión del *holding* intersecretarial, interempresarial e interestatal, además de que su visión tecno-farmacológica transite hacia los paradigmas multidisciplinarios, sobre todo hacia las disciplinas volcadas a los estudios socio-territoriales con la intención de lograr una eficiente comunicación de riesgos. La pandemia de COVID-19 ha revelado que la visión tecnológica dominante que tienen las instancias de gobierno, por una parte, genera una dependencia tecnológica, de allí que países como México estén al amparo de que otras naciones inventen una vacuna para este coronavirus de 2019, y, por otra parte, paraliza el margen de atención de la emergencia, pues esta se limita a las campañas de confinamiento y a algunas vagas medidas profilácticas.

En efecto, la poca inversión en materia de cultura cívica, sobre todo en estrategias de certificación, capacitación y actualización de oficios y gremios con alta interacción social, tales como: taxistas, cocineros, meseros, vendedores ambulantes, cajeros, entre otros, actualmente está cobrando un elevado costo de vidas. Por ejemplo, de nada sirve que desde hace una década circulen, parcialmente, billetes de polímero, sí el Banco de México ni la Secretaría de Salud, ni ninguna otra instancia de gobierno, nunca han recomendado lavar dichos billetes de polímero ni las monedas, sin embargo, esa práctica profiláctica se torna muy eficaz para reducir esos fómites móviles o vectores de transmisión viral.

Otro ejemplo de corte multidisciplinario, el sur de Veracruz, frontera con el estado de Oaxaca se considera una bomba de tiempo epidemiológica para un brote de encefalitis equina venezolana, debido a que desde 1970 se ha confirmado la presencia del *alfavirus* en las inmediaciones de San Francisco Ixhuatán, oriente de Oaxaca (Correa *et al.*, 1972). De modo que las gripes anómalas del sur de Veracruz deben de tener una mayor observación, sobre todo aquellas que se gestan en las inmediaciones de los nuevos desarrollos urbanos próximos a tales biomas. Al respecto, existen otros focos de riesgo epidemiológico no atendidos por la visión dominante de la epidemiología, tal como la ingesta de aves silvestres, venados, conejos, iguanas, serpientes, armadillos, tlacuaches, perros y pejelagartos que culturalmente ocurre en los estados de Guerrero, Chiapas, Oaxaca, sur de Veracruz y Tabasco, o bien, en mercados faltos de higiene, tal como el mercado de carnes de Altotonga, Veracruz, este último ubicado a 50 km de la capital del estado.

Conclusiones

La gran cantidad de interacción, turismo, migración y movilidad social sustentada por los sistemas de transporte aéreo, terrestre y marítimo ha acelerado el ritmo de aparición, propagación y distribución de epidemias. Al grado tal que, si la vigilancia epidemiológica de un país es burlada por algún virus, en menos de un mes prácticamente todos los países del planeta se enfrentan a sendas epidemias, cómo la de COVID-19 que afecta actualmente a todo el mundo en este 2020.

Ante la imposibilidad y la falta de coordinación mundial para vigilar y contener todos los brotes virales es urgente elaborar y actualizar varios mapas de riesgo de propagación de infecciones virales, donde a partir de parámetros como: ubicación espacial, movimiento, registros demográficos, densidad,

vectores de ubicación euclidiana, medidas de bioseguridad, detección de casos sospechosos; velocidad de transmisión, vecindad directa de un infectado y tasa de viajeros, se lograría identificar los sitios estratégicos para contener los brotes epidémicos además de coordinar mejor las estrategias de intervención para cada una de ellas. Es decir, con estadísticas más robustas a escala de AGEBS el país no necesariamente se tendría que esperar a tener datos computados sobre casos acumulados, ni a modelados con razón de momios para establecer mapas de riesgos de propagación viral y acciones inmediatas.

También será útil implementar dentro de los programas escolares la microbiología, y dentro de la educación cívica será crucial explicar cómo se propagan los virus respiratorios, tal como: rinovirus, coronavirus, influenza, parainfluenza o dengue, para que de ese modo la población esté más informada y actúe acorde en tiempos de crisis sanitaria.

En tanto, la vigilancia epidemiológica debe admitir que las campañas mediáticas usen como refuerzo metáforas y narrativas de personajes de fábula, pues estos suelen ayudar a recordar las medidas profilácticas. De igual calidad de importancia para la seguridad nacional es tener capacidad de autocritica para poder identificar las trabas que hacen que la vigilancia epidemiológica no funcione, como ocurre cuando los líderes, ya sea por estar escasos en la materia o por vivir protagonismos, no articulan ni practican los principios de comunicación de riesgos.

El caso mexicano, estadísticamente, durante los últimos dos siglos ha experimentado diez epidemias por siglo, por lo que este siglo XXI, dado su gran volumen de población, es probable que padezca por lo menos otras cinco grandes pandemias adicionales a la de influenza H1N1 de 2009 y a la de SARS COVID-19. Al respecto es bueno recordar que el estado de Puebla y el de Yucatán históricamente han sido de los más afectados por dichas crisis epidémicas. Ahora bien, conforme a la Dirección General de Epidemiología, las IRAs, la neumonía, el paludismo, la tuberculosis y la tosferina, son las cinco principales epidemias de los últimos 30 años. Cómo puede advertirse, cuatro de estas afectan directamente al sistema respiratorio, en tanto que el paludismo, lo afecta de manera indirecta o secundaria.

Este hecho es importante para exigir mayores controles fitosanitarios a la rama industrial pero también al sector social y gubernamental, es decir, urge reducir las probabilidades de accidentes virales, sobre todo aquellos relacionados con el contacto con nuevos biomas virogénicos o con la aceleración exponencial de los viajes continentales. Un método de bajo costo, pero eficaz es la cartografía de riesgo de propagación, la cual puede contribuir a

contener o frenar de manera oportuna un brote durante las primeras semanas a alguna epidemia de corte viral.

Por ejemplo, los patrones de riesgo de propagación de infecciones virales calculados para todos los municipios del estado de Veracruz, ciertamente coinciden de forma bastante aproximada con los hechos ocurridos a 90 días de la llegada de la pandemia de coronavirus a México. De modo que, desde febrero, o antes, técnicamente se hubiese programado la estrategia para contener la emergencia epidemiológica en los municipios que están presentando elevados números de población contagiada, tal como: Veracruz, Orizaba, San Andrés Tuxtla, Tantoyuca, Acayucan, Perote, Cosamaloapan, Tlapacoyan, Catemaco, Isla y Camerino Z. Mendoza.

Como se puede advertir, un mapa de riesgo de propagación epidemiológica, elaborado con técnicas de análisis espacial con información limitada, ayuda a ubicar de manera pronta a los principales 20 municipios por donde es altamente probable que se desencadenase una epidemia detonada por agentes virales transmisibles por fómites, superficies contaminadas y de persona a persona. Las limitantes de este modelo práctico pueden balancearse considerando que, a 90 días de la epidemia de COVID-19 en Veracruz, diez de los municipios que en la realidad presentaron escasos casos de contagio caen dentro de los 20 municipios con los más bajos niveles de riesgo de propagación epidemiológica calculada.

De modo que esta técnica para que crezca en precisión requiere de otros insumos censales, tales como: empadronamiento vehicular, censo de mascotas, censo de comercio ambulante, censo de residencia vs lugar de trabajo, entre varios más, todos acoplados a la georreferenciación estadística de INEGI, a las áreas geoestadísticas básicas AGEBS, para que en un futuro los brotes epidémicos no tomen por sorpresa a las autoridades y demás tomadores de decisión en turno, todo ello con la intención de aspirar a reducir el número de contagios pero sobre todo de defunciones.

Referencias

Agostoni, C.

(2017) Red Stamps and the National Committee Against Tuberculosis, Mexico City, 1939-1950. *Revista CONAMED*, 22(4), 199-201.

(2019) The road from the antituberculosis armory to the Huipulco Tuberculosis Sanatorium in Mexico City, 1920-1940. *Historia, Ciencias, Saude-Manguinhos*, 26(2), 519-536.

- Aguirre, A. & González, E.
(1992) The feasibility of forecasting influenza epidemics in Cuba. *Memorias do Instituto Oswaldo Cruz*, 87(3), 429-432.
- Alexander, R. M.
(2020) The Fever of War: Epidemic Typhus and Public Health in Revolutionary Mexico City, 1915-1917. *Hispanic American Historical Review*, 100(1), 63-92.
- Báez, A.; Pérez, J., & Salazar, M.
(2003) Epidemiology of Tuberculosis in Mexico, 1981-1998 Inconsistencies between reports from the World Health Organization and the Ministry of Health. *Salud Pública de México*, 45(2), 78-83.
- Baine, W.; Farmer III, J.; Gangarosa, E.; Hermann, G.; Thornsberry, C., & Rice, P.
(1977) Typhoid fever in the United States associated with the 1972-1973 epidemic in Mexico. *Journal of Infectious Diseases*, 135(4), 649-653.
- Bletzer, K.
(1998) Culture and Sexual Risk: Anthropological Perspectives on AIDS. *Medical Anthropology Quarterly*, 12(4), 504-508.
- Boender, G.; Hagenaaars, T.; Bouma, A.; Nodelijk, G.; Elbers, A.; Jong, M., & Van Boven, M.
(2007) Risk maps for the spread of highly pathogenic avian influenza in poultry. *PLoS computational biology*, 3(4), 704-712.
- Burns, J.; Acuna, R., & Stahle, D.
(2014) Drought and epidemic typhus, central Mexico, 1655-1918. *Emerging Infectious Diseases*, 20(3), 442.
- Bustamante, L.; Bellido, F; Riojas, H.; Borja, V.; Yannez, L., & Becerra, F.
(1996) Sociodemographic characteristics of people who died from pulmonary tuberculosis in Veracruz, Mexico, 1993. *Salud Pública de México*, 38(5), 323-331.
- Canada, W.
(1901) Mexico, Mortality of the county of Vera Cruz from yellow fever, pernicious fever, remittent fever, and tuberculosis from January 1, 1899, to June 30, 1901. *Public Health Reports (1896-1970)*, 16(36), 2084-2085.
- Cano, B.
(2013) La influenza española en México: el caso de los estados fronterizos (1918-1919). En Molina, A.; Márquez, L. & Pardo, C. (Eds.), *El miedo a morir. Endemias, epidemias y pandemias en México: análisis de larga duración (275-288)*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- Correa, P.; Calisher, C., & Baer, G.
(1972) Epidemic strain of Venezuelan equine encephalomyelitis virus from a vampire bat captured in Oaxaca, Mexico, 1970. *Science*, 175(4021), 546-547.

- Dodge, M.; Kitchin, R., & Perkins, C.
(2011) *The Map Reader: Theories of Mapping Practice and Cartographic Representation*, John Wiley & Sons, Nueva York, 504 pp.
- Frost, M.; Li, R.; Moolenaar, R., & Xie, R.
(2019) Progress in public health risk communication in China: lessons learned from SARS to H7N9. *BMC public health*, 19(3), 475.
- García, V.; Pérez, J.; Molina, A.
(2003) *Desastres agrícolas en México: catálogo histórico, Épocas prehispánica y colonial (958-1822)*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Fondo de Cultura Económica, México, 506 pp.
- Góngora, R.; Castro, C.; Valadez, N.; González, P.; Pavía, N.; Lara, D., & Vivas, M.
(2005) The HIV/AIDS epidemic in Yucatan, Mexico: an investigative based approach (1985-2004). *Revista Biomédica*, 16(1), 29-45.
- González, A.; Gosset, G.; Zárate, M.; Vidales, N.; Vega D., & Arnas, S.
(1976) Estudio de una epidemia de poliomielitis en el estado Sinaloa, México. *Revista de Investigación en Salud Pública*, 36(1), 37-54.
- Hogan, Michael
(2010) Virus. En Cutler J., & Cleveland (Eds.), *Encyclopedia of Earth*, Environmental Information Coalition, National Council for Science and the Environment, Washington, D.C. Disponible en: <https://eol.org/docs/discover/viruses>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)
(2019) *Directorio Estadístico Nacional de Unidades Económicas*, Aguascalientes. <http://www.beta.inegi.org.mx/app/mapa/denue/>.
(2016) *Cartografía Geoestadística Urbana y Rural Amanzanada, Junio 2016. Veracruz de Ignacio de la Llave*, Aguascalientes, INEGI, http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/geografia/CGURA_Junio2016/Veracruz_de_Ignacio_de_la_Llave/702825218973_s.zip
(2010) *Censo de Población y Vivienda 2010, tabulados básicos*, México: Instituto Nacional de Geografía Estadística e Informática. <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/>
(2000) *XII Censo General de Población y Vivienda 2000, tabulados básicos*, México: Instituto Nacional de Geografía Estadística e Informática, <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2000/>
(1990) *XI Censo General de Población y Vivienda 1990, tabulados básicos*, México: Instituto Nacional de Geografía Estadística e Informática, <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/1990/> 19 de mayo de 2017.

- Lizárraga, M., & Quilici, M.
(2009) Molecular analyses of *Vibrio cholerae* O1 clinical strains, including new nontoxigenic variants isolated in Mexico during the cholera epidemic years between 1991 and 2000. *Journal of Clinical Microbiology*, 47(5), 1364-1371.
- Loroño, M.; Farfán, J.; Rosado, E.; Kuno, G., & Gubler, D.
(1993) Epidemic dengue 4 in the Yucatan, Mexico, 1984. *Revista do instituto de medicina tropical de Sao Paulo*, 35(5), 449-455.
- Luna, M.; Escarzaga, E.; Zúñiga, V.; Gutiérrez, M., & Ruíz, J.
(1972) Salmonella typhi epidemic (Mexico, 1972), in vitro sensitivity to various antimicrobial agents. *La prensa médica mexicana*, 37(7), 256-258.
- Magis, C., & Loo, E.
(1996) Epidemic of AIDS in Mexico, Global analysis 1981-1996. *Gaceta médica de México*, 132(5), 545-550.
- Miller, J.; Tam, T.; Maloney, S.; Fukuda, K.; Cox, N.; Hockin, J., & Cetron, M.
(2000) Cruise ships: high-risk passengers and the global spread of new influenza viruses. *Clinical Infectious Diseases*, 31(2), 433-438.
- Molina, A.; Márquez, L.; & Pardo, C.
(2013) *El miedo a morir, Endemias, epidemias y pandemias en México: análisis de larga duración*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Mora, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 557 pp.
- Neves, J.
(1968) *Informe sobre el control de la tuberculosis en la frontera México-Estados Unidos 2 sep-31 oct 1968*, World Health Organization-Regional Office for the Americas (WHO/AMOR), pp. AMRO-3108.
- Orubuloye, I. O.; Caldwell, P., & Caldwell, J. C.
(1993) The role of high-risk occupations in the spread of AIDS: truck drivers and itinerant market women in Nigeria. *International Family Planning Perspectives*, 19(2), 43-71.
- Perdigón, G., & Fernández, S.
(2009) Recent evolution of behavior of the viral hepatitis in Mexico, 1990-2007. *Boletín Médico del Hospital Infantil de México*, 66(2), 204-207.
- Pizarro, E.; Medina, G.; Gosset, G.; González, A., & Pérez, S.
(1977) Epidemiologic surveillance of influenza, Epidemic outbreaks in Mexico, DF, in February 1976. *Salud Pública de Mexico*, 19(5), 681-684.
- Prati, G.; Pietrantoni, L., & Zani, B.
(2011) A social-cognitive model of pandemic influenza H1N1 risk perception and recommended behaviors in Italy. *Risk Analysis: An International Journal*, 31(4), 645-656.

- Quezada, A.
(2012) "Death, Disease and Disregard, A Review of Heather McCrea's Diseased Relations: Epidemics, Public Health, and State-Building in Yucatán, Mexico, 1847-1924. *A Contracorriente*, 9(3), 457-463.
- Roca, C. & Balanzó, X. D.
(2006) Enfermedades importadas en inmigrantes: mito y realidad. *Anales del Sistema Sanitario de Navarra*, (29), 139-144, España: Gobierno de Navarra, Departamento de Salud.
- Secretaría de Salud
(2017) *Boletín Epidemiológico*, México: Dirección General de Epidemiología, Recuperado el 11 de noviembre de 2017 de:
<https://www.gob.mx/salud/acciones-y-programas/historico-boletin-epidemiologico>
- Sifuentes, J.
(2006) Tuberculosis in Mexico: a brief report of a population-based study in Orizaba, 1995-2006. *대한결핵및호흡기학회 추계학술발표초록집*, (103), 227-228.
- Steffen, R.
(2010) Influenza in travelers: epidemiology, risk, prevention, and control issues. *Current infectious disease reports*, 12(3), 181-185.
- Remshmidt, C.; Stöcker, P.; Heiden, M.; Suess, T.; Luchtenberg, M.; Schink, S., & Buchholz, U.
(2013) Preventable and non-preventable risk factors for influenza transmission and hygiene behavior in German influenza households, pandemic season (H1N1) 2009/2010. *Influenza And Other Respiratory Viruses*, 7(3), 418-425.
- Vázquez, S.
(2013) "Análisis de la salud y calidad de vida en adultos mayores en dos zonas climáticas de Veracruz, tesis de maestría, Universidad Veracruzana-Instituto de Salud Pública, Xalapa, 118 pp.
- Velázquez, O.; Stetler, H.; Avila, C.; Ornelas, G.; Alvarez, C.; Hadler, S., & Sepúlveda, J.
(1990) Epidemic transmission of enterically transmitted non-A, non-B hepatitis in Mexico, 1986-1987. *Jama*, 263(24), 3281-3285.
- Verduzco, G.
(1980) Tuberculosis mortality in Mexico during the period 1963-74. *Salud Pública de México*, 22(2), 191-228.
- Zárate, M.; González, A.; Gosset, G.; Mireles, M., & Cervantes, L.
(1976) Poliomyelitis in Tabasco State (Mexico), The 1974 epidemic in Chontalpa. *Revista de Investigación en Salud Pública*, 36(1), 55-70.

Las trayectorias de incorporación al islam en la Ciudad de México, el CECM y la Comunidad Sufí¹

Inés Argueta Pérez-Coronado

Universidad Paris Diderot, Francia
Correo electrónico: ines.argueta@gmail.com

Recibido el 28 de mayo de 2020; aceptado el 25 de octubre de 2020

Resumen: Se presentan diversas trayectorias de incorporación al islam en la Ciudad de México, a través del estudio de dos comunidades religiosas: el Centro Educativo de la Ciudad de México A.C. (CECM) y la Comunidad Sufí Nur Ashki Al-Yerráhi. La presentación de estas comunidades se propone como contexto para comprender las trayectorias de quienes cambian de religión. Se siguen las trayectorias de movilidad religiosa de hombres y mujeres, y se analizan sus relatos en cuanto a su descubrimiento del islam, los rituales oficiales de conversión, su integración a las comunidades y los cambios o continuidades en las dinámicas personales y sociales de sus círculos cercanos.

Palabras clave: *religión, conversión, movilidad religiosa, musulmanes, integración, comunidades religiosas.*

Trajectories of integration into islam in Mexico City A study of the CECM and Sufi Community

Abstract: This paper analyzes multiple trajectories of integration into Islam in Mexico City, through the study of two religious communities: the Centro Educativo de la Ciudad de México A.C (CECM) and the Sufi Community

¹ Este trabajo es producto mi de maestría *Les parcours de conversion à l'islam à Mexico*, presentado en junio de 2019 en la Universidad Paris Diderot, dirigida por Jules Falquet.

Nur Ashki Al-Yerráhi. The presentation of these communities aims at understanding the trajectories of those who change their religion. It describes religious mobility of men and women, and then studies their stories about their discovery of Islam, the official rituals of conversion, their integration into the communities and the changes or continuities in the personal and social dynamics of their social circles.

Key words: *religion, conversion, religious mobility, Islam, integration, religious communities.*

Introducción

El primer día de mi trabajo de campo en la Comunidad Sufí coincidió con el Jueves Santo y la Ceremonia de la Conmemoración (*Diker*). Era un día importante para la Comunidad. Observé las paredes de la *tekeke*² decoradas de manera ecléctica: fotos del Dalai Lama, de *sheika*³ Amina y de Gandhi. Después de cenar inició la Ceremonia. Estábamos sentados en medio círculo y se distribuyeron las canciones impresas: “lâ illâha illâ-l-lâh”: “no hay otra divinidad excepto Dios”, la afirmación principal de la *shabada*, la profesión de fe al islam. Las personas mantenían los ojos cerrados o miraban hacia arriba y el movimiento de sus cabezas estaban sincronizadas con la música, cada vez más rápida: a la derecha para negar que hay algo más que la divinidad y a la izquierda para llevar esta afirmación de Dios cerca del corazón. Me pregunté si debía o no participar en la ceremonia, no quería quedarme a un lado y observar como si fuera un espectáculo. ¿Realmente podría cantar, mover la cabeza de un lado al otro, y al mismo tiempo observar para realizar mi trabajo de campo sobre las trayectorias de conversión al islam en la Ciudad de México?

Mis estrategias etnográficas fueron cambiando conforme avanzó la investigación y poco a poco encontré un equilibrio entre mi participación con la comunidad y mis observaciones. Llevar un diario de campo fue clave para

² La *tekeke* es el lugar de culto de los sufíes.

³ El *sheik* o la *sheika* es alguien admirado y respetado por su edad y sus conocimientos, en este contexto, conocimientos religiosos. En la Comunidad Sufí hay una clara distinción entre la figura de *sheika* e *imam*, la primera es la guía espiritual y el segundo es el que guía la oración. En el CECM, *sheik* e *imam* se usan como sinónimos.

anotar, recordar y desarrollar más a profundidad mis primeras reflexiones y también para explorar los nuevos caminos abiertos durante mis observaciones.

La inquietud que me condujo a investigar las conversiones al islam en la Ciudad de México, fue reconocer que se trata de comunidades ultra-minoritarias en un contexto dominado por la religión católica. Es decir, indagar sobre la decisión deliberada de convertirse a una religión que, en México, no tiene de forma evidente, ningún anclaje histórico, cultural o social, que representa a una minoría y que, además, carga con cierta estigmatización por parte de la opinión pública. Proceso que se inscribe en un contexto de pluralidad religiosa en México, de nuevas dinámicas y movilidades religiosas particulares de los siglos XX y XXI, donde las llamadas conversiones al protestantismo son el principal motor de cambio religioso en el país. Las conversiones al islam, por el contrario, son numéricamente muy restringidas: a nivel nacional el número de musulmanes asciende a cerca de 4 mil personas.⁴ Las comunidades musulmanas se construyeron *ex-nihilo*, llegaron desde los años 1980 y se institucionalizaron en los años 2000 en el centro del país, en la Ciudad de México y el Estado de México. En esta región, se trata, de un fenómeno mayoritariamente urbano y de clases medias. Se inscriben en un contexto relativamente privilegiado, sus miembros cuentan con una alta tasa de alfabetismo y una amplia franja de adultos tienen educación superior (De la Torre & Gutiérrez, 2007, p. 114). Otras comunidades musulmanas se instalaron simultáneamente en el sureste del país y en algunas regiones del norte desde los años 1990. De hecho, son las comunidades de Chiapas las que “gozan” de una atención mediática mayor, a pesar de que numéricamente son comunidades más restringidas. Según cifras oficiales Chiapas cuenta con 110 musulmanes, contra 1 178 en Ciudad de México y 417 en el Estado de México.⁵ Hay cuatro principales comunidades musulmanas en la Ciudad de México, que en total no representan más de 2 mil personas.⁶ El Centro Educativo de la Comunidad Musulmana, el Centro Salafí de México, el Instituto de Lengua y Cultura árabe Al-Hikmah (actualmente cerrado por remodelación) y la Comunidad Sufi Nur Ashki Al-Yerrâhi.

⁴ Según *Panorama de las Religiones en México 2010*, INEGI, 2010, aunque aproximaciones de investigadores más recientes afirman que se acercan a los 5 mil.

⁵ Según *Panorama de las Religiones en México 2010*, INEGI, 2010, y aproximaciones de investigadores.

⁶ Según *Panorama de las Religiones en México 2010*, INEGI, 2010,, aunque según aproximaciones de investigadores las cifras más actuales se acercan a los 3 mil en la Ciudad de México.

Acercamiento a los estudios de movilidad religiosa

En los últimos años diversos investigadores han estudiado las incorporaciones de mexicanos al islam en la Ciudad de México. Para efectos pragmáticos, los trabajos antropológicos y sociológicos dedicados a este tema se pueden dividir en tres categorías: 1) los trabajos informativos o analíticos; 2) los trabajos parciales 3) y los que se autodenominan estudios de “género”.

En la primera categoría, podemos encontrar trabajos que hacen un esfuerzo por trazar de manera detallada la llegada e instalación de las diferentes comunidades musulmanas. Estos trabajos arrojan datos interesantes sobre los actores principales que participaron y participan actualmente en la construcción de estas comunidades (Hernández González, 2009 y Cobos Alfaro, 2008; Medina, 2017, entre otros). Otros realizan una explicación sobre el islam a partir de las comunidades estudiadas (Gómez Colorado, 2008) o bien sobre el islam de manera general resumiendo el nacimiento de esta religión, sus diferentes ramas, y sus pilares (Castro Flores, 2012; Navarrete Ugalde, 2015). Finalmente, otros trabajos proponen un cuadro de análisis importante para comprender a estas comunidades (Pastor de María y Campo, 2011; Cirianni Salazar, 2015).

En la segunda, destacan los trabajos que llamo parciales, no porque haga una crítica a la parcialidad de los investigadores *per se*, puesto que a mi parecer el comprender y explicitar el punto de vista de quien investiga es sustantivo en toda investigación (Collins, 1986, p. 29), sino porque hay una serie de trabajos donde el punto de vista del investigador está muy presente, sin que el investigador haga un ejercicio de explicitarlo y cuestionarlo. Por ejemplo, en los trabajos que reproducen ciertas visiones sobre el islam, resaltando el “machismo” de los hombres musulmanes (Taboada, 2010) o bien refutando la “sumisión” de las mujeres musulmanas (García Linares, 2018). O son los trabajos donde el punto de vista del investigador está anclado en el islam, puesto que practican esta religión, y combinan las ciencias sociales y la teología (Hernández González, 2018).

En la tercera categoría, están los trabajos que abordan las conversiones al islam que se presentan como “estudios de género” o que estudian únicamente mujeres (Castro Flores, 2012; García Linares, 2017, 2018; Hernández González, 2018; Navarrete Ugalde, 2015). Estos trabajos parten de una definición naturalista (Mathieu, 2013, p. 100) ya criticada⁷ dentro del feminismo sobre lo

⁷ Véase a Delphy, 1998.

que es el “sexo” y el “género”: el “sexo” sería un hecho biológico y natural que distingue a hombres y mujeres, mientras que el “género” sería la interpretación social o subjetiva de dicho hecho biológico. Sin entrar en discusiones teóricas sobre la categorización del sexo, género y la sexualidad,⁸ el problema de partir de esta premisa es que se cae en una trampa epistemológica pues se estudia únicamente a las mujeres⁹ basándose en su identidad (Hernández González, 2018; García Linares, 2014, 2018); se constata la diferencia de roles entre hombres y mujeres de manera individual (Castro Flores, 2012); y se emiten juicios de valor sobre ésta diferencia, asociándola a la religión o sin explicarla (Castro Flores, 2012; García Linares, 2018).

A partir de la revisión de estos referentes, propuse un enfoque distinto ya que el estudio de las conversiones al islam supone varios desafíos epistemológicos y teóricos: 1) discutir la definición de “conversión”, 2) distinguir en los testimonios de los entrevistados los elementos teológicos de los personales, y 3) abordar la movilidad religiosa sobre todo de las mujeres, sin dejarse guiar por estereotipos de género y/o orientalistas.¹⁰ A continuación mis respuestas a estas tres interrogantes.

La dificultad del término “conversión” es que es polisémico y se ha utilizado para designar diferentes fenómenos históricamente situados. Un cierto número de autores que analizan las conversiones al islam acusan a este término de ser cristiano-centrado, ya que carga con un significado negativo del “antes” de la conversión a la fe católica (Vecoli, 2013, p. 27); e incluso se le señala de islamófobico (Hernández González, 2018, p. 112) porque omite que dentro el islam no se considera que una persona se *convierte*, sino que *regresa*, puesto que todos nacemos siendo musulmanes. Yo propongo transformar éste término en una categoría de análisis antropológico y hablar así de *trayectorias de conversión* (Mossière, 2013, p. 17),¹¹ lo que permite: alejarnos de una descripción del “antes” y “después”, y comprender en términos sociales (no teológicos) a la vez el contexto y la biografía personal de los individuos, así advertir que “Muchas trayectorias de conversión se llevan a cabo a largo plazo y están constituidas de dudas, resistencias, retrocesos, de trayectorias caóticas” (*ibídem*).

⁸ Consultar a Mathieu, 1985.

⁹ Aunque es más interesante: “Prestar la misma atención a ambos sexos como actores en la descripción y teorización de cualquier fenómeno social”, Mathieu, 2013, p. 96.

¹⁰ Como explicado por Edward Said: estereotipos de exotización o demonización construidos en el marco de la colonización europea sobre el mundo árabe.

¹¹ Todas las traducciones del inglés y del francés son hechas por la autora.

De manera alternativa, me propongo replantear el término mismo “conversión” al introducir el modelo de *movilidad religiosa* que nos permite quitarle rigidez a la noción de conversión y comprender un amplio abanico de formas de cambio de adscripción religiosa. Ya que como plantea Carlos Garma (2018), entre ellas encontramos la conversión paulina, la búsqueda espiritual, la apostasía, la cohabitación entre diferentes credos y la afiliación religiosa por motivos familiares (Garma, 2018, p. 98). Según este autor, que se alimenta de las reflexiones de Rambo (1996), Prat (1997) y De la Torre (2011), entre otros, señala que la conversión paulina está anclada en la religión católica, pero ciertos elementos hacen eco a los testimonios de los entrevistados musulmanes que analizaremos más adelante. Por ejemplo, el de afirmar haber tenido un contacto directo con Dios, la noción de revelación, el reordenamiento e interpretación posterior de los eventos de su vida e incluso, del sentido mismo de su existencia. La búsqueda espiritual se aleja de un momento único de conversión (de revelación) y nos muestra el recorrido de los “buscadores espirituales” por diferentes religiones sin que eso sea visto como algo negativo, sino que refuerza su decisión actual. También podemos comprender la apotasía, que se define como el rechazo al credo anterior o toda forma religiosa. La cohabitación entre diferentes credos, como veremos, es común en la comunidad Sufí; y finalmente, comprenderemos el papel de los círculos sociales cercanos en la conversión de los individuos.

En ese marco, me propuse abordar los testimonios de los entrevistados como un objeto de estudio y llamarlos *narraciones de conversión* (Van Nieuwkerk, 2006, p. 2111). Lo cual me permitió tener presente que se trata de discursos contruidos de manera retrospectiva y no de datos factuales y tener así una mirada crítica para distinguir las dimensiones personales de las teológicas. Y, de este modo, comprender que las narraciones de quienes cambian de religión no se construyen solamente de manera personal y aislada, sino que se componen de manera colectiva dentro de las comunidades religiosas; ya que, como se verá, los encuestados tienden a incluir elementos teológicos propios a su comunidad religiosa, de reproducir y justificar una identidad grupal y de analizar su propia vida según estos discursos. De modo tal que “Las narraciones de conversión deben comprenderse a la luz de la ideología y de la organización de la religión o la denominación implicada” (*ibidem*).

Finalmente, este trabajo se ha nutrido de diversas reflexiones feministas y decoloniales para comprender las formas de movilidad religiosa de hombres y mujeres (Mathieu, 2013, p. 96) sin caer en discusiones estereotipadas, como

por ejemplo, de la “sumisión” de las mujeres musulmanas, las diferencias de los “roles de género” en las comunidades, ni idealizar o rechazar las prácticas o creencias del islam. Así, propongo comprender las dinámicas sociales de las comunidades en términos de relaciones de poder (*ibidem*); recordar la capacidad de agencia —agency— (Mahmood, 2005, p. 118) de los y las encuestadas; atender la polisemia del uso del velo (Kian, 2017, p. 73); y develar los estereotipos orientalistas (Abu-Lughod, 2001, p. 101), entre otras categorías que se explicarán más adelante.

Así, al analizar las *trayectorias de conversión*, entendiéndolas en el marco de la *movilidad religiosa* y de las *narraciones de conversión* así como a través de reflexiones feministas y decoloniales, pude hacer un estudio nuevo de las comunidades mexicanas musulmanas de la Ciudad de México al distinguir tres niveles de estudio: las *trayectorias de movilidad religiosa* y *narraciones* individuales; las comunidades locales; y las comunidades internacionales; y sus interrelaciones. Este trabajo parte de investigación documental, observación participante y entrevistas a profundidad (a seis hombres y cuatro mujeres) realizadas con miembros de dos comunidades: el Centro Educativo de la Ciudad de México (CECM) y la Comunidad Sufi Nur Ashki Al-Yerráhi.

1. Llegada, institucionalización y organización del CECM y la Comunidad Sufi

1.1. El Centro Educativo de la Comunidad Musulmana A.C. (CECM)

El CECM se registró como asociación civil el 15 de agosto de 2001.¹² Se formó por la voluntad de migrantes musulmanes que querían practicar su religión de manera comunitaria. Su fundación está, por lo tanto, íntimamente ligada a migraciones internacionales, sobre todo de Marruecos, Egipto, Pakistán y Arabia Saudita. Said Louahabi, fundador y actual presidente del CECM, explica que desde mitad de la década de 1990 se abrió el Club Egipcio, donde musulmanes —principalmente del cuerpo diplomático— se reunían para llevar a cabo sus oraciones. Said llegó en 1994 a la Ciudad de México con el propósito

¹² Esta información la proporcionó Said Louahabi actual presidente del CECM. Sin embargo no se encontró el registro al buscarlo en el Directorio de organizaciones de la sociedad civil inscritas en el Registro Federal de las OSC al 31 de marzo de 2020, y en el buscador de organizaciones de la sociedad civil de la Comisión de Fomento de las Actividades de las Organizaciones de la Sociedad Civil.

de enseñar inglés. Dos años después, conoce a misioneros *tabligh*,¹³ con quienes viaja a Guadalajara y “descubre su don” para los idiomas. Los misioneros le hacen prometer regresar a la Ciudad de México y “hacer algo especial por el islam en México”. Él ya frecuentaba el Club Egipcio, pero el *imam*¹⁴ que dirigía la oración tuvo que regresar a Egipto. Ante esta ausencia, se le pidió a Said que dirigiera la oración y fue así como se hizo *imam*. En 2001 se organiza una asamblea para elegir a los representantes de la nueva asociación civil Centro Educativo de la Comunidad Musulmana A.C.

Paulatinamente la Ciudad de México conoció la fundación de otros centros musulmanes que tienen sus propias especificidades.¹⁵ En 2003 se abrió otro centro musulmán por iniciativa de Omar Weston.¹⁶ Ya en 1995, Weston había abierto el Centro Cultural Islámico de México (CCIM) en la colonia Del Valle gracias al apoyo de algunas embajadas de países musulmanes (Cobos Alfaro, 2008, p. 13). El CCIM tenía algunas actividades de *dawa*¹⁷ y proponía cursos de árabe y de práctica del islam. Después de varios desacuerdos con los miembros del CECM, Omar Weston decide desplazar el CCIM fuera de la Ciudad de México e inaugura la mezquita Dar As-Salam en Tequesquitengo, Morelos. En 2004, la comunidad musulmana de la Ciudad de México vive otra división. Muhammad Abdullah Ruiz¹⁸ no estaba de acuerdo con algunas prácticas del CECM del cual era fundador y exdirector. Decidió entonces fundar el Centro Salafí de México en Santa María la Ribera. Este centro sigue en funcionamiento. Finalmente, en 2006, Isa Rojas abre el Instituto de Lengua y Cultura Árabe Al-Hikmah. En un inicio Al-Hikmah proponía únicamente cursos de lengua árabe y de religión, sin que éste fuera un espacio para realizar las oraciones. Los musulmanes que lo frecuentaban en un inicio iban comúnmente los viernes al CECM para hacer las oraciones. Después, Al-Hikmah se volvió también

¹³ Los *tabligh* forman parte de un movimiento revivalista islámico, creado en 1927 por el teólogo indio Muhammad Ilyas.

¹⁴ Contrariamente al Centro Sufí, el CECM no hace una distinción entre el *imam* (persona que guía la oración) y el *sheik*.

¹⁵ Hago aquí un resumen del proceso de llegada e institucionalización de diferentes comunidades musulmanas, para más detalles consultar los siguientes trabajos (lista no exhaustiva): Castro Flores (2012), Cobos Alfaro (2008), García Linares (2014, 2017 y 2018), Gómez Colorado (2008), Hernández González (2007, 2009, 2018), Medina (2017, 2018), Navarrete Ugalde (2015), Pastor de María y Campos (2011), Salazar (2015); Taobada (2010).

¹⁶ Omar Weston es un hombre de origen inglés instalado en México, hizo su conversión al islam en Estados Unidos y estudió en la Universidad Islámica Al-Medina en Arabia Saudita.

¹⁷ La *dawa* es una invitación para los no-musulmanes a escuchar el mensaje del islam, designa la predicación del islam, el trabajo de proselitismo.

¹⁸ Mexicano musulmán que estudió en la Universidad Islámica Al-Medina en Arabia Saudita.

un espacio para realizar las oraciones. Isa Rojas promueve de manera activa el encuentro entre diferentes comunidades musulmanas mexicanas, y organiza desde hace algunos años encuentros anuales de musulmanes en diversas regiones del país. Al-Hikmah es una comunidad que valoriza el hecho de estar compuesta al 100% por mexicano(a)s y que practican un “islam universal”.¹⁹ Se compone principalmente por varias parejas de mexicanos, con hijos, y es por eso, en parte, que tiene un sentido comunitario muy fuerte.²⁰ Los fieles forman nuevas micro-comunidades que se basan en sus lazos de amistad que crearon en Al-Hikmah. Por ejemplo, se organizan para reunirse entre varias familias de la misma colonia para romper el ayuno durante Ramadán.

En el contexto antes señalado, el CECM es actualmente el centro más frecuentado, el más “institucional”, en el sentido en que quiere alejarse de conflictos teológicos, doctrinales o intercomunitarios. *Sheik* Said Louahabi, insiste en las buenas relaciones que se establecen entre todos los fieles, musulmanes de “origen” o “reversos” y su neutralidad en cuanto a cuestiones políticas. Su modo de financiamiento no queda del todo claro,²¹ pero en todo caso les permite funcionar relegando ciertas tareas domésticas a un tercero, tal como sucede con la limpieza, la preparación de la comida, entre otros. Este centro ha vivido cambios muy recientes desde la llegada de *sheik* Moussa, quien fue invitado expresamente por sheik Said para que dirigiera el CECM de tiempo completo.²² Por ejemplo, las mujeres están ahora autorizadas a asistir a las clases de religión los viernes después de la *jumu'ab*²³ y se hace todo un trabajo de *dama*,²⁴ como el distribuir libros gratuitos sobre el islam.

El CECM se encuentra en la calle de Euclides, colonia Anzures de la Ciudad de México. Es una casa de tres pisos remodelada para cumplir con las funciones de *musalla*²⁵ y *madrasa*²⁶ y no cuenta con ningún letrado que indique que se trata del CECM. La planta baja es el espacio de las mujeres. Los viernes

¹⁹ Entrevista a Riad (1 de mayo de 2019).

²⁰ A eso se suma el hecho de que desde un inicio se propuso como un espacio abierto a las propuestas de los fieles en cuestiones de estudio, de preparación de alimentos, de limpieza y se formó verdaderamente como una “segunda casa” para ellos.

²¹ El financiamiento del CECM depende según las diferentes versiones, de algunas embajadas de países musulmanes, de las aportaciones de los fieles o bien de la Cruz Roja de los Emiratos Árabes Unidos.

²² Entrevista realizada a Said Louahabi (7 de mayo de 2019).

²³ Oración de los viernes.

²⁴ La *dama* hace referencia a la acción de hablar a los no-musulmanes sobre el islam.

²⁵ Espacio para la oración en el islam.

²⁶ Escuela religiosa o secular.

para la *jumu'ab*, hay unas 40 mujeres que se reúnen alrededor de las 2:30 p.m. Su edad varía entre los 20 y 50 años, algunas llevan a sus hijos e hijas. Este espacio es sobrio, tiene solamente algunos letreros que indican en árabe y en español como hacer las oraciones. También cuenta con estantes para que las hermanas²⁷ puedan dejar sus zapatos y pertenencias, un mueble donde hay libros de distribución gratuita sobre el islam y un perchero con velos y faldas amplias de uso libre para que las hermanas que no están vestidas correctamente puedan utilizarlos. Alrededor de las 15:30 hrs., las mujeres pueden subir al primer piso, al espacio de los hombres, para tomar clases de religión. En el CECM hay una vigilancia fuerte en cuanto a las relaciones entre hombres y mujeres y los códigos de vestimenta son estrictos. Así, durante las clases de religión hay una clara división del espacio que ocupan hombres y mujeres, quienes son mayoría. El espacio de los hombres solamente cuenta con algunos afiches que explican cómo hacer las oraciones. Para dar la clase de religión *sheik* Moussa utiliza un micrófono de diadema y un pizarrón blanco donde hace algunas anotaciones. Los hombres se sientan frente a él, y a al fondo se encuentran las mujeres. Las clases se dan en español y algunos cursos pueden ser vistos en el canal de YouTube “El Mundo del Islam”.

Sheik Moussa tiene una relación cercana con todos los fieles. Al final de las clases los hermanos y hermanas pueden acercarse a platicar con él, hacerle preguntas e incluso pedirle consejo. Él dice ser un “mensajero de Dios” y que su trabajo es “hablar correctamente del islam”.²⁸ Por lo tanto, los fieles se comunican con él directamente vía WhatsApp para responder dudas, sobre todo durante Ramadán. En su mayoría, las personas que frecuentan el CECM son mexicanas y mexicanos musulmanes, aunque es también el centro que acoge una mayoría de residentes musulmanes.

1.2. La Comunidad Sufí Nur Ashki Al-Yerráhi

La Comunidad Sufí Nur Ashki Al-Yerráhi fue abierta en 1994 en la colonia Roma. Su historia está ligada a migraciones latinoamericanas, turcas, estadounidenses y a la tradición conchera mexicana. Fue fundada por Edlín Ortiz Graham,²⁹ o *sheija* Amina Teslima, quien se inició en la Orden Yerráhi en la mezquita Masjid al-Farah en Nueva York en los años 1980. Esta mezquita

²⁷ Los y las musulmanas se llaman entre sí hermanos y hermanas.

²⁸ Entrevista realizada al *sheik* Moussa, 2 de mayo de 2019.

²⁹ Puertorriqueña que vivía y trabajaba en Nueva York como periodista que recibió el nombre de Amina Teslima al momento de su conversión

fue, a su vez, fundada en 1979 (Hernández González, 2009, p. 46) por Lex Hixon, o *sheik* Nur, quien se inició al sufismo con Muzzafer Efendi, *sheij* de la Orden Yerráhi turca (*ibídem*).

En 1987, *sheik* Nur viajó a México por invitación de algunos migrantes mexicanos en Nueva York que frecuentaban la Orden Yerráhi. Entre ellos estaba Margarita Martínez, de la tradición conchera mexicana, quien compartió con la comunidad sus conocimientos sobre las danzas concheras. Durante esta visita, *sheik* Nur visitó la Basílica de la Virgen de Guadalupe para ofrecerle una reliquia del profeta Mohammed, simbolizando la unión de la tradición sufi y la tradición conchera mexicana. Desde entonces los derviches³⁰ mexicanos participan en la procesión del 12 de diciembre a la Villa.

Sheik Nur visitaba México frecuentemente, acompañado por Amina Teslima, Fariha actualmente la *sheika* de la Orden de Nueva York, y otros derviches. Amina trabajaba como corresponsal de Univisión en México y encontró un espacio donde instalar su oficina, en la colonia Roma, espacio donde se fundó en 1994 la Comunidad Sufi Nur Ashki Al-Yerráhi, también llamada mezquita María de la Luz. Se registró como asociación religiosa y Amina Teslima se convirtió en la *sheika* de la Comunidad.

Al no tener una lógica de *dawa*, esta comunidad se instaló progresivamente en paralelo de otras ordenes sufíes, y desde su fundación tuvo una postura de conciliación hacia otras religiones y creencias. Y contó desde un inicio con los medios económicos de *sheika* Amina, quien pudo comprar la casa para instalar la mezquita. Es ahora un centro “institucional” que relega tareas domésticas a un tercero (como la limpieza) y se ocupa únicamente de tareas significativas, como cocinar para la comunidad. Todas las actividades se financian por donaciones de los fieles quienes mensualmente aportan una cantidad de dinero en función a sus posibilidades.³¹

Los y las *derviches* experimentan un amor profundo por la *sheika* y la designan como su “guía espiritual”. Esta Orden tiene un discurso místico sobre el amor y la universalidad de Dios.³² Cabe decir, que además de ser la *sheika* de la Comunidad Sufi, Amina Teslima también es terapeuta y trabaja haciendo constelaciones familiares y otro tipo de talleres en el Instituto Luz Sobre Luz.³³ La casa comprada por Amina está entonces dividida en dos, a la derecha se

³⁰ Los miembros de la Orden se autodenominan derviches.

³¹ Entrevista a Nadir, 18 de abril de 2019.

³² Para más información se puede consultar *La Recolección de la Miel* de Muzaffer Efendi.

³³ www.luzsobreluz.org

encuentra el Instituto Luz Sobre Luz y a la izquierda se encuentra el Centro Sufí. Aunque Amina no mezcle completamente ambas actividades es común que los derviches trabajen, participen o hagan constelaciones familiares.

La Comunidad Sufí Nur Ashki Al-Yerráhi no hace una división estricta de los espacios entre hombres y mujeres. A la entrada hay estantes para que los derviches dejen sus zapatos, después se encuentra un salón mediano con algunos tapetes. Este espacio se usa principalmente para cenar antes del *Dhikr*.³⁴ Después se encuentra la cocina, un salón grande donde se realizan las ceremonias y las oraciones; y al fondo, un espacio con pequeños sillones y cojines donde los *derviches* se reúnen y platican. La comunicación con *sheika* Amina pasa obligatoriamente por Abdel, un “ayudante” quien organiza las citas de los *derviches* con la *sheika*. La gran mayoría de los derviches son mexicanos, mexicanas y latinoamericanos musulmanes.

2. El inicio de las trayectorias conversión: narración y legitimación de una nueva pertenencia religiosa

En esta parte se analizan las narraciones de conversión para entender dónde los entrevistados sitúan el inicio de su trayectoria religiosa. Veremos que cada persona sitúa e interpreta su primer encuentro con el islam de manera diferente y qué argumentos utilizan para reafirmar su pertenencia religiosa. Tienden a integrar de manera individual y colectiva discursos que fundan su identidad religiosa. Por lo que es común que esta narración haya cambiado con el tiempo, a fuerza de repetirla y sobre todo de compartirla con otros miembros de la comunidad. Debemos pensar así, que es muy probable que haya elementos que los encuestados destaquen más que otros, especialmente los que son afines a la identidad de la comunidad que frecuentan actualmente. Así, sin borrar la particularidad de la trayectoria de cada individuo, las narraciones tienden a homogeneizarse según la comunidad a la que pertenecen.

2.1. Las trayectorias de conversión de los entrevistados del CECM

Los entrevistados del CECM sitúan el inicio de su trayectoria religiosa algunos años atrás: el proceso de búsqueda religiosa que desemboca en su conversión no es mayor a diez años. En esta trayectoria, solitaria y personal,

³⁴ Ceremonia de la conmemoración practicada todos los jueves por la noche por la Orden Sufí Nur Ashki Al-Yerráhi, para recibir la *jumu'ab* del viernes.

quienes conocieron el islam lo hicieron de manera casual y se convirtieron por convicción personal y no por influencia o proselitismo de parte del CECM o de Al-Hikmah. Por lo tanto, los círculos de socialización directos tuvieron un rol más importante que las comunidades institucionalizadas presentes en la Ciudad de México. Hafsa,³⁵ mujer de 38 años que tiene un negocio propio de venta de ropa islámica y es madre de una adolescente, por ejemplo, conoció el islam casi por azar ocho años atrás. Se encontraba en la Feria de las Culturas Amigas de la Ciudad de México con su mamá. Ésta última recibió un folleto que explicaba “Los derechos de la mujer” en el islam y se lo dio. Hafsa, interesada por el título del folleto empezó a investigar más sobre esta religión.

En sus narraciones de conversión, los encuestados generalmente hacen la distinción de sus trayectorias personales de los discursos teológicos. En su mayoría explican de manera clara el inicio de sus trayectorias de conversión y toman distancia frente a sus propias experiencias y sentimientos. Riad, hombre de cerca de treinta años, ingeniero con negocio propio y casado con Luz, explica por ejemplo de manera muy concreta su encuentro con éste “Al islam se llega porque tienes un problema. Con todas las religiones es así. Tienes un problema, no encuentras una solución, si te llena te quedas y si no buscas otra”.

Por el contrario, Faiza, mujer de unos cuarenta años que trabaja como traductora en una empresa familiar, casada con *sheik* Said Louahabi, es la única que relata su encuentro con el islam como una experiencia mística. Su familia era budista muy practicante. Ella misma era muy devota y quería viajar a Japón para estudiar esta religión. Un día, regresando de la preparatoria a su casa se dio cuenta de la “falsedad del budismo”. Se sorprendió al pensar eso, pues dado su contexto no había ningún motivo para tener un pensamiento de este tipo. Ella lo interpreta como una “revelación” que no puede explicar más que como un gesto de Dios:

Dios me ayudó, tuve una señal, es algo privado. Y tomé la decisión de regresar al islam. Todos somos musulmanes desde nuestro nacimiento. Islam significa sumisión frente a un solo Dios. El ser humano cambia por influencias, por la idiosincrasia que lo rodea. Después regresé a mi origen, para creer en un solo Dios. Un proceso difícil y complicado. Pero Dios me ha guiado y el Islam es una religión muy clara, muy fácil de seguir, no es complicado. Porque fundamentalmente es creer en un solo Dios”.

³⁵ Los nombres de los entrevistados fueron cambiados, excepto si se trata de una figura pública. Algunos de los conversos adoptan un nombre musulmán cuando hacen su *shabada*. Se respetó si se trataba de un nombre árabe o castellano.

Este testimonio contrasta con los demás discursos de los entrevistados, quienes utilizan argumentos ligados a la racionalidad que ellos han construido y en el que ponen en valor su trabajo de investigación sobre el islam antes de incorporación a éste. Hafsa por ejemplo, explica que conoció por Facebook a otras mujeres mexicanas que tenían interés por el islam. Hicieron entonces un grupo de discusión privado donde compartían las “ventajas y desventajas del islam”. Su acercamiento fue así muy metódico, y le dedicó mucho tiempo de estudio.

Es interesante señalar que la mayoría de los entrevistados tuvieron una socialización religiosa muy fuerte desde su niñez, por su contexto familiar o escolar. Los argumentos de tipo intelectual, reforzados por sus estudios superiores, se suman a sus conocimientos extensos sobre otras creencias y prácticas religiosas. Esto permite que puedan justificar de manera lógica y puntual la decisión de incorporarse al islam. Así, Luz, mujer de unos 38 años, médico, casada con Riad, explica, por ejemplo, que estudió en una escuela marista y al leer sobre el islam hacía un análisis teológico detallado: “Yo leía y leía y decía en esto sí creo, en esto también, en esto sí. Yo decía quiero ser musulmana, ya me siento musulmana”.

Un aspecto relevante a señalar también, es que los discursos de legitimación de las entrevistadas se basan en su mayoría en un ideal diferencialista entre hombres y mujeres, lo cual es resaltado por varias autoras estudiosas de las conversiones de mujeres al islam,³⁶ y se puede explicar de la siguiente manera. Se parte de la premisa de la diferencia biológica y fundamental entre hombres y mujeres y se valora a uno y otro por sus características “inherentes” donde ambos se complementarían en un equilibrio “natural”:

Muchas nuevas mujeres musulmanas adhieren a la noción de “iguales pero diferentes” (...) Algunas de ellas formulan una visión similar a una rama del feminismo, el “feminismo diferencialista”, que enfatiza las diferencias entre los sexos y los valores intrínsecamente positivos de la feminidad (Van Nieuwkerk, 2006, p. 2242).

Para Hafsia y Luz, el ideal diferencialista entre hombres y mujeres movilizados por el islam, fue el elemento que despertó su interés por investigar más sobre esta religión; y, en el caso de Luz, uno de los motivos principales para incorporarse al islam. Para ella representa un “cambio de perspectiva” de

³⁶ Véase por ejemplo Van Nieuwkerk (2006), Puzenat (2013) y Mossière (2014).

lo que había aprendido y reproducía en cuanto a las relaciones entre hombres y mujeres:

Mi mamá es psicóloga y siempre me pregunté por qué no me había enseñado que yo no tenía por qué aguantar todo eso [haciendo referencia a los problemas que tuvo con su exmarido]. Estamos tan inmersos en la cultura mexicana y latina, hay mucho machismo, mucho egoísmo, sexismo y discriminación. El islam te dice, mira estás en esta situación y ya no ves cómo tratan a las mujeres. Mis papás son gente educada, y yo nunca pensé que estaría en una situación así, pero sí (...) El islam te da una perspectiva diferente, te dice, mira, tienes esto, pero mereces esto.

Así, Hafsa, Luz y Faiza ven en este ideal diferencialista un contrapeso a la violencia de género que viven y han vivido en diferentes contextos (en relaciones de pareja y el acoso callejero, entre otros). Ven, por lo tanto, en el matrimonio islámico la cristalización de este ideal, en donde ellas serán valoradas y protegidas. El mercado matrimonial dentro del CECM y Al-Hikmah es muy importante y de gran valor. Es el caso de Faiza y de la composición social misma de Al-Hikmah que reúne a aproximadamente a ocho parejas de mexicanos y mexicanas conversos que se conocieron y casaron en la comunidad, como sucedió con Luz y Riad.

Riad, por otra parte, legitima su incorporación al islam a través de un discurso universalista sobre el islam, próximo de los procesos del renacimiento islámico (Puzenat, 2013, p. 182), que aprendió en Al-Hikmah; primera comunidad que frecuentó después de hacer su *shabada* y con la cual desarrolló lazos muy importantes. Riad explica que esta comunidad es la única que practica un islam verdadero, no “contaminado” por costumbres locales y fronteras nacionales “Los extranjeros tenían el islam y las costumbres de sus países [haciendo referencia a los fundadores del CECM]. Pero Omar Weston estudió la religión, Isa Rojas estudió la religión, entonces ellos enseñan la religión, no las costumbres”.

Para Riad, por lo tanto, uno de los principales argumentos que justifican su cambio de adscripción religiosa es la de practicar una religión verdadera y universal.

2.2. Las trayectorias de conversión de los entrevistados de la Comunidad Sufi

Los entrevistados de la Comunidad Sufi sitúan el inicio de su trayectoria de conversión en su infancia o adolescencia. Todos explican haber tenido

inquietudes y preguntas de tipo trascendental desde que eran jóvenes, lo cual los motivó a iniciar una búsqueda religiosa que pasó por conocer otras religiones monoteístas, religiones orientales y por grupos espirituales y/o místicos.

Algunos de ellos, además, tuvieron una fuerte socialización religiosa desde que eran niño(a)s, lo que les llevó a investigar de manera profunda sobre distintas religiones y creencias. Abdul Malik, *imam* de la Comunidad Sufí, por ejemplo, estudió con padres agustinos, pero al sentir que el catolicismo no le daba las respuestas que buscaba, se acercó al budismo zen y más tarde frecuentó grupos del “cuarto camino”.³⁷ Halim, hombre de unos 27 años, redactor en una revista, por su parte, nació en una familia protestante muy devota e incluso su familia y él mismo pensaban que sería padre. Empezó una búsqueda religiosa leyendo el Nuevo Testamento y el Antiguo Testamento y fue entonces que se dio cuenta que “los judíos criticaban mucho el islam” y decidió leer el Corán. Gracias a sus extensos conocimientos religiosos, la lectura del Corán le fue sumamente interesante:

Lo que me sorprendió primero del Corán, es que eran los mismos personajes con los que había crecido leyendo la Biblia, pero con un lenguaje muy diferente. El lenguaje es mágico, lo mismo pero saturado, lleno de imágenes. Lo que es interesante es que el Corán es la palabra de Dios. No es una expresión literaria, es Dios que habla, es muy fuerte (...). Durante mucho tiempo siempre tenía el Corán conmigo, porque sabía que si lo leía nunca me iba a aburrir.

Maysan, esposa de Abdul Malik y *murshida*³⁸ de la Comunidad Sufí, es la única de todos los entrevistados que no tuvo antes una socialización religiosa directa ni indirecta, pues menciona que sus padres eran ateos. Su interés por iniciar su búsqueda religiosa parte de una revelación:

La búsqueda espiritual comenzó hace algo más de cuarenta años atrás. Cuando se hizo evidente que, en el vacío o la negación del contenido fundamentalmente espiritual de la vida, las buenas intenciones con se emprendan las luchas sociales, la pasión que se ponga en ellas y la afinidad de ideales, no serán suficientes para llevar adelante una causa sin que se deslave o distorsione la nobleza del ideal.

³⁷ Grupo que sigue las enseñanzas del místico y guía espiritual George Gurdjieff.

³⁸ *Murshida* significa, guía, consejera. Maysan apoya a *sbeika* Amina en la guía espiritual de los *derviches* y se ocupa de la administración de la *tekeke*.

Esa revelación ocurre cuando Maysan estaba por salir de la preparatoria, y decide entonces estudiar una licenciatura en antropología; lo que le permitiría acercarse a tradiciones indígenas mexicanas, al budismo y al hinduismo. Esta interpretación mística que la hizo iniciar su búsqueda religiosa, es seguramente una reformulación posterior de su propia experiencia, interpretándola como si estuviera orientada hacia el sufismo. Este tipo de lenguaje místico es un buen ejemplo para entender la manera en que los miembros de la Comunidad Sufí utilizan discursos sobre el amor en un sentido místico y universal para explicar su acercamiento al Islam. Maysan describe el resto de su trayectoria de conversión utilizando el mismo lenguaje y las mismas imágenes místicas, por lo que es difícil trazar con certeza su trayectoria religiosa.

Lo que tienen en común estos casos son los círculos de socialización directa, sobre todo las amistades, que juegan un papel central en las trayectorias religiosas: es a través de amigos o conocidos que los entrevistados conocen las diversas comunidades religiosas que empezaron a frecuentar e incluso son decisivos para establecer el lugar que los conversos van a ocupar dentro de las comunidades, en este caso de la Comunidad Sufí. Nadir, hombre de cerca de 40 años, editor independiente, frecuentó durante un tiempo un grupo masón al que pudo entrar únicamente por recomendación de un miembro. Nadir se dio cuenta rápidamente que este grupo no coincidía con sus ideales políticos y decidió dejar de asistir. Después fue parte de un grupo del “cuarto camino” durante siete años; este grupo se inspiraba en tradiciones orientales como el budismo o el sufismo, pero “adaptadas a Occidente”. Finalmente se alejó de este grupo por problemas personales y se quedó algunos años sin frecuentar ningún grupo espiritual. Sabía por algunos conocidos que había una comunidad Sufí en la colonia Roma, pero por su experiencia anterior, pensaba que solamente se podía ir con invitación. Finalmente, por una coincidencia; un vecino suyo lo invitó a ir con él a la Comunidad Sufí, y encontró allí lo que estaba buscando.

También, Abdul Malik y Maysan son un buen ejemplo de la importancia de los círculos de socialización: ambos empezaron a frecuentar una comunidad Sufí anterior; la Orden Nashqabandi a inicios de la década de 1980. Ahí se adentraron en esta tradición y conocieron a los “grandes del sufismo”. Sin embargo, esta comunidad no hacía mucho énfasis en su vínculo con el islam.³⁹ Algunos años más tarde, el Dalai Lama visitó por primera vez la Catedral

³⁹ Por ejemplo, realizaban oraciones pero no las llamaban de esa manera y escuchaban música sin que supieran que se trataba de los cantos del Dikr de la Orden Halveti Yerrahi.

de la Ciudad de México, y fue durante este evento que los miembros de la Comunidad Halveti Yerráhi y la Orden Nashqbandi se conocieron, entre ellos Amina, Abdul Malik y Maysan. Ellos, empezaron a reunirse dentro y fuera de la *tekeke* y finalmente Abdul Malik y Maysan, durante una visita de Muzaffer Effendi a la comunidad, recibieron la iniciación de la Orden. Por el tiempo que llevan frecuentando la *tekeke* y los círculos de socialización al que pertenecían, Abdul Malik y Maysan ocupan actualmente un lugar importante en la Comunidad.⁴⁰

3. Las producciones rituales de conversión y los procesos de integración de los individuos a las comunidades religiosas

Presentaré ahora las *producciones rituales de conversión* (Puzenat, 2013, p. 195) y los procesos de integración de los individuos en las comunidades, bajo el principio metodológico que el cambio de adscripción religiosa es una trayectoria y no un momento específico: no es en el momento preciso del ritual oficial de conversión que el individuo se integra completamente a una comunidad religiosa o que se siente “automáticamente” musulmán(a). Las trayectorias de conversión están, en cambio, marcadas por distintos rituales “oficiales” o instituidos, pero también por rituales no oficiales, por dudas personales, así como por la entrada y la adaptación de los individuos en las comunidades (*ibídem*). Son procesos que incluyen diferentes momentos de afirmación e incluso de dudas sobre su nueva identidad religiosa. A continuación se va a analizar la *shabada* y la *toma de mano*, rituales de conversión religiosa realizados en el CECM y la Comunidad Sufí respectivamente. De esta manera trataremos de entender las dinámicas de poder presentes en cada comunidad para conocer cómo los entrevistados decidieron y negociaron su *entrada* o *integración* en estas comunidades.

3.1. Los rituales de conversión religiosa del CECM

La mayoría de los entrevistados del CECM no realizaron su *shabada* dentro de la comunidad que frecuentan actualmente. En el islam, la conversión religiosa consiste en hacer una declaración de fe frente a testigos musulmanes. El hecho de que los entrevistados hayan realizado su *shabada* fuera de las instituciones religiosas, en las que ahora están, nos habla del carácter intimista de este

⁴⁰ Como vimos anteriormente, Abdul Malik es *imam* de la comunidad y Maysan es *murshida*.

ritual —que contrasta por ejemplo con la conversión católica que pasa por la institución religiosa. La modalidad de conversión es relativamente “fácil” y por lo tanto es común que los conversos realicen su conversión por teléfono, por internet o con amigos. Tal es el caso de Riad, que conoció el islam en la preparatoria pues tenía amigos que le hablaban de esta religión. Al ser católico practicante, Riad tenía largas discusiones con esas amistades. Tras una adolescencia turbulenta en la que Riad tuvo problemas de adicciones, su familia lo internó en una clínica de rehabilitación. Al salir recordó que esos amigos le habían hablado de una película sobre Malcom X, y quiso verla:

Estuve ahí tres meses, y ya al salir de ahí fue que empecé a recordar lo que me decían estos amigos. Salgo con la intención de ya no volver a beber. Realmente entendí. Y recuerdo que ellos hablaban mucho de una película que se llama Malcom X. Entonces yo dije un día la voy a ver, y ya cuando salí la vi. Y ya cuando la vi, dije, creo que ya me toca. Y busqué en internet y luego luego me mandaron un mensaje y me hablaron por teléfono.

Al terminar la película Riad buscó en internet cómo convertirse al islam y encontró un sitio de internet,⁴¹ en donde hay información sobre el islam en muchos idiomas y se puede hablar en directo con un “consejero”. Uno de ellos, Suleyman Sebib, habló por teléfono con Riad y éste hizo así su *shabada*.

Hafsa, por otro lado, decidió convertirse después de dos años de discusiones sobre el islam con su grupo de Facebook. Se convirtió el 29 de septiembre de 2012 en la casa de una amistad musulmana. En ese momento Hafsa no sabía que había varias comunidades musulmanas en la Ciudad de México, y visitó por primera vez el CECM una semana después de convertirse: “De hecho la mezquita fui después de que me hice musulmana. (...) Yo no sabía que había una mezquita hasta después. Yo no sabía”.

El ejemplo de Hafsa nos ayuda a entender el cambio de adscripción religiosa como un proceso que tiene diferentes modalidades y temporalidades según cada persona. Cuando Hafsa fue por primera vez al CECM se vio confrontada al carácter comunitario del islam y esto significó para ella la materialización de su pertenencia religiosa, lo que no había sido forzosamente el caso en su proceso de aprendizaje o durante su cambio de hábitos, entre otros. El contacto con la *umma*⁴² la desconcertó profundamente:

⁴¹ www.islamreligion.com

⁴² Comunidad de creyentes del islam.

Fue raro porque nunca había convivido con musulmanes ni con extranjeros. Con nadie que fuera de otro credo. Yo me sentía fuera de lugar. Me empezaron muchas dudas existenciales y de fe. Empecé a preguntarme ¿quiénes son estas personas, ellas no me conocen, cómo es su forma de pensar, cómo es su forma de vivir?

Al hablar sobre su *shabada*, Hafsa le aseguró a su hija que no debía sentirse presionada y que era aún muy joven para tomar una decisión. La hija de Hafsa le respondió que ella estaba convencida de querer hacer su *shabada*, así que la realizó una semana después que su mamá. Respecto al uso del velo y de la ropa musulmana, Hafsa explica:

Ahora que [mi hija] es adolescente yo pensaba que ella querría ponerse ropa pegada, como las chicas de su edad. Y le pregunto “no quieres que te compre blusitas?”. Y me responde: “no, no me gusta que los hombres me miren, me gusta cubrirme.

Este ejemplo nos indica dos elementos: el carácter polisémico del uso del velo —es decir que las mujeres deciden cómo y cuándo usar el velo y de qué manera significarlo según cada situación (Kian, 2017, p. 73)— y la particularidad que adquiere la nueva adscripción religiosa de las mujeres en su rol de “madres”. Para Hafsa el hecho de que su hija no quisiera usar velo o ropa musulmana, sería el resultado de su “juventud” y no pondría en cuestión su pertenencia religiosa. Además, nos muestra que ella —así como Luz, como veremos más adelante— tienen trayectorias de conversión íntimamente ligadas a las de sus hijos/hijas, lo que pesa mucho en el momento de considerar su propia conversión, sus negociaciones y el lugar que ocupan en las comunidades. Las razones sociales de la movilidad religiosa, como la integración a las comunidades y la dignificación de su identidad, son entonces aquí valoradas por sobre otras razones.

El caso de Faiza, por su parte, nos ayuda a entender un caso en el que la *shabada* se realizó en la comunidad que frecuenta actualmente. Después de tener la revelación sobre la falsedad del budismo, Faiza conoció a una persona en el transporte público que le habló sobre el islam y la invitó a visitar una comunidad que se reunía en la colonia Roma, dirigida por el *imam* Said Rana. Después de dos meses de recibir dicha revelación y de frecuentar la comunidad, Faiza decide convertirse. Fue un periodo complicado pues tuvo varios

conflictos con la comunidad budista que frecuentaba y con su familia muy devota a esta religión.

Faiza se convirtió al islam dos meses después de recibir la revelación mencionada, se casó poco tiempo después con Said Louahabi y tuvieron su primer hijo. Faiza vivió así una integración por así decirlo, “completa” en muy poco tiempo en la comunidad musulmana, al mismo tiempo de tener un fuerte quiebre con sus círculos de socialización anteriores (religioso y familiar).

3.2. Los rituales de conversión religiosa de la Comunidad Sufi⁴³

Para la mayoría de los derviches entrevistados, la visita a la *teke* los impulsó a tomar la decisión de convertirse. Nadir vivió su primera visita como una experiencia mística. Durante su segunda visita le dijo a *sheika* Amina que quería tomar la mano y a la tercera semana realizó su ritual de iniciación, el 17 de diciembre de 2012. Su proceso de integración en la comunidad fue largo, pues Nadir explica que no encontró mucha apertura por parte de los derviches. Fue en Ramadán donde se dio cuenta que “es en las cosas más cotidianas, pero con tus hermanos, donde hay una verdadera conexión”. La relación de Nadir, *sheika* Amina y Abdul Malik también tomó tiempo en desarrollarse. Hoy Nadir ocupa una posición importante en la comunidad, por el tiempo que lleva de frecuentarla: es común que Nadir platique con los recién llegados y les hable sobre la comunidad.

Halim, por su parte, hizo su *shabada* en la mezquita Dar as-Salam de Morelos a finales de los 2000. Una vez que leyó *El Corán*, buscó dónde podría conocer más sobre esta religión en la Ciudad de México y se encontró con uno de los primeros centros de Omar Weston. Estudiaba los libros que podía encontrar, pero quería conocer una “verdadera mezquita”. Fue así que decidió visitar la mezquita Dar as-Salam, pero tenía claro que solamente quería visitar y no convertirse. Sin embargo, nos explica que durante esa visita conoció a un grupo de pakistaníes con quienes sintió una fuerte conexión y que mientras platicaban hubo una confusión:

Hubo una confusión ahí porque ellos me preguntaron si a mí me gustaría ser musulmán. Pero yo pensaba como que cuando tuviera 30 años. Como es una religión legislativa, pensaba que me iba a restringir cierto tipo de experiencias.

⁴³ El ritual oficial de conversión religiosa de la Comunidad Sufi es la *toma de mano*. Nadir explica que se trata de un ritual de iniciación de la Orden Halveti Yerráhi, independiente de la *shabada*. De hecho, dentro de esta comunidad no es común realizar ambos rituales de conversión. En la *toma de mano*, hay una recitación coránica y *sheika* Amina entrega su *takia* (gorrito blanco)

Y más que yo era adolescente. Eso es lo que yo pensaba, pero en el momento contesté que sí, y me dijo puedes pasar acá. Y me dijo, ¿crees que Mohamed es un profeta? Y yo, pues sí. No me parecía nada loco, era como en *La Biblia*. Y tú ¿crees en los ángeles? Y yo... pues sí. Entonces repite conmigo, y ahí fue cuando me cayó el veinte de que estaba haciendo la *shajada*. Y como estaba el grupo sentí como una presión social, y dije bueno, la hago y luego veo que hago. Dije, bueno, voy a poner mi intención en ello y luego veo qué pasa.

Halim también vivió cierto tipo de presión por parte de un grupo para hacer su conversión. Después de su visita en la mezquita Halim regresó con su familia que iba a festejar Navidad y se sintió muy mal porque ya no podría festejar con ella. Después de seguir su búsqueda religiosa y de frecuentar durante unos años el CECM, Halim conoció la Comunidad Sufí y quiso hacer la *toma de mano* desde su segunda visita. *Sheika* Amina no le dijo que sí inmediatamente, pero Halim insistió durante varias semanas hasta que ella estuvo de acuerdo. Halim ocupó un lugar importante en la comunidad rápidamente. Por su extenso conocimiento sobre el islam y otras religiones, se le invitó a apoyar en las constelaciones familiares llevadas a cabo por Amina.

Abdul Malik y Maysan *tomaron la mano* en la Comunidad Sufí durante una visita de Muzzafer Effendi, y por sus círculos de socialización ocuparon rápidamente un lugar importante dentro de la Comunidad. Maysan se hizo *murshida* de la comunidad, apoyando a Amina en las tareas de la *tekke* y Abdul Malik recibió su iniciación como *imam*.

4. Las producciones rituales de reafirmación: el *coming out* como una forma de reafirmación religiosa

Voy a analizar ahora el *coming out* (Le Pape *et al.*, 2017, p. 643), momento en el que los encuestados “anuncian” su nueva pertenencia religiosa al exterior de las comunidades, lo que incluye a su ámbito familiar cercano. Esa decisión de afirmación religiosa es un “proceso de apertura y riesgo frente a otros” lo que lleva a los conversos a explicar concienzudamente su decisión: “los conversos disponen de varias técnicas para que su gesto se ‘vuelva aceptable’,

al(a) nuevo(a) *derviche*. Solamente si el(la) *derviche* lo pide, Amina le puede otorgar un nombre musulmán. Nadir explica la diferencia entre la *toma de mano* y la *shabada*: “Nosotros aspiramos a ser musulmanes. Así es para nosotros. Seremos musulmanes, inshallah”. Por lo tanto la toma de mano es vista como el inicio de un perfeccionamiento religioso: no se vuelven musulmanes pero inician el camino para un día serlo.

para que se admita su buena voluntad y para probar su sinceridad (...). En estas condiciones, los conversos tienen que estar aún más atentos para distinguir y enfrentar las críticas” (*ibidem*). A nivel discursivo, es lo que podría ser una *carga mental religiosa*⁴⁴ al tener que justificar constantemente su pertenencia religiosa, adaptándose a las situaciones y a las personas para legitimar sus decisiones; y cuidar, al mismo tiempo, que su interlocutor no se sienta ofendido u atacado en sus propias creencias. Esto incluye entender las negociaciones y modificaciones materiales que los entrevistados llevaron a cabo en sus círculos de socialización, lo que implica atender, además, los cambios en las relaciones de poder inmediatas.

4.1. Las producciones rituales de reafirmación de los entrevistados del CECM

El día en que Hafsa hizo su *shabada* en la casa de una amistad musulmana, regresó a su casa con su velo. Su mamá se sorprendió mucho y fue un «shock» para ella. A pesar de la sorpresa inicial, ahora Hafsa y su madre pueden discutir sobre religión y hacer paralelismos entre la religión católica y el islam:

Ahora que estamos en Ramadán y que pasó la Semana Santa, ella lo empalma. Dice: Jesús también ayunó 40 días. (...) Entonces sí me escucha cuando yo le hablo de eso cuando converge con el catolicismo. Y ella me respeta, yo uso mi velo, hago oraciones, leo el Corán.

Los conflictos que persisten no se dan en un plano teológico, sino más bien por el cambio de hábitos de Hafsa y de su hija. Para su madre el hacerse musulmana ha significado sobre todo un cambio en la forma de socializar de Hafsa, pero ella lo vive más como una continuación que como una ruptura entre un antes y un después. La familia extensa de Hafsa no tomó bien la noticia del uso del velo, incluso recibió amenazas de que dejara de “usar ese trapo”. Hafsa decidió, por lo tanto, no usar su velo con su familia ni cerca de su casa. Explica que vive en una zona peligrosa de la Ciudad de México y que el llevar el velo hace que sea fácilmente detectable y por lo tanto la hace vulnerable, lo que nos recuerda una vez más, la polisemia del uso del

⁴⁴ El concepto de la carga mental fue introducido por la socióloga Monique Haicault en 1984, haciendo referencia a la carga cognitiva de las mujeres al ser las únicas encargadas de pensar, organizar y realizar las tareas domésticas en el hogar. Éste término se ha utilizado después en otros contextos, como la carga emocional del racismo. Hago aquí, una adecuación de esta carga mental y emocional, que hace referencia al deber justificar y explicar constantemente su conversión religiosa en un contexto minoritario.

velo (Kian, 2017, p. 47), ya que es peligroso para unas mientras que sirve de protección para otras.

Ya que Hafsa tiene un negocio independiente de venta y confección de ropa islámica, no tiene que justificar su pertenencia religiosa en su círculo profesional. Ella insiste, sin embargo, en la carga mental religiosa que vive día a día y del acoso callejero que viven ella y su hija. Hafsa se esfuerza constantemente en reaccionar de manera apropiada y de dar, ante todo, una buena imagen de su religión:

Una vez fui al hospital con mi hija y una señora que traía un rosario en la mano me dijo ridícula. Y yo pensé pues quién es la ridícula. Yo no dije nada, guardé silencio. Cuando alguien me agrede verbalmente no suelo decir algo. Porque no es la mexicana la que va a hablar, va a hablar la religión. Y no me van a juzgar por ser mexicana, sino por ser musulmana. Y van a decir, ella me atacó porque es una talibana, una terrorista. Y yo no le quiero dar una mala imagen a mi religión. Si me quieren decir algo adelante, para mí son bendiciones, para ellos son maldiciones.

Faiza, por su parte, explica que su *coming out* fue conflictivo porque su familia no aceptaba su nueva identidad religiosa. Pero poco a poco, su familia conoció más sobre esta religión y su madre, su hermana y su padrastro “regresaron” al islam. Los círculos de socialización de Faiza, a diferencia de los demás entrevistados, están íntimamente ligados a su círculo devocional, trabaja en una empresa que fundó junto con su esposo, de certificación halal y de enseñanza de idiomas. Por lo tanto, no tiene que justificar su pertenencia religiosa en su círculo profesional y ha creado su familia y sus amistades alrededor del CECM.⁴⁵

Por su parte, Luz y Riad vivieron también algunos conflictos en su *coming out*. Luz explica que tuvo problemas con su madre por el cambio de hábitos que implicó su nueva pertenencia religiosa —al igual que Hafsa. Y estos conflictos se volvieron más apremiantes al tratarse de la educación de sus dos hijos, ella y su madre discutían sobre lo que se les iba a enseñar:

⁴⁵ El hecho de que todos los círculos sociales de Faiza estén fuertemente anclados en su círculo devocional puede explicar por qué es la única entrevistada del CECM que en su discurso no distingue las interpretaciones puramente teológicas de su trayectoria personal. Cosa que hacen todos los demás entrevistados.

Mi mamá fue renuente, no tanto por mí pero por los niños. Así de: “tú has lo que quieras, pero a tus hijos, ¿qué les vas a enseñar?”. Incluso con la comida, que yo le decía “no les des cerdo, no les des esto”. Y ella me decía “aquí así se acostumbra y me vale y lo voy a hacer”. Entonces yo no siento que fue por la religión, pero por el poder (...). Como yo vivía con ella, ella era la autoridad en la casa. Entonces yo al entrar al islam y decir “ahora van a hacer así las reglas” pues era como quitarle poder a ella, no tanto por religión.

Cuando Luz se casó con Riad y se mudó, algunos conflictos persistieron, pero la autoridad parental se vio reforzada por la presencia paterna de Riad. La pareja explica que ahora sus familias los respetan y respetan sus decisiones al ver la convicción de ambos.

El *coming out* de Riad no fue en sí conflictivo. Su familia y sus padres ya sabían que Riad era musulmán y todo lo que ello implica, por ejemplo, el no festejar Navidad. Sin embargo, su madre creía que era “una de sus ocurrencias” y no fue hasta que Riad anunció que se iba a casar con Luz, que su pertenencia religiosa se materializó para sus padres. Su boda fue entonces la reafirmación de su religión y lo que molestó a sus padres fue la diferencia de edad entre los esposos (Luz es 10 años mayor que Riad), y no el cambio de religión.

En cuanto a los círculos profesionales de Luz y Riad, ambos afirman que su religión los dignifica y nunca han sido discriminados por ella. En un inicio Luz no usaba el velo en su trabajo, hasta que vio un letrero de “no discriminación” decidió llevarlo y se sintió de alguna manera protegida de cualquier posibilidad de ser discriminada por parte de sus colegas o de sus superiores. En cuanto a los hijos de la pareja, éstos llevan una escolaridad un tanto particular. Luz y Riad afirman que las autoridades de la escuela han sido poco comprensivas con su religión, aunque después de largas reuniones lograron que sus hijos no asistan a la escuela los viernes. La familia organiza entonces algunas actividades (museos, cine) como un reemplazo a las actividades escolares. Para Luz el frecuentar a la comunidad musulmana de Al-Hikmah dentro y fuera del centro, es fundamental pues quiere dar un sentido de pertenencia a sus hijos:

Yo decía es que yo no quiero que mis hijos crezcan solos o que sientan que son los únicos musulmanes y que estén aislados o que les cueste trabajo, así como a mí hay cosas que me han costado trabajo, yo no quiero eso para ellos. Entonces que se identifiquen.

4.2. Las producciones rituales de reafirmación de los entrevistados de la Comunidad Sufí

De manera general, el *coming out* de los entrevistados de la Comunidad Sufí es menos conflictivo que el de los entrevistados del CECM. Las mujeres de la Comunidad Sufí no llevan el velo fuera de la comunidad. Su pertenencia religiosa por lo tanto no es tan visible como la de las mujeres del CECM. Y ya que en la Comunidad Sufí se practica un islam místico poco preocupado por la “frontera entre lo haram/halal” (Allievi, 2006, p. 3165),⁴⁶ los cambios de hábitos no son tan marcados. Nadir, por ejemplo, explica que no recibió la reacción que esperaba al hacer el *coming out* con sus padres. Nadir pensó que su madre, al ser católica “tradicional”, no aceptaría que su hijo practicara el sufismo; y pensó que su padre, “libre pensador” aceptaría con facilidad su nueva pertenencia religiosa. Sin embargo, la reacción fue contraria. Su padre, influenciado por muchos prejuicios sobre el islam no aceptó que Nadir practicara el sufismo y su madre, al contrario, aceptó la creencia de su hijo: “Mi mamá como alguien más creyente reconoció esto de que tú estás buscando a Dios, y si lo encuentras donde sea está bien”.

Halim, en cambio, no tuvo reacciones negativas por parte de sus padres en su *coming out*. Sin embargo, explica que habla poco sobre religión con ellos, por lo cual en ese ámbito llevan una relación cordial sin que sea muy cercana. Sus padres, explica, no entienden realmente lo que es el sufismo, al no entender que se trata de una religión compleja y no de una especie de “secta”. Después del difícil episodio en el que Halim tuvo muchas dudas sobre su religión y no haya festejado Navidad con su familia, decidió poco a poco llevar una práctica que él mismo califica de “conciliadora”, por ejemplo, el festejar Navidad con su familia. Éste es un discurso recurrente en todos los entrevistados del Centro Sufí.

El caso de Abdul Malik y de Maysan nos muestran que la edad es un factor muy importante cuando se analiza el *coming out* de los encuestados. Abdul Malik explica que por su edad su familia en realidad “ya no se preocupa” por sus creencias religiosas. Es decir, que al ser un adulto independiente, su entorno no tiene tanta legitimidad para criticar, vigilar o intervenir en sus decisiones. Al mismo tiempo, Abdul Malik es el único de los encuestados en haber tenido discusiones de tipo teológicas con su familia a la hora de su *coming out*, en especial con su tía, con quien es muy cercano:

⁴⁶ Expresión utilizada por el autor que significa “la frontera entre lo prohibido/permitido”.

En un momento dado supo que yo estaba en el islam y fue muy curioso porque una vez sí me dijo: ¿cómo cambiaste a Jesús? Así me lo dijo tal cual. Pero después de platicar, que yo lo veo así, no era cambiar nada, más bien agregar algo. No dejar de amar a Jesús, sino también amar a Mohamed. Entonces sí se convenció.

Reflexiones finales

Esta comprensión y aproximación a las trayectorias de conversión, permitió elucidar los siguientes elementos:

- 1) Comprender el papel que juegan las instituciones locales en dichas *trayectorias* y en la *movilidad religiosa*. La intervención de las instituciones religiosas locales (es decir del CECM, Al-Hikmah y la Comunidad Sufi) fue bastante tardía dentro de las *trayectorias de conversión*. Es decir, los entrevistados conocieron el islam por la *dawa* realizada por instituciones internacionales, por sus propios círculos de socialización, casi por “azar”, o bien por una voluntad individual de búsqueda espiritual. Lo que confirma que los factores personales y sociales fueron más importantes, que el esfuerzo proselitista de las comunidades locales (en el caso del CECM y Al-Himkah). Así, tanto el Centro Sufi que no hace *dawa* o como el CECM que sí lo hace, están compuestos por una franja importante de personas que ya habían iniciado una búsqueda religiosa y/o ya se habían interesado en el islam. De esta manera pudo advertirse que más que desencadenar una búsqueda religiosa, las instituciones otorgan un marco regulatorio y de armonización a las *trayectorias* de los individuos, dándoles un sentido comunitario y de pertenencia importantes.
- 2) Observar las distintas temporalidades y modalidades de las *trayectorias*: algunas fueron muy cortas —como en el caso de Faiza— y otras bastante largas, como en el caso de Nassim o Hafsa. Lo que nos muestra que según el interés personal de los individuos y de sus recursos sociales y culturales, su *trayectoria de conversión* está compuesta por espacios individuales y colectivos de reflexiones, de dudas, de momentos más o menos conflictivos, y de aprendizajes, por lo que es difícil fijar en un momento específico la “culminación” de las *trayectorias de conversión*. De modo que quienes se acercaron al islam, pueden seguir aprendiendo, reflexionando e incluso dudando después de realizar su ritual oficial de conversión, mientras otros no. Así, además, se evitó hacer descripciones de los cambios de hábitos, de alimentación, de vestimenta del “antes” y “después” de la “conversión”. E

incluso se mostró el amplio abanico de *trayectorias* individuales, inscritas en dinámicas sociales, que pueden existir dentro de una misma comunidad.

- 3) Analizar las *narraciones de conversión* para comprender cómo los individuos construyen de manera individual y colectiva su ser religioso, en relación con las comunidades que frecuentan actualmente. En el caso de CECM y Al-Hikmah se movilizan principalmente ideales diferencialistas entre hombres y mujeres, y discursos universalistas sobre el islam; mientras que en el Centro Sufí se movilizan discursos místicos sobre el amor y la conciliación entre distintas tradiciones sagradas. Así, se siguió con el esfuerzo de hacer un análisis individual y colectivo de las *trayectorias de conversión*: sin querer homogeneizar las trayectorias de cada entrevistado es importante comprender que los conversos pertenecen a una comunidad religiosa, quien rige distintos aspectos de su vida y que estos elementos están, además, ligados con otras comunidades musulmanas de distintas latitudes. Es decir, si bien las entrevistadas del CECM se identifican con y reivindican el ideal diferencialista entre hombres y mujeres, este discurso no es propio ni exclusivo del CECM, sino que está ligado al islam practicado por los *imames* (Said y Moussa) propio de escuelas religiosas suníes de Egipto, Arabia Saudita y Marruecos. Lo mismo en el caso del Centro Sufí, perteneciente a la Orden Yerráhi, presente en Estados Unidos, Turquía y otros países europeos.
- 4) Analizar las dinámicas sociales de las comunidades en términos de relaciones de poder, para evitar hacer una simple descripción, o emitir un juicio de valor, sobre las diferencias de roles o espacios de hombres y mujeres en las comunidades estudiadas. Más bien, se comprendió que éstas comunidades hacen énfasis en un ideal igualitario entre sus miembros, motivados por discursos teológicos, de forma que se esfuerzan por borrar, aunque sea artificialmente, ciertas desigualdades, como la clase social o la pertenencia étnico-racial. Aunque se exalta en menor o mayor medida un ideal diferencialista entre hombres y mujeres, que justifica una división tajante de los espacios para el CECM y una división puntual para la Comunidad Sufí; y se ve reflejado también en otras prácticas para aquellos y aquellas que practican un islam suní.
- 5) Observar en el caso del CECM, que las mujeres se adhieren al ideal diferencialista ya mencionado, ya que pueden ver en él un contrapeso a la violencia de género que han vivido en su vida cotidiana. Así la división de los espacios y la modalidad del matrimonio islámico, entre otros aspectos,

se interpretan como una forma protección y seguridad que no encontrarían fuera del islam. Algo similar se observó también en torno de la polisemia del uso del velo, ya que son las mujeres las que deciden cómo y dónde usar velo y qué significado otorgarle según diferentes situaciones.

- 6) Ver que, al ser comunidades religiosas, pero también sociales, los individuos deben integrarse a nuevas micro-dinámicas sociales de poder que tienen sus modos propios de jerarquización. Recordemos el ejemplo de Hafsa quien se sorprendió la primera vez que visitó el CECM. En el caso del CECM, son el *imam* y/o *sheik* quien mantienen una autoridad basada en sus conocimientos religiosos; para la Comunidad Sufi, es la *sheika* quien aparece como la única guía espiritual, mientras el *imam* se encarga de guiar la oración. Además de las dinámicas de jerarquización explícitas, también pudo constatarse que se obedecen lógicas específicas que marcan la posición que un individuo va a ocupar en la comunidad. El tiempo de frecuentar la comunidad se vuelve un factor importante, aunado a los conocimientos religiosos de las personas. Además, las relaciones de amistad que se establecen dentro de la comunidad y la edad del individuo son marcadores significativos. Recordemos al respecto el ejemplo de Nassim quien tardó en construir relaciones de amistad con la comunidad, o bien el caso de Abdul Malik quien fue amigo de *sheika* Amina desde antes de la fundación de la Comunidad Sufi; e incluso del ejemplo de Faiza o Halim que nos muestra el peso de la comunidad organizada frente a un nuevo miembro joven que en ambos casos precipitó su conversión.
- 7) Al estudiar un ritual de reafirmación, es decir el *coming out*, bajo el ángulo de las dinámicas sociales de poder, pudimos comprender la reacción de los distintos círculos sociales de los individuos. El hecho mismo de deber hacer un *coming out* nos muestra que más allá de las cifras oficiales que muestra que el islam es una religión ultra-minoritaria en México, esta religión es en efecto poco conocida y poco comprendida. Los entrevistados se sienten así obligados a anunciar su nueva pertenencia religiosa y deben constantemente justificarla y explicarla (en menor o mayor medida según la comunidad a la que pertenecen, sus recursos sociales y culturales y sus círculos sociales).

Así, los conflictos con los círculos familiares y/o profesionales, además de basarse en la cercanía de éstos con el círculo devocional (pensemos en Faiza donde estos tres son el mismo); se basan en ciertas dinámicas sociales de poder o en la configuración de éstas. Es decir, vimos que son las madres solteras

Hafsa y Luz quienes son más cuestionadas por su entorno familiar. Más que un conflicto ligado a estereotipos sobre el islam o discusiones teológicas, las dificultades de Hafsa estaban ligadas a un cuestionamiento sobre su legitimidad como “madre” (que terminó cuando se casó con Riad) y las dificultades de Luz estaban ligadas a una lucha entre la autoridad de ella como madre soltera, frente a la autoridad de su propia mamá. Son las madres que cargan además, con una mayor carga emocional al deber pensar en su propia conversión, pero también, en cómo ésta va a afectar en sus hijos, cómo brindarles una educación que se adecúe a sus creencias religiosas, cómo darles un sentido de comunidad, entre otros (como en el caso de Luz y que no fue el caso de Abdul Malik). También la edad y la dependencia económica son factores determinantes, puesto que al ser joven las decisiones son fácilmente cuestionadas o invalidadas (como el caso de Halim y Faiza) y esto se aminora con la edad (como el caso de Abdul Malik).

Para hacer un análisis más profundo sobre estas trayectorias de conversión podemos pensar en el trabajo de Puzenat (2013), quien propone analizar el cambio de adscripción religiosa al islam a partir de diferentes producciones rituales que no sean la conversión, como por ejemplo las bodas, los funerales, la celebración de Ramadán o distintos rituales no oficiales.

En el marco de este trabajo además de los resultados aquí presentes, se hizo el análisis de la celebración de Ramadán de ambas comunidades, de la celebración de la *jumu'ba* y del *Diker* y del mercado matrimonial en el CECM. A pesar de que es un trabajo más extenso que excede el marco de éste artículo, sólo mencionaré el caso del matrimonio de Hafsa particularmente interesante puesto que nos muestra una diferencia entre el matrimonio islámico ideal, las problemáticas particulares que ella encontró con su esposo y con la comunidad y finalmente, su reafirmación en su creencia religiosa a pesar de su divorcio. Así, en suma, un estudio como éste, permite comprender que el proceso de cambio de adscripción religiosa es una trayectoria de largo plazo, que no se “completa” en el momento de la conversión oficial, sino que a través de distintos momentos y en diferentes círculos de socialización el converso se reafirma, duda, se integra y se construye en torno a su identidad religiosa.

Bibliografía

Abu-Lughod, Lila

(2001) ‘Orientalism’ and Middle East Feminist Studies. *Feminist Studies*, 27(1), 101-113.

Allievi, Stefano

(2006) The shifting significance of the Halal/Haram Frontier. *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, 1st ed., Austin, University of Texas Press.

Castro Flores, Claudia

(2012) Allah en masculino y femenino. Formas diferenciadas de interpretar y practicar el islam en México. Tesis de Maestría en Estudios de género. México: El Colegio de México, 153 pp.

Collins, Patricia Hill

(1986) Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought. *Social Problems*, 33(6), S14-S32.

Cobos Alfaro, Felipe

(2008) Los musulmanes de México en la Umma. *Diario de campo*, (96), 10-22. Ciudad de México.

De la Torre, Renée & Gutiérrez Zúñiga, Cristina

(2007) *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), El Colegio de Jalisco (COLJAL), El Colegio de la Frontera Norte (COLEF), El Colegio de Michoacán (COLMICH), Universidad de Quintana Roo (UQROO), Secretaría de Gobernación (SEGOB), Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), 354 pp.

Delphy, Christine

(1998) *L'ennemi principal*, Paris: Syllepse.

García Linares, Ruth Jatziri

(2014) *Las mujeres conversas del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana en la Ciudad de México. Construcción de una identidad religiosa*. Tesis de Maestría en Antropología, UNAM, México, 265 pp.

(2017) Antropología de género. Mujeres e islam en México. *Ruta Antropológica. Revista electrónica*, 4(6), 71-99.

(2018) Observaciones metodológicas. Lo decolonial en el análisis de las mujeres y el islam en México. *Interdisciplina*, 6(16), 137-166.

Garma, Carlos

(2018) Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis. *Cultura y representaciones sociales*, (24), 97-130.

Gómez Colorado, Alejandra

(2008) Profesión de fe: El islam en México. Un ensayo fotográfico de Héctor Parra. *Diario de campo*, 96, enero-febrero, Ciudad de México, pp. 10-22.

Hernández González, Cynthia

(2009) *El islam en la Ciudad de México: La orden Halveti Yerrabi y su ritual de iniciación a partir de los años 80 del siglo XX*, Tesis de Licenciatura en Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México, 110 pp.

(2018) Más allá del mundo islámico: reflexiones antropológicas decoloniales para analizar el islam en México. *Interdisciplina*, 6(16), 105-136.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)

(2010) *Panorama de las religiones en México 2010*. INEGI: México.

Kian, Azadeh

(2017) Féminisme postcolonial: contributions théoriques et politiques. *Cités*, (72), 69-80.

Le Pape, Loïc, Laakili, Myriam & Mossière, Géraldine.

(2017) Les convertis à l'islam en France, entre liens originels et recompositions croyantes. *Ethnologie Française*, (168), 637-648.

Mahmood, Sabah

(2005) *Politics of piety, the islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press: Estados Unidos.

Mathieu, Nicole-Claude

(2013) *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*. Éditions iXe: Francia.

(1985) *L'Arraînement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. Editions de l'EHESS: Francia.

Medina, Arely

(2017) Pensar el islam en tiempo de movilidad: para una etnografía en América Latina. *Ruta Antropológica. Revista Electrónica*, 4(6), 37-69.

Mossière, Géraldine

(2013) La conversion. Retour à l'identité. *Théologiques*, 21(2), 7-16.

(2014) *Converties à l'islam: parcours de femmes au Québec et en France*. Les Presses de l'Université de Montréal, Canadá.

(2007) *La conversion religieuse: approches épistémologiques et polysémie d'un concept*.

Navarrete Ugalde, Priscila

(2015) *En el hijab y la abaya encontré mi libertad*. Tesis de Licenciatura en Comunicación, UNAM, México, 98 pp.

Pastor de María y Campo, Camila

(2011) La economía política de la fe: ser musulmán nuevo en México. *Istor. Revista de Historia Internacional*, (45), 54-75.

Puzenat, Amélie

(2013) Ritualités dans la (dis-)continuité: agencements et petits arrangements de femmes françaises converties à l'islam. *Théologiques*, 2(2), 179-199.

Salazar, Lucía Cirianni

(2015) Fusion and disruption: a Sufi pilgrimage to the Basilica of Guadalupe. En Sparks, L. & Post P. (Eds.) *The Study of Culture through the Lens of Ritual*. Ridderprint BV, Países Bajos.

Taobada, Hernán

(2010) El islam en América Latina: del siglo XX al XXI, UNAM, número especial, 15-34.

Van Nieuwkerk, Karin

(2006) *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, 1st ed., University of Texas Press: Austin, 7020 pp.

Vecoli, Fabrizio

(2013) La conversion: le tournant monastique du IVe siècle. *Théologiques*, 21(2), 17-41.



Xavier Espinosa: Fuente:<https://pixabay.com/es>

El paisaje religioso en un partido rural de la Provincia de Maracaibo, Venezuela, durante el siglo XVIII: La Cañada de Allá Dentro

Luis Rincón Rubio

Academia de Historia del Estado Zulia, Venezuela;
correo electrónico: lmrincon@alumni.stanford.edu.
<https://orcid.org/0000-0002-5348-055X>

Recibido el 6 de febrero de 2021; aceptado el 31 de mayo de 2021

Resumen: Se realiza una aproximación a la cultura material en el partido rural La Cañada de Allá Dentro, Provincia de Maracaibo, Venezuela, durante el siglo XVIII a la escala del paisaje religioso. Entendiendo cultura material como la expresión tangible de la cultura, creadora de significados y activa en la constitución de las relaciones sociales, se explora el papel que pudo haber jugado la religión católica en la construcción del paisaje local como un espacio habitado y significado, que activamente producía y reproducía identidades y prácticas sociales. Considerando que para la época una capilla existente en el lugar sería el foco del paisaje religioso, se estudian los aspectos formales de dicha capilla y se propone una hipótesis reconstructiva de la misma con base en fuentes documentales y en la tipología conocida de las edificaciones religiosas en la región.

Palabras clave: *cultura material, Cañada, religión, El Pozito, Inmaculada Concepción.*

Religious landscape in a rural district of the Province of Maracaibo, Venezuela, during the 18th century: La Cañada de Allá Dentro

Abstract: An approximation is made to the material culture in the rural district of La Cañada de Allá Dentro, Province of Maracaibo, Venezuela, during the 18th century at the scale of the religious landscape. Understanding material culture as the tangible expression of culture that creates meaning and is active in the constitution of social relations, we investigate the role that catholic religion

could have played in the construction of the local landscape as an inhabited and meaningful space, which actively produced and reproduced identities and social practices. Considering that at the time a chapel existing in the place would have been the focus of the religious landscape, the formal aspects of said chapel are studied and a reconstructive hypothesis of the same is proposed based on documentary sources and the known typology of religious buildings in the region.

Key words: *Material Culture, Cañada, Religion, El Pozito, Immaculate Conception.*

Introducción

A raíz de un “giro material” reciente en las ciencias sociales, investigadores en áreas como la historia, la sociología y la antropología social y cultural, han teorizado en mayor medida las entidades materiales, apreciándose cada vez más su vitalidad y su rol de agentes en la constitución de las sociedades (Benzecry y Domínguez, 2018; Parente, 2016; Overholtzer y Robin, 2015). Dado que las entidades materiales ayudan a crear y a mantener identidades y relaciones sociales, aproximarse a la cultura como algo creado y vivido a través de las entidades materiales puede enriquecer la comprensión de las sociedades del pasado y de sus transformaciones.

Son escasos los estudios que abordan las relaciones recíprocamente constitutivas entre la cultura material y los agentes sociales en la Venezuela del período monárquico hispano (Amodio, 2019; Navarrete, 2019). En el caso de la ciudad de Maracaibo, capital de la antigua provincia del mismo nombre, se ha estudiado primordialmente la arquitectura de sus viviendas y sus servicios públicos durante el siglo XIX (Pirela, 2007; Bermúdez, 2005, 2001). Recientemente se ha estudiado la cultura material en la parroquia eclesiástica Inmaculada Concepción de La Cañada, ubicada en las cercanías de la ciudad de Maracaibo, al nivel del paisaje del parentesco, las viviendas domésticas y los objetos domésticos en la parroquia a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX (Rincón, 2021, 2019a, 2019b). Esta parroquia eclesiástica, erigida el 27 de septiembre de 1784, abarcaba esencialmente el territorio de lo que se conocía entonces como partido de La Cañada de Allá Dentro (Rincón, 2007).

Investigaciones anteriores han demostrado el papel fundamental que jugó la Iglesia católica en la consolidación del asentamiento de población en este partido rural (Rincón, 2007, 2003). En este artículo se explora en mayor profundidad el papel que habría jugado la religión en la creación del paisaje en este partido rural durante el siglo XVIII como un espacio habitado y significado, que activamente producía y reproducía identidades, relaciones y prácticas sociales.

El partido de La Cañada de Allá Dentro

En el período monárquico hispano, los territorios ubicados al sur y suroeste de la ciudad de Maracaibo en la provincia del mismo nombre eran conocidos como “Partido de Cañada Baja”, “Partido de Cañada Alta”, y “Partido de la Cañada de Allá Dentro”¹ (Rincón, 2007). Específicamente, el partido de la Cañada de Allá Dentro designaba el territorio ubicado al sur de la ensenada conocida con el nombre de Punta de Palmas, a una distancia mayor de unos 25 kilómetros de la ciudad de Maracaibo. El establecimiento de población en el partido de La Cañada de Allá Dentro sería un proceso gradual que se habría iniciado en las últimas décadas del siglo XVI o primeras décadas del siglo XVII, encontrándose documentada para los años 1637-1644 la colonización estable de la zona (Rincón, 2007). Este establecimiento gradual de población se vería favorecido por factores naturales como un clima menos árido en comparación con el existente en la parte septentrional de la sabana de Maracaibo, la presencia de fuentes de agua indispensables para el sostenimiento de seres humanos y del ganado, y la ubicación estratégica del lugar como frontera de los territorios colonizados al sur de la ciudad de Maracaibo.

Desde el punto de vista político-administrativo, los territorios del partido de la Cañada de Allá Dentro dependerían de la ciudad de Maracaibo hasta

¹ Se ha propuesto que la utilización del topónimo “Cañada” para referirse a estos territorios pudo estar relacionada con la utilización inicial de dicho vocablo para identificar una vía de penetración hacia los territorios ubicados al sur de la ciudad de Maracaibo, a través de la cual circularía el ganado que procedente de las áreas rurales era trasladado a la ciudad de Maracaibo para su venta y beneficio, vocablo que se habría luego generalizado para identificar los territorios en cuestión (Rincón, 2007). Por “partido” se entendía una zona rural de amplia extensión, que abarcaba diferentes “sitios”. Por “sitio” se entendía a su vez “...en una primera acepción, a cualquier lugar identificado por alguna particularidad o también a algún grupo de chozas o casas aisladas que surgía espontáneamente, en un cruce de caminos o lugar adecuado para mantener sementeras de carácter permanente, y que se nombraba por algún accidente del terreno, propietario o característica sobresaliente...” (*Diccionario de Historia de Venezuela*, Tomo III, p. 176).

la creación de la parroquia civil Cañada Dentro en la época republicana, denominada luego parroquia “La Cañada”. En el ámbito eclesiástico, el territorio de este partido rural dependería de la parroquia San Juan de Dios de la ciudad de Maracaibo hasta la creación de la parroquia eclesiástica Inmaculada Concepción de La Cañada el 27 de septiembre de 1784. Para el año 1775 la población del partido de La Cañada de Allá Dentro era de unos 700 individuos, repartidos en aproximadamente 70 viviendas, en su mayor parte hatos dedicados a la crianza del ganado mayor y menor (Rincón, 2007).

Consideraciones teóricas y metodológicas

Para abordar la cultura material de una sociedad del pasado se partió de la premisa de que la subjetividad humana se constituye a través de relaciones entre las personas y el mundo material, el cual juega un papel activo en la creación de experiencias, identidades y relaciones sociales (Parente, 2016; Overholtzer y Robin, 2015; Harvey, 2009; Robb, 2007). En el ámbito de las ciencias sociales, las entidades materiales son generalmente abordadas con el calificativo de “cultura material”. Se entendió aquí por cultura material “la expresión tangible de la cultura, resultante de las interrelaciones y encuentros permanentes que tienen lugar entre los agentes sociales y las entidades materiales” (Rincón, 2019a).

En esta investigación se abordó la cultura material a la escala del paisaje. Se concibió el paisaje como un espacio culturalmente construido, subjetivo y cargado de sentido, producto de las interacciones humano-materiales que tienen lugar entre los agentes sociales y el medio ambiente en el cual estos se desenvuelven. Se consideró que los paisajes están constituidos por una serie de *lugares*, espacios de actividad corporal y de conexión emocional creados y conocidos por quienes habitan en ellos a través de experiencias comunes, símbolos o significados, que están conectados por *caminos* que posibilitan recorridos y que imponen patrones habituales en el movimiento de los agentes sociales (Robb, 2007; Tilley, 1994; Ingold, 1993). Los agentes sociales se constituyen como sujetos a través de una inmersión sensorial y corporal en el mundo que les rodea; al habitar y moverse en los paisajes empleando sus sentidos, la materialidad del paisaje como espacio construido actúa sobre ellos, entra en sus mentes y en sus cuerpos, en sus sistemas de disposiciones y categorizaciones (Acuto, 2013). Como formas espaciales constituidas y constituyentes, los paisajes ejercen agencia material y juegan un papel activo

en la reproducción de la vida social, tienen insertos en ellos y comunican significados y narrativas, memorias y formas de clasificar y categorizar el mundo, y son parte constitutiva de las prácticas y de las relaciones sociales y materiales (Hermo *et al.*, 2018; Kergaravat, 2013; Acuto, 2013, 2007; Acuto y Gifford, 2007; Robb, 2007).

Como construcción cultural los paisajes son polisémicos, pueden tener múltiples significados que se superponen u opacan unos a otros dependiendo del contexto de la interacción paisaje-agente social, y del tipo específico de significado que el agente social, consciente o inconscientemente, pueda enfatizar en un momento dado (Forbes, 2007; Jordan, 2003). En particular, la religión puede jugar un rol significativo en la construcción cultural del paisaje. La religión ofrece a los agentes sociales una relación trascendental a través del culto y de los ritos de adoración; sacraliza las normas, las jerarquías y los valores de la sociedad, y proporciona apoyo emocional, consuelo y reconciliación en la incertidumbre (Rivière, 1997; O'Dea, 1978). Adicionalmente, la religión proporciona elementos de identidad, afectando las ideas de los agentes sociales en cuanto a quiénes son y qué son (O'Dea, 1978). En la América Hispana, la conquista y colonización españolas impondrían un sistema de representaciones y un ordenamiento social basados en los preceptos cristianos, con referentes culturales de origen medieval europeo. Las sociedades de Antiguo Régimen así implantadas se basarían en un ordenamiento político y social considerado de origen divino, eterno e invariante (Leal, 1990). En dichas sociedades, los preceptos de la religión católica imbuían la vida cotidiana, marcando y otorgando sentido a etapas esenciales en el ciclo vital de los agentes sociales, tales como el nacimiento, el matrimonio y la muerte.

La religiosidad se vincula no sólo a la imagen del dios y su intervención en el mundo, sino a los lugares de culto a los que los creyentes acuden como resultado de la sacralización de un espacio relacionado con la presencia divina (Medina, 2017). En relación con el paisaje, lo religioso marca y consagra el espacio, define lugares vinculados a la esfera de lo sagrado y otros vinculados a lo profano. Como entidades materiales en el paisaje, las edificaciones religiosas, iglesias, santuarios u otros, son lugares cargados de significado, narrativas y metáforas, que encarnan y a la vez dan forma a las concepciones teológicas y a los supuestos culturales de los creyentes (Hoffman, 2010; Forbes, 2007). La materialidad de estos lugares, las ceremonias y ritos a ellos asociados y los objetos utilizados en estos ritos y ceremonias actúan sobre los agentes sociales

produciendo y reproduciendo ciertas acciones, relaciones y significados, y conformando sus experiencias subjetivas.

Para aproximarse a la cultura material al nivel del paisaje religioso en el partido rural La Cañada de Allá Dentro durante el siglo XVIII se estudió el proceso de surgimiento de oratorios y capillas en áreas rurales vecinas y en el territorio de dicho partido, y se exploró la manera en que las edificaciones religiosas y los rituales a ellos asociados pudieron actuar y participar activamente en la creación y reproducción de identidades y prácticas sociales. Al tratarse de una aproximación histórico-antropológica, las interpretaciones realizadas fueron unas de las varias posibles; como indica Amodio (2018, p. 58), lo único que está al alcance de una antropología histórica interpretativa es “indicar posibilidades, juntando piezas en un ensamblaje suficientemente coherente que sirva de asidero a una reconstrucción verosímil de los procesos sociales y culturales del pasado”. Las fuentes primarias utilizadas en la investigación incluyeron fuentes manuscritas conservadas en el Archivo Histórico del Arzobispado de Caracas referentes a la concesión de licencias durante el siglo XVIII para la fabricación de oratorios en las áreas rurales vecinas a la ciudad de Maracaibo, fuentes primarias impresas relativas a las Constituciones Sinodales del obispado de Mérida de Maracaibo del año 1678 y a la visita pastoral realizada por el obispo Mariano Martí a la ciudad de Maracaibo y áreas circunvecinas en los años 1774-1776, y registros de defunciones existentes en el Archivo parroquial de La Inmaculada Concepción de La Cañada (Venezuela) para los años 1785-1788.

Edificaciones religiosas y paisaje en los territorios vecinos al partido de La Cañada de Allá Dentro

Durante el período monárquico hispano, los territorios rurales ubicados al sur y suroeste de la ciudad de Maracaibo eran conocidos como “Partido de Cañada Baja”, “Partido de Cañada Alta”, y “Partido de la Cañada de Allá Dentro” (Rincón, 2007). Preocupadas por la desatención espiritual en que vivían los moradores de estos territorios rurales, las autoridades eclesiásticas autorizarían la construcción en ellos de capillas u oratorios por parte de particulares para cubrir las necesidades espirituales de los pobladores,² ya que disposiciones de

² En la mayoría de los casos, los oratorios y capillas serían construidos por vecinos laicos. La posibilidad de que un vecino laico estableciera un espacio de culto como extensión de su propiedad privada ha sido denominada por algunos investigadores como “patronato laico” (Socchera, 2019,

la Corona española especificaban que se debía proveer de pasto espiritual a todos los vasallos que vivieran a más de cuatro leguas de los curatos principales (Rincón, 2007). Estas capillas u oratorios debían estar separados de los usos profanos, y eran supervisados con regularidad por las autoridades eclesiásticas para asegurar que cumplieran con las condiciones exigidas para la realización de los ritos religiosos.³

Para la construcción de una capilla u oratorio, se debía en primer lugar obtener la correspondiente licencia por parte de las autoridades eclesiásticas del obispado de Caracas. Para ello, se debía dirigir una solicitud al obispo o al provisor en caso de sede vacante, especificando el sitio en el que se quería erigir la capilla u oratorio y las razones que justificaban la solicitud, soportando la misma generalmente con declaraciones de testigos. A modo de ilustración, en el año 1714 el presbítero Rodrigo Alonzo de Villalobos solicita y obtiene del obispo de Caracas licencia para que su prima doña Sebastiana López de Villalobos pudiera fabricar una capilla en su hato de ganado ubicado en el sitio denominado Santa Rosa, en los “términos de La Cañada Alta”, en la que dicho presbítero pudiera celebrar el Santo Sacrificio de la Misa.⁴ En dicha ocasión manifiesta el presbítero Villalobos que la capilla en cuestión, además de serle útil para poder dar cumplimiento en ella a sus obligaciones de capellanías, sería también beneficiosa para el consuelo espiritual de los moradores vecinos a dicho hato, cuando por sus ocupaciones y otros impedimentos no pudiesen concurrir a las iglesias de la ciudad de Maracaibo a cumplir con el mandamiento

p. 84). Se ha señalado, así, que la posibilidad de fundar y contar con un oratorio o capilla entre las propiedades de una familia debe ser leída como un elemento indisoluble de las prácticas desplegadas por ciertos agentes laicos para promover su distinción social y su identificación cristiana; en este sentido, estas fundaciones serían dotaciones económicas y materiales que tendían a enfatizar la jerarquía del grupo familiar en un entramado social y a establecer una indisoluble identificación entre el espacio religioso y sus patrocinadores, y que beneficiarían de diferentes modos a los patrocinadores y a sus familias con recompensas espirituales, simbólicas y materiales (Scocchera, 2019, p. 91).

³ Gutiérrez de Arce, 1975: Libro 4, No. 3, 44. Aunque en alguna ocasión se diferencian explícitamente los términos “capilla pública” y “oratorio privado” (AHAC, Sección Oratorios, Carpeta 1O, documento s/n, septiembre 1763 - marzo 1764), en los documentos consultados por nosotros no se establecen generalmente diferencias categóricas entre los términos “capilla” y “oratorio”, los cuales en ocasiones eran utilizados como sinónimos (cf. Martí, Mariano. *Documentos Relativos a su Visita Pastoral de la Diócesis de Caracas (1717-1784)*, Tomo VI - Compendio: 111, 131, 164, 166, 184, 185). Sin embargo, los lugares de culto ubicados en lugar separado de las casas de habitación y con autorización para ser utilizados como oratorios públicos, eran designados preferentemente con el término “capilla” (*Ibidem*, 114, 123, 126, 140, 145, 163, 166, 189, 190).

⁴ AHAC, Sección Oratorios, Carpeta 4O (documento transcrito en Rincón, 2003, pp. 354-356).

de participar en el sacrificio de la misa.⁵ En su solicitud, el presbítero Villalobos se obligaba a mantener la capilla que se pretendía fabricar con todos sus ornamentos y demás menesteres “para su mayor decencia y adorno”. La licencia solicitada es despachada el mismo año por las autoridades eclesiásticas.

Para el año 1744 existían al menos 13 capillas y oratorios ubicados a más de unos cuatro kilómetros al sur y al suroeste de la ciudad de Maracaibo en la ribera occidental del lago del mismo nombre, según se desprende de una visita realizada por las autoridades eclesiásticas con el fin de verificar el estado material de estos sitios de culto y la apropiada provisión de licencias para la celebración de misas en ellos (Rincón, 2007). En la Figura 1 se presenta la ubicación aproximada de las seis capillas u oratorios situados en el área ribereña lacustre, y de algunas de las capillas u oratorios situados tierra adentro en la sabana de Maracaibo. Exceptuando el oratorio ubicado en la hacienda La Ceibita, distante unos 100 kilómetros de la ciudad de Maracaibo, el oratorio más alejado al sur de la ciudad de Maracaibo en la ribera lacustre en el año 1744 sería el existente en el hato del capitán don Diego Felipe Pirela, situado a unos 16 kilómetros de dicha ciudad en el sitio referido como “La Cañada”, en lo que sería el partido de La Cañada Baja (Rincón, 2007); la licencia para la celebración de misas en este oratorio había sido concedida a su propietario seis años antes.⁶

Es posible que algunas de las características constructivas de estas capillas u oratorios, tales como sus materiales de construcción, sus techumbres, sus ventanas o sus puertas, hicieran que destacaran en el paisaje local. A modo de ilustración, en relación a las capillas u oratorios ubicados en el área ribereña lacustre, el oratorio situado en el sitio o hato de El Guadual, con licencia concedida en el año 1714 para su edificación y celebración en él de la santa misa, situado en un corredor de la casa de habitación de sus propietarios, medía unos 2,5 metros de largo por unos 3,1 metros de ancho, sin contar el grosor de las paredes.⁷ Tres de sus paredes, que unían la capilla con la vivienda de sus propietarios, estaban fabricadas de bahareque doble, mientras que la pared que

⁵ La Iglesia católica establecía en su primer Mandamiento que los fieles debían oír misa entera todos los domingos y fiestas de guardar, la que se debía celebrar en iglesia u oratorio bendito y en altar bendito (Gutiérrez de Arce, 1975: Libro 1, No. 81; Libro 4, No. 247).

⁶ AHAC, Sección Oratorios, Carpeta 3O, fol. s/n (documento transcrito en Rincón, 2003, p. 368-370).

⁷ Martí, Mariano, *Documentos Relativos...*, Tomo VI - Compendio: 164; *Visita Pastoral de la Diócesis de Caracas (1771-1784)*, Inventarios, Tomo VIII, fol. 88v-89v. Las dimensiones indicadas por Mariano Martí eran tres varas de largo y tres y tres cuartas varas de ancho. Una vara castellana correspondía a 0,835905 metros (cf. <https://alcazaren.com/node/250>).



Figura 1. Ubicación aproximada de oratorios (▲) visitados en el año 1744 por el presbítero Domingo de Arrieta y Lamadris en la ribera occidental del Lago de Maracaibo; se coloca entre paréntesis la fecha de otorgamiento de la licencia para la construcción del oratorio. Escala aproximada = 5 mm: 1 km. Fuente: Rincón (2003, p. 41).

le servía de portada era de piedra y cal. Contaba este oratorio con dos puertas, una que daba al interior de la vivienda y la puerta principal de dos hojas con su aldabón de hierro, y con ventanas de balaustrado de dos hojas. El techo del oratorio era de tablas en forma de bóveda, pintado en su interior y cubierto de tejas, y su piso enladrillado.⁸ Como otro ejemplo, la capilla situada en el

⁸ Martí, Mariano, *Visita Pastoral...*, Inventarios, Tomo VIII: fol. 89.

hato Santa Ana en la ribera lacustre, con licencia concedida a sus propietarios en el año 1700, estaba separada de la casa de habitación de sus propietarios y era de mayores dimensiones, con unos 10,5 metros de largo por unos 9 metros de ancho.⁹ Esta capilla estaba fabricada de cal y canto, con techumbre de madera también en forma de bóveda, cubierta de tejas, con su piso también enladrillado. Contaba esta capilla con dos ventanas pequeñas de balaustre a los lados y unas puertas de dos hojas con cerradura y llaves. Unido a la capilla había un pórtico que medía unos 2,5 metros de largo con el mismo ancho de la capilla. Este pórtico estaba cerrado por los lados, y por delante con pretil¹⁰ y paredes de bahareque doble, techo de madera cubierto de tejas en forma de colgadizo, con piso también enladrillado, y una puerta con la que se cerraba.¹¹

En su interior, estas capillas u oratorios contaban con altar, objetos utilizados en el culto católico e imágenes religiosas. Como ejemplo, el oratorio situado en el sitio o hato de El Guadual contaba con una imagen de Jesucristo en marfil, un cuadro de Nuestra Señora de la Asunción de 1,5 metros de alto y un metro de ancho, y sendas esculturas de la Virgen de la Asunción de unos 80 centímetros de alto, y de San Antonio de Padua de unos 60 centímetros de alto. Por su parte, la capilla situada en el hato Santa Ana contaba con una escultura del Niño Jesús, un cuadro al óleo con marco dorado de la Santísima Trinidad de unos dos metros de alto, y un cuadro pequeño también pintado del Sagrado Corazón de Jesús. Contaba también esta capilla con una pileta de agua bendita, una silla de confesionario con sus rejas, y una campana mediana de bronce.¹²

Las capillas y oratorios situados en el área ribereña lacustre serían una parte integral de la escena rural. Al haber sido bendecidos y al contar con imágenes religiosas también bendecidas, serían *lugares* que marcarían e incorporarían material y visiblemente la presencia de lo sobrenatural en la matriz del paisaje, permitiendo a quienes los divisaban y a quienes los visitaban sentirse de alguna manera en contacto con lo sagrado. Estas edificaciones de carácter religioso habrían sido una suerte de islas de significado integradas al paisaje local, que pudieron ser un elemento importante de atracción para el asentamiento de

⁹ Martí, Mariano, *Documentos Relativos...*, Tomo VI – Compendio: 164-165; *Visita Pastoral...*, Inventarios, Tomo VIII: fol. 89v-90v. Las dimensiones indicadas por Mariano Martí eran seis varas y cuarta de largo y cinco y un tercio de ancho.

¹⁰ Por “pretil” se conocía entonces un antepecho o vallado de piedra u otro material, que se ponía en algunos edificios (*Diccionario de Autoridades*, Tomo V (1737)).

¹¹ Martí, Mariano, *Documentos Relativos...*, Tomo VI – Compendio: 164-165; *Visita Pastoral...*, Inventarios, Tomo VIII: fol. 90.

¹² Martí, Mariano. *Visita Pastoral...*, Inventarios, Tomo VIII: fol. 89-90.

colonos en los territorios a ellas aledaños, y para la asignación de significado al paisaje local por parte de estos colonos. Ello habría contribuido a hacer del paisaje local un espacio percibido, sentido y conocido, que habría contribuido a definir la manera de ser y de estar en el mundo de quienes *habitaban* dicho paisaje.

Es probable que los oratorios y capillas situados en el área ribereña lacustre se ubicaran cercanas a la vía terrestre que comunicaba la ciudad de Maracaibo con los territorios situados al sur de dicha ciudad, y con el partido de La Cañada de Allá Dentro (Rincón, 2007). Si los moradores del partido de La Cañada de Allá Dentro que recorrían esta vía ribereña se encontraban con dichas capillas y oratorios, o los divisaban desde la lejanía, la materialidad de estas edificaciones religiosas habría actuado sobre ellos para sostenerlos y fortalecerlos, contribuyendo a otorgar sentido a sus vidas. El sólo conocimiento de la existencia de estas capillas y oratorios pudo haber tenido un efecto en este sentido. A su vez, ello habría contribuido a que los agentes sociales construyeran culturalmente esta vía ribereña como un *camino* o trazado de actividades sedimentadas, resultado de los múltiples recorridos que dichos agentes sociales realizarían por ella, a pie, a lomo de bestia o en vehículos de tracción animal como parte de su vida cotidiana, y que habría impuesto en el movimiento de ellos ciertos patrones habituales. El gesto ejecutado por los agentes sociales de andar o recorrer este camino, repetido innumerables veces, haría que dichos agentes sociales vivieran una serie de experiencias (visiones, olores, sonidos) y tejieran una urdimbre de significados, en los que pudo jugar un papel fundamental la materialidad de dichas edificaciones religiosas.

El paisaje religioso en el partido de La Cañada de Allá Dentro

El establecimiento de colonos en los territorios situados al sur de la ciudad de Maracaibo continuaría durante la segunda mitad del siglo XVIII; la presencia entre éstos de individuos con recursos económicos posibilitaría que continuaran fabricándose capillas y oratorios en dichos territorios. Así, entre los años 1744 y 1763 se construye una capilla en el sitio poblado de “El Pozito”, en el área ribereña lacustre a escasa distancia al sur del lugar conocido como Punta de Palmas, en el partido de La Cañada de Allá Dentro.¹³ La licencia para la

¹³ La ubicación de esta capilla correspondería a la parte central de la población denominada luego como Concepción, principal centro poblado de la futura parroquia eclesiástica de La Cañada; la capilla estaba ubicada en el sitio de “El Pozito”, o entre los sitios de El Pozito y La Ceiba

construcción de esta capilla había sido otorgada al presbítero Lorenzo José de Almarza y Tejada en el año 1742,¹⁴ ocasión en la cual tanto el solicitante como los testigos presentados manifestarían la existencia en el lugar de un numeroso vecindario. Esta capilla es visitada en el mes de marzo de 1775 por Mariano Martí, obispo de la diócesis de Caracas, en el marco de la visita que realizara éste a la diócesis a su cargo. La ubicación aproximada de esta capilla se indica también en la Figura 1 (hato del presbítero don Lorenzo José de Almarza y Tejada). El obispo Martí indica que la capilla de El Pozito estaba situada cerca de la ribera del Lago de Maracaibo, separada de la casa de habitación de sus propietarios y construida en bahareque con techo de tejas, y que servía de lugar santo para satisfacer las necesidades espirituales de los pobladores de la localidad.¹⁵ Se trataba de una de las dos únicas capillas existentes en la sabana de Maracaibo construidas en lugar distinto y separado de las casas de hato de sus propietarios. Era la segunda capilla en tamaño después de la capilla u oratorio del hato Santa Ana, ubicada en el sitio de Cañada Baja, en las cercanías de la ciudad de Maracaibo, y era la capilla que contaba con el mayor número de imágenes religiosas (Rincón, 2007).

La capilla de El Pozito constituiría sin lugar a dudas un foco espiritual en el paisaje local, un lugar cargado de significado para los habitantes del partido de la Cañada de Alla Dentro, que habría marcado e incorporado material y visiblemente la presencia de lo sobrenatural en la matriz del paisaje local. No se conserva ningún resto material de esta capilla. Para aproximarse a las experiencias, significados y percepciones que habría propiciado la materialidad del espacio construido de la capilla se estudiaron primeramente los aspectos

(Rincón, 2007). Rincón Rubio (2007) encontró que existía cierta imprecisión al referirse a los sitios de La Ceiba y El Pozito, los cuales eran adyacentes. Así, encontró dicho autor que en uno de los documentos relacionados con la creación de la parroquia eclesiástica Inmaculada Concepción de La Cañada en el año 1784 se menciona que el terreno para la construcción de la iglesia parroquial se ubicaba “entre el hato de Juan de la Torre, que llaman La Ceiba, y el hato de Manuel Rincón, que apellidan El Pozito”, mientras que poco después, en el mismo documento, se señala que dicha iglesia sería construida “en el sitio del Pozito, al margen de la Laguna” (Rincón, 2007). Al parecer prevalecería la utilización de “El Pozito” para distinguir el lugar en el que estaba situada la capilla, ya que es éste el topónimo utilizado por el obispo Mariano Martí en los documentos de su visita pastoral.

¹⁴ AHAC, Sección Oratorios, Carpeta 3O (documento transcrito en Rincón, 2003, pp. 371-373).

¹⁵ Martí, Mariano, *Documentos Relativos...*, Tomo VI – Compendio: 163. El obispo Martí señala que al momento de su visita el sitio de El Pozito contaba con una población de aproximadamente 700 personas.

formales de la edificación, con base en la descripción realizada por el obispo Mariano Martí.¹⁶

La planta de la capilla de El Pozito correspondía a una estructura rectangular que medía aproximadamente 7,75 varas de largo por 4,5 varas de ancho, es decir, 6,5 metros de largo por 3,8 metros de ancho, para un área superficial total de unos 24,7 metros cuadrados (Figura 2). La edificación se subdividía en dos áreas: la capilla en sí, de planta cuadrada, midiendo aproximadamente 3,8 metros de lado para un área aproximada de 14,4 metros cuadrados, y un pórtico unido a la capilla, de planta rectangular, midiendo aproximadamente 2,7 metros de largo y del mismo ancho de la capilla, para un área de unos 10,3 metros cuadrados. Se trataba de un templo construido en bahareque, técnica constructiva característica de las capillas u oratorios existentes en la sabana de Maracaibo, principalmente utilizado en la región en razón de la disponibilidad de materiales y mano de obra (Henneberg de León, 2007, 2005; Romero *et al.*, 2005). Asumiendo que los muros de bahareque de la capilla de El Pozito presentarían las características del bahareque tradicional zuliano (Henneberg de León, 2016, 2012, 2007), se habría tratado de una estructura conformada por horconadura, enlatado o encañado, y embutido o relleno, con superficie recubierta con un empañetado (Figura 3); para todos estos elementos se habrían utilizado materiales de construcción disponibles en el lugar.

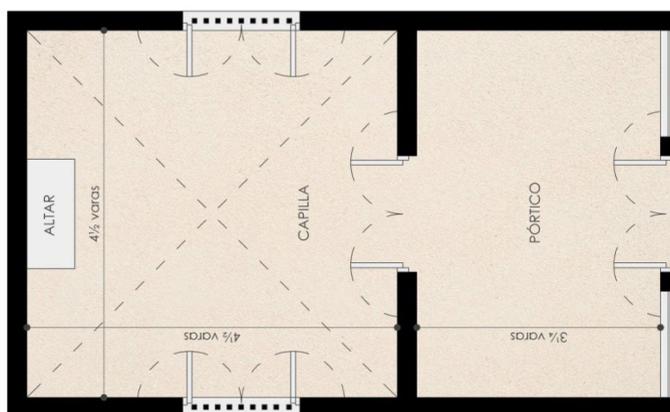


Figura 2. Planta de la capilla del sitio de “El Pozito”. Escala 1:50¹⁷

¹⁶ Martí, Mariano, *Visita Pastoral...*, Inventarios, Tomo VIII: fol. 88.

¹⁷ Diagrama realizado por Javier E. Suárez Acosta, Facultad de Arquitectura y Diseño,

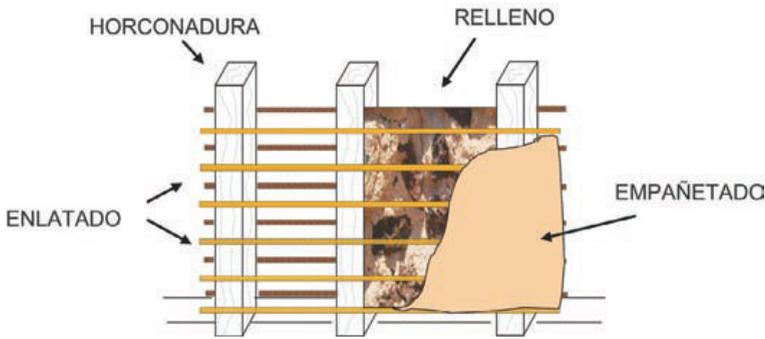


Figura 3. Componente del bahareque. Fuente: Henneberg de León (2012). Reproducido con autorización de la autora.

La horconadura habría sido una estructura formada por una serie de horcones de madera hincados verticalmente en el suelo, con una separación aproximada de un metro. Estos horcones habrían sido seguramente de una madera dura y resistente como la ceiba, el cedro, la vera o el curarire, árboles que habrían abundado en el bosque tropófito macrotérmico característico del lugar (Rincón, 2003). Considerando las invariantes encontradas para la técnica constructiva del bahareque en el estado Zulia (Henneberg de León, 2007), es probable que estos horcones hayan estado ubicados tanto en las esquinas de la capilla como en los espacios ubicados entre ellas. A esta estructura habría estado fijado el enlatado o encañado, compuesto por largueros o varas horizontales probablemente de caña brava, unidas a los horcones, y atadas a ambos lados de éstos con una separación que pudo variar entre unos 7-20 centímetros.

El obispo Martí precisa en su descripción que la fábrica de la capilla era de bahareque doble, lo cual indicaría que las varas horizontales habrían estado fijadas a ambos lados de los horcones (Henneberg de León, 2016). Dichas varas habrían estado clavadas y/o amarradas a los horcones; de haber estado amarradas, el material utilizado para el amarre pudo haber sido una fibra natural como bejuco o hilachas de caña brava. Es posible que se hubieran utilizado varas auxiliares verticales para ayudar a la construcción de los muros. En cuanto al embutido o relleno de la cavidad formada por los horcones y las varas horizontales, se pudo haber utilizado barro mezclado con otro

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, con base en descripción en: Martí, Mariano, *Visita Pastoral...*, Inventarios, Tomo VIII: fol. 88.

material de refuerzo y cohesión; dada la existencia de sembradíos de coco en el área ribereña lacustre donde estaba ubicada la capilla, es muy probable que se hubieran utilizado conchas de coco como material de relleno, además de piedras, fragmentos de madera o de ladrillos, y/o piedra de ojo.

Asumiendo nuevamente que los muros de bahareque de la capilla hubieran presentado las características del bahareque tradicional zuliano, la superficie del relleno de los muros de la capilla habría estado recubierta o empañetada con una mezcla de barro con paja, cal o piedras pequeñas y, tratándose de una estructura de bahareque doble, el grosor total de los muros habría sido de unos 15 a 28 centímetros. Como indica el obispo Martí, las paredes de la capilla estaban encaladas por fuera y blanqueadas por dentro, probablemente también con cal preparada; esto sugiere que el edificio era de color blanco tanto por afuera como por adentro. El obispo Martí señala en su descripción que la capilla estaba apretilada de cal y canto por su parte exterior, lo cual indica que los muros de la capilla habrían tenido por su parte exterior un refuerzo en piedra y argamasa de cal;¹⁸ como indica Henneberg de León (2005), era común que las construcciones del período monárquico hispano de la región marabina poseyeran un zócalo o banda horizontal que podía llegar a media altura, el cual generalmente era de piedra, que protegía la pared de bahareque de la humedad de la tierra y de las lluvias.

Acudiendo a las técnicas de reconstrucción histórica virtual,¹⁹ se realizó una reconstrucción hipotética morfológica y espacial de la capilla de El Pozito a partir de sus características métricas y constructivas, con base en los detalles provistos en la descripción del obispo Martí. Se presenta primeramente en la Figura 4 una reconstrucción hipotética del volumen exterior de la capilla.²⁰ El primer cuerpo o pabellón de la edificación, es decir, el área de culto propiamente dicha, tenía en cada muro lateral una ventana de balaustre, cada una con dos hojas practicables de madera. El término balaustre habría referido

¹⁸ El vocablo “apretilar” refería a la colocación de un refuerzo (murete o vallado) en la base de un muro, para reforzarlo y evitar su caída (Cf. <http://bandosmexico.inah.gob.mx/todos/glosario/a.html>, consultado el 05 de junio de 2019).

¹⁹ Madrid de la Fuente y Montes (2019); Rodríguez y Magaña-Góngora (2018); Rodríguez Alcalá (2017). Para el caso venezolano, véase Gasparini et al. (2012). Como indican Rodríguez y Magaña-Góngora (2018), las imágenes de reconstrucción histórica virtual justifican su propuesta en la información disponible, y son susceptibles de ser revisadas y mejoradas a medida que surja más información sobre el caso de estudio.

²⁰ La reconstrucción fotorrealista en 3D de la capilla de El Pozito fue realizada por la arquitecta Sonia Alonzo Lookjan bajo encargo del autor, con la asesoría de los profesores Javier E. Suárez Acosta, Andrea Mara Henneberg de León y Alis Romero de Prieto, de la Facultad de Arquitectura y Diseño, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela. Para realizar dicha reconstrucción se siguió un proceso que comprendió las fases de modelado en tres dimensiones, composición de la escena

muy probablemente a un tipo de madera empleada en la fabricación de puertas y ventanas en la zona, y no a algún tipo de rejería tallada de madera, ya que estos elementos decorativos fueron muy escasos por no decir que inexistentes en las ventanas usadas en los edificios de la antigua provincia de Maracaibo.²¹ En el muro que correspondía a la fachada de los pies se hallaba una puerta de iguales características.

El interior del primer cuerpo o pabellón de la capilla estaría conformado por un espacio indiviso de una sola nave, con un altar ubicado en su parte anterior, fabricado de cal y piedra, de tamaño suficiente como para poder colocar sobre él un crucifijo con una talla de Jesucristo, un atril, cuatro candeleros y una pequeña escultura de San Antonio Abad, santo titular de la capilla. El obispo Martí no describe la presencia de sillas o bancos en la capilla para ser usados por los feligreses que asistieran a ella.²² Dadas sus dimensiones, la capilla hubiera podido acomodar durante la ejecución de un oficio religioso en su primer cuerpo un máximo de aproximadamente 40 personas de pie,²³ un 5,7% del total de aproximadamente 700 personas que según el obispo Martí habitaban en los alrededores de la capilla.

y renderizado, y postproducción. El modelado en tres dimensiones fue levantado a partir de la información existente sobre las dimensiones de la capilla. En la etapa de composición de la escena y renderizado, para reconstruir el volumen exterior se creó una escena que incluyó la vegetación y elementos de fondo, determinándose la ubicación de cámaras, tipo de iluminación, texturizado del modelo y disposición de objetos en el espacio. Un procedimiento similar se siguió para la composición de la escena y renderizado de la techumbre de la capilla, con base en la información disponible sobre los elementos compositivos de dicha techumbre y ventanas de la capilla. Finalizada la composición de la escena, con las comprobaciones previas, totales o de sector, se procedió al renderizado final para la obtención de las imágenes finales. En la fase de postproducción, las imágenes renderizadas fueron intervenidas para corregir parámetros tales como brillo, contraste, color y cualquier otro elemento menor que pudiera ser mejorado o modificado mediante el software editor de imágenes.

²¹ Suárez Acosta, Javier E., “Descripción de la capilla de El Pozito”, Laboratorio de Historia de la Arquitectura y el Urbanismo Regional, Facultad de Arquitectura y Diseño de La Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, arqjesa@hotmail.com. Comunicación personal de fecha 26 de junio de 2017.

²² Las constituciones sinodales del Obispado de Caracas especificaban que por un escaño de tres asientos que se concediere en primer tramo, se debía de dar a la iglesia una limosna de 20 pesos de plata, y si era en el segundo tramo 15, diez pesos en el tercer tramo y cinco pesos en el cuarto tramo (Gutiérrez de Arce, 1975: Libro 4, No. 110). El obispo Martí no incluye en los inventarios de las iglesias y capillas de la ciudad de Maracaibo y sus alrededores la presencia de sillas o escaños para ser utilizados por los feligreses (Martí, Mariano, *Documentos Relativos...*, Tomo IV - Inventarios: 80-99, 141-152, 157-160, 163-176, 204-206). Al parecer, los feligreses que asistían a oficios religiosos en dichas iglesias y capillas habrían permanecido de pie durante la realización de los mismos.

²³ Según los estándares actuales de arquitectura, se estima que en situación de espaciado “normal” un ambiente puede acomodar aproximadamente 3,4 personas por metro cuadrado (Fisher, 2009).



Figura 4. Reconstrucción hipotética del volumen exterior de la capilla del sitio de “El Pozito”, con base en descripción en: Martí, Mariano, *Visita Pastoral ...*, Inventarios, Tomo VIII, fol. 88²⁴

En cuanto a la techumbre de este primer cuerpo o pabellón de la edificación, que se encontraba cubierta de tejas, el obispo Martí describe la existencia de cuatro limas, varas redondas, un tirante doble labrado y cuatro llaves; esto hace inferir que se trataba de un techo de armadura.²⁵ En la ciudad de Maracaibo y sus alrededores la armadura más común en edificaciones modestas fue la de pares, piezas generalmente realizadas de varas de mangle. La armadura de la capilla debió estar conformada por las cuatro piezas que fungían de limas, debiendo haberse tratado de maderos de sección rectangular que salían desde las soleras en dirección diagonal de cada esquina del edificio,

²⁴ Reconstrucción fotorrealista en 3D realizada por la arquitecta Sonia Alonzo Lookjan bajo encargo del autor, con la asesoría de los profesores Javier E. Suárez Acosta, Andrea Mara Henneberg de León y Alis Romero de Prieto, Facultad de Arquitectura y Diseño, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.

²⁵ Para la época, se entendía por “armadura” el maderaje que cubría un edificio para recibir la teja (*Diccionario de Arquitectura Civil* de Benito Bails, 1802, cit. por Suárez Acosta, Javier E., comunicación citada, 2017).

encontrándose en el centro y generando un marco piramidal.²⁶ Este marco habría definido en cada uno de sus lados un faldón de forma triangular, sobre el que descansarían las varas redondas que fungían de pares. Descansando en algún punto de la solera, es de suponer que al centro de este pabellón se colocaría, como un único acento decorativo, un tirante doble labrado amarrado en el extremo de cada una de las dos piezas que lo componían con las cuatro llaves.²⁷ Sobre esta armazón de madera estaría colocado el encañado, y finalmente las tejas. Al momento de visitar el edificio, el obispo Martí refiere que la armadura estaba rendida, de lo cual se infiere que la madera había cedido y se había curvado la estructura de la techumbre.²⁸ Desafortunadamente, el obispo Martí no indica cuál era la altura de los muros de la capilla. En la Figura 5 se presenta una reconstrucción hipotética de esta techumbre del primer cuerpo o pabellón de la edificación, realizada con base en los detalles constructivos provistos en la descripción del obispo Martí.



Figura 5. Reconstrucción hipotética del interior y techumbre del primer cuerpo o pabellón de la capilla del sitio de “El Pozito”, con base en descripción en:

Martí, Mariano, *Visita Pastoral...*, Inventarios, Tomo VIII, fol. 88²⁹

²⁶ Suárez Acosta, Javier E., comunicación citada, 2017.

²⁷ *Ibidem*. Para la época, se entendía por “llave” a un cuerpo de madera que, a manera de clavo, se colocaba en el ojo de un tirante para fijarlo (*Diccionario de Arquitectura Civil* de Benito Bails, 1802, cit. por Suárez Acosta, Javier E., comunicación citada, 2017).

²⁸ Suárez Acosta, Javier E., comunicación citada, 2017.

²⁹ Reconstrucción fotorrealista en 3D realizada por la arquitecta Sonia Alonzo Lookjan bajo encargo del autor, con la asesoría de los profesores Javier E. Suárez Acosta, Andrea Mara

El segundo pabellón de la edificación se adosaba al primero que albergó la capilla por la fachada de los pies. Como hemos mencionado, se trataba de un recinto de planta rectangular que medía unos 2,7 metros de largo y 3,8 metros de ancho (el mismo ancho del primer pabellón), que serviría de pórtico a la capilla, y que determinaría la fachada de acceso al edificio. Este segundo pabellón frontal estaría techado con una armadura también de pares, similar a la de la capilla propiamente dicha, pero sin piezas que fungieran de limas, habiéndose tratado probablemente de un solo faldón inclinado desde la altura del alero del techo de la capilla hacia la fachada de acceso.³⁰ Según se infiere de la descripción del obispo Martí, las paredes laterales de este pórtico eran similares a las de la capilla propiamente dicha, es decir de bahareque. La fachada frontal del pórtico estaba cerrada con medias paredes de bahareque, y sobre éstas iba colocada una reja construida de tablas de madera, generando una suerte de celosía que habría ayudado a tamizar la luz y a dejar pasar la brisa.³¹ En el centro de esta fachada se encontraba una puerta de dos hojas, también de reja construida de tablas de madera.³²

Desde la perspectiva arquitectónica, esta solución de una capilla de planta cuadrada es bastante singular si se compara con los templos contemporáneos de la cuenca del Lago de Maracaibo,³³ las cuales fueron en su mayoría de planta basilical, es decir de forma rectangular en su planta, con un altar ubicado en uno de los extremos del eje más largo de la planta, que sería el tipo de planta más común en las iglesias del siglo XVIII en el territorio venezolano.³⁴ Al igual que el resto de las capillas u oratorios existentes en la sabana de Maracaibo, la

Henneberg de León y Alis Romero de Prieto, Facultad de Arquitectura y Diseño, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.

³⁰ Suárez Acosta, Javier E., comunicación citada, 2017.

³¹ *Ibidem*.

³² La descripción del obispo Martí indica que la pared que servía de entrada y fachada del pórtico de la capilla de El Pozito era “del medio abajo de bajareque y lo de arriba de tabla en forma de reja con puerta de dos hojas también a reja con cerradura, y ventanillas a los lados”. La información disponible no permitió establecer claramente si las “ventanillas a los lados” mencionadas en el texto de Mariano Martí habrían correspondido a las ventanillas de celosía existentes a ambos lados de la puerta de entrada al pórtico, en la mitad superior de la pared de bahareque, o si se habría tratado de elementos constructivos adicionales consistentes en ventanillas ubicadas en las paredes laterales del pórtico. Se optó aquí por no incluir en la reconstrucción de la capilla elementos constructivos no claramente deducibles a partir de las fuentes documentales. Por ello, se asumió que las “ventanillas a los lados” indicadas en la descripción de Mariano Martí habrían sido las mismas ventanillas de celosía existentes a ambos lados de la puerta de entrada al pórtico, y no se incluyeron ventanillas individuales en las paredes laterales del pórtico.

³³ Romero *et al.* (2005).

³⁴ Suárez Acosta, Javier E., comunicación citada, 2017.

capilla de El Pozito carecía de torre o campanario, por lo que la celebración en ella de una misa o de algún otro acto religioso no podía ser anunciada por medio del toque de campanas. Es de pensar que la noticia de la visita de algún sacerdote o de la celebración de algún acto religioso sería transmitida por vía oral entre los habitantes del lugar.

El obispo Martí indica que la capilla de El Pozito estaba provista de todos los objetos necesarios para la celebración de los oficios religiosos, incluyendo altar, confesionario y una pila de agua bendita.³⁵ El bautismo era considerado “la puerta de los demás sacramentos, por el cual entra el hombre en la Iglesia, haciéndose miembro del mismo cuerpo del Señor [Jesucristo]”,³⁶ y renaciendo a la vida espiritual. La existencia en la capilla de una pila de agua bendita pudo haber facilitado la administración de este sacramento por personas seculares en casos de necesidad por peligro de muerte del recién nacido. Por otro lado, la existencia de un confesionario habría permitido a los habitantes del lugar cumplir con los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía, en ocasiones en las cuales la capilla fuese visitada por un sacerdote. Para la Iglesia católica, el sacramento de la penitencia, incluyendo la confesión de los pecados ante un sacerdote, había sido instituido por Jesucristo para la salvación de los que hubieren pecado después del bautismo, siendo de obligación cumplir con dicho precepto al menos una vez al año, por la Cuaresma.³⁷ Como hemos visto, la imposibilidad de cumplir con este precepto anual era una de las principales razones aludidas a la hora de solicitar licencias para la construcción de oratorios o capillas ante las autoridades eclesiásticas. Por su parte, el sacramento de la eucaristía o comunión debía ser recibido también una vez al año, en tiempo de la Pascua Florida, por todos los fieles cristianos que deseaban salvarse.³⁸ La posibilidad de recibir regularmente estos sacramentos habría sido sin duda de alta significación para los habitantes del lugar, la mayoría de los cuales eran muy

³⁵ Martí, Mariano, *Visita Pastoral ...*, Inventarios, Tomo VIII: fol. 88.

³⁶ Gutiérrez de Arce, 1975: Libro 3, No. 5, 6.

³⁷ Gutiérrez de Arce, 1975: Libro 3, No. 55. En el ámbito espiritual, la finalidad del orden social de la monarquía española, considerado eterno e invariante y de origen divino, se dirigía hacia la salvación del alma, a evitar la condenación eterna y los terribles sufrimientos que se creía aguardaban después de la muerte a aquellos que no habían llevado una vida virtuosa según los lineamientos de la Iglesia; la difusión por parte de la Iglesia de una “pastoral del miedo” habría de resultar en una serie de prácticas, controladas naturalmente por aquella y que incluían la confesión, dirigidas a reducir a como diera lugar los sufrimientos en el Más Allá (Delumeau, 1983).

³⁸ Gutiérrez de Arce, 1975: Libro 3, No. 55, 97.

probablemente fieles creyentes en los principios y mandamientos de la Iglesia católica.³⁹

El interior de la capilla de El Pozito estaba profusamente decorado con imágenes de vírgenes y santos, seguramente bendecidas.⁴⁰ Según los lineamientos de la Iglesia católica, grandes frutos y utilidades se conseguían de la veneración y culto que se diera a las imágenes santas, al reverenciar en ellas las santas almas de los representados, quienes se consideraba que estaban reinando en la gloria junto a Jesucristo.⁴¹ Dadas sus dimensiones, estos cuadros habrían cubierto casi en su totalidad los muros laterales de la capilla.⁴² Para los habitantes del sitio de El Pozito estas imágenes propiciarían el contacto con lo sagrado y habrían desprendido un poder o fuerza sobrenatural que habría actuado sobre ellos para sostenerlos y fortalecerlos, además de haber colocado en sus conciencias obligaciones morales e imperativos éticos.⁴³

³⁹ Estudios anteriores han demostrado que a finales del siglo XVIII las prácticas sociales de los habitantes del lugar reflejaban un imaginario impregnado de los principios y las disposiciones de la Iglesia católica (Rincón, 2008, 2006, 2003). A modo de ilustración, era abrumadora la costumbre de bautizar a los recién nacidos con los nombres de la Virgen María y de San José, muy probablemente como consecuencia del deseo de los familiares de invocar para sus hijos la protección divina o sobrenatural de la sagrada familia. Así mismo, los habitantes del lugar parecían observar en buena medida los preceptos de la Iglesia católica que exigían abstinencia sexual durante la Cuaresma, mientras que sus prácticas al momento de morir reflejaban una visión teocéntrica medieval acerca de los castigos que esperaban a las almas de los pecadores en el Más Allá, y que resultaba en prácticas dirigidas a librarse del fuego del infierno, acortar el tránsito por el purgatorio y alcanzar la salvación eterna (Rincón, 2008, 2006).

⁴⁰ Contaba la capilla de El Pozito con una escultura de San Antonio Abad, santo titular de la capilla, y nueve cuadros de imágenes religiosas, a saber, una pintura de San José, una de Santo Tomás, una de San Francisco Javier y una de San Juan Bautista, y cinco pinturas de la Virgen María en diferentes advocaciones (Nuestra Señora del Carmen, Nuestra Señora de Guadalupe, Nuestra Señora de Belén, Nuestra Señora de la Soledad y Nuestra Señora de la Candelaria) (Martí, Mariano, *Visita Pastoral...*, Inventarios, Tomo VIII: fol. 88). Las constituciones sinodales del Obispado de Caracas establecían que siempre que se quisieren colocar imágenes de Cristo, de la Virgen María o de algún Santo en los altares de las iglesias, estas imágenes debían ser bendecidas por el obispo o por un sacerdote facultado para ello (Gutiérrez de Arce, 1975: Libro 3, No. 158).

⁴¹ Gutiérrez de Arce, 1975: Libro 3, No. 158.

⁴² El obispo Martí proporciona una sola medida como dimensión de cada pintura, sin especificar si se trata de la altura o del ancho de la pintura. Si se asume que las pinturas eran cuadradas y se adicionan las dimensiones de las nueve pinturas, colocadas una al lado de la otra en línea horizontal, resultaría un total de aproximadamente 9 varas. Por otro lado, si se asume que las medidas indicadas por el obispo Martí correspondían a la altura de cada pintura, y que la anchura de éstas era un 75% de su altura, resultaría un total de aproximadamente 7 varas al adicionar las dimensiones de las nueve pinturas colocadas una al lado de la otra en línea horizontal. Dado que los dos muros laterales de la capilla medían de ancho un total de 9 varas, estos nueve cuadros con pinturas de imágenes religiosas habrían cubierto los dos muros laterales de la capilla casi en su totalidad.

⁴³ O'Dea, 1978. Sin pretender abordar o analizar aquí detalladamente el fenómeno de la experiencia religiosa, asumiremos que se trata de “una respuesta total del ser total a lo que es atendido

La capilla contaba también con todo lo necesario para la realización en ella de la misa, incluyendo los objetos litúrgicos necesarios para dicha celebración como un cáliz de plata, vinajeras, cucharilla y platillo de plata, campanilla de bronce y misal; objetos ceremoniales como un altar, frontal, paños de altar, atril y candeleros; así como vestimentas sacerdotales.⁴⁴ El hecho de que se realizaran misas en la capilla indica que se trataba de un lugar bendito.⁴⁵ Para los habitantes de El Pozito de mediados del siglo XVIII, el santo sacrificio de la misa realizado en la capilla habría sido “el único sacrificio de la Ley de Gracia... aquel en el que dejó Cristo, Nuestro Señor, cifrados todos los bienes... siendo Hostia, viva, infinita, perfecta, y de inmenso valor, el mismo hijo de Dios, que ofrecemos en ella, para conseguir gracia, y perdón de nuestras culpas, y alivio de nuestras tribulaciones y trabajos”.⁴⁶ El sacerdote ofreciente de este sacrificio habría sido considerado como “el mismo Cristo, que se ofrece al Eterno Padre, como se ofreció en la Cruz, con el mismo valor, y eficacia, uno, que otro, siendo el sacerdote ministro inferior, que le representa”.⁴⁷ Según lo establecían las regulaciones eclesiásticas, se habría podido realizar en esta capilla una misa diaria, mientras que no fuere en los días más solemnes del calendario católico.⁴⁸

Durante las liturgias celebradas en la capilla de El Pozito, el paisaje religioso al interior de la edificación habría involucrado materialmente diversos sentidos de los feligreses. Mientras que las imágenes de vírgenes y santos implicarían al sentido de la vista, los cánticos que pudieron haberse entonado durante la liturgia y las palabras del sacerdote, pronunciadas en latín, implicarían el sentido del oído, y el olor a incienso implicaría al sentido del olfato.⁴⁹ Estas experiencias materiales, sensoriales y corporales habrían jugado un papel esencial en la

como realidad última”... “en la experiencia religiosa no reaccionamos hacia un fenómeno singular o finito, material o de otro aspecto, sino a lo que reconocemos inalcanzable, y condicionando todo lo que constituye nuestro mundo de experiencia”; la experiencia religiosa sería, así, “la experiencias más intensa de la cual es capaz el hombre”, implicando “un imperativo, un compromiso que impele al hombre a actuar” (Joachim Wach, cit. por O’Dea, 1978, pp. 52-53).

⁴⁴ Martí, Mariano. *Visita Pastoral ...*, Inventarios, Tomo VIII: fol. 237.

⁴⁵ Gutiérrez de Arce, 1975: Libro 3, No. 247.

⁴⁶ *Ibidem*, No. 238.

⁴⁷ *Ibidem*, No. 239.

⁴⁸ Como hemos indicado, según lo establecían las constituciones sinodales del obispado de Caracas, no era permitido celebrar misas en capillas u oratorios en los días de Pascua de Natividad, Epifanía, Resurrección, Pentecostés, Anunciación, Asunción de la Virgen María, fiesta de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo y en el de todos los Santos, así como en otras fiestas de las más solemnes (Gutiérrez de Arce, 1975: Libro 3, No. 249).

⁴⁹ Aunque el obispo Martí no menciona la presencia de incensarios en el inventario de objetos de la capilla de El Pozito, es muy probable que se haya utilizado incienso durante la celebración de misas en dicha capilla, al haber sido ésta la práctica común como se infiere por la frecuente

conformación del sistema de disposiciones y categorizaciones de los pobladores del lugar y en la conformación de sus identidades, memorias e historias, en el marco de unas relaciones sociales cargadas de significado, íntimas y seguras. El escenario material de la capilla en el que se realizaban estas misas no sería simplemente un complemento o un añadido de estas relaciones sociales, sino que sería parte constitutiva de ellas. Aunque carecía de sagrario, y por lo tanto no habría contenido permanentemente a Jesús Sacramentado o Divina Majestad,⁵⁰ máxima fuente de poder sobrenatural para los creyentes en los principios de la Iglesia católica, la capilla de El Pozito se habría impregnado de lo sagrado cuando se celebrase en ella la santa misa y durante la exposición en dichas ocasiones de la hostia consagrada, potenciándose en dichos momentos la presencia de lo sobrenatural en la matriz del paisaje local, así como la asignación de sentido a dicho paisaje.

A través de su materialidad, la capilla de El Pozito habría habilitado y contribuido a constituir relaciones sociales, prácticas y significados, creando habitantes con identidades definidas en parte por la dimensión religiosa del paisaje. A modo de ilustración, la presencia en la capilla de numerosas pinturas de la Virgen María en diferentes advocaciones pudo haber sido consecuencia y a la vez fortalecer una vocación mariana en los habitantes del lugar, que pudo haber tenido a su vez una influencia significativa en la conformación de los paradigmas de conducta social entre estos pobladores, por ejemplo, apuntalando las virtudes deseadas de pureza y castidad en las mujeres y la virginidad de las doncellas antes del matrimonio.⁵¹ La capilla sería también

presencia de incensarios en las iglesias de la región (Martí, Mariano, *Documentos Relativos...*, Tomo IV - Inventarios: 93, 108, 146, 157, 179, 199).

⁵⁰ Las constituciones sinodales del Obispado de Caracas, al cual pertenecía la Vicaría de Maracaibo y por ende la capilla de El Pozito, establecían que en ninguna iglesia, que no fuese parroquia, había de estar continuamente, ni guardarse, el Santísimo Sacramento (hostia consagrada), si no fuere en las que tuvieren privilegio apostólico, con licencia de los obispos. Así mismo, establecían dichas constituciones sinodales que en ninguna capilla, ermita, u oratorio público o privado se colocara o expusiera el Santísimo Sacramento, ni con pretexto de fiesta, pena de excomunión mayor (Gutiérrez de Arce, 1975: Libro 3, No. 112).

⁵¹ A finales del siglo XVIII eran relativamente bajas las tasas de ilegitimidad en el lugar, en particular para el grupo mayoritario de “Gente Blanca”, lo cual indica que el matrimonio era una institución firmemente arraigada, y que el adulterio y las uniones consensuales eran al parecer poco frecuentes (Rincón, 2006). La posición central del honor como elemento estructurante de la jerarquía social y como garante del patrimonio simbólico de la “Gente Blanca” exigiría que las mujeres solteras pertenecientes a este grupo étnico mostraran un comportamiento recatado, cuidando su virginidad hasta el matrimonio; cuando existía una palabra de casamiento la pérdida de la virginidad antes del matrimonio era aparentemente tolerada y no implicaba un gran deshonor sólo si se concretaba posteriormente el matrimonio acordado (Rincón, 2006).

seguramente un lugar de encuentro para los habitantes del lugar, fomentando las relaciones sociales, el intercambio de noticias con parientes, amigos o conocidos, la identificación de potenciales cónyuges, etc., proveyendo así un foco conceptual lleno de significado, alrededor del cual pudo irse construyendo y fortaleciendo la identidad de los pobladores del lugar como habitantes de la “Cañada de Allá Dentro”.

La importancia del elemento religioso en la atribución de significado al paisaje local se acrecentaría sin duda a partir de la creación en el lugar de una parroquia eclesiástica el 27 de septiembre del año 1784, denominada en sus inicios como curato del partido de Allá Dentro y posteriormente como parroquia Inmaculada Concepción de La Cañada (Rincón, 2007). La capilla de El Pozito serviría de templo parroquial para el nuevo curato en los años 1785-1788. En consecuencia, la materialidad de la capilla tendría seguramente un impacto aún mayor en la creación de los espacios de la parroquia y del paisaje local como lugares socialmente producidos, habitados y significados. Al ser un templo parroquial se podrían cumplir más fácilmente en la capilla los mandamientos de la Iglesia católica, que exigían oír misa entera todos los domingos y fiestas de guardar, ocasiones éstas que habrían constituido una de las principales manifestaciones materiales del comportamiento religioso en la nueva parroquia. Así mismo, se podrían realizar procesiones, durante las cuales se realizarían rezos y cánticos; estas procesiones habrían salido de la capilla y habrían recorrido los alrededores de la misma. Al participar en estas procesiones, los feligreses implicarían su sentido de la vista, el cual abarcaría ahora un paisaje más extenso que contendría otros espacios naturales o construidos, e implicarían también sus sentidos del oído y del olfato, experiencias sensoriales y corporales que contribuirían a hacer del paisaje ampliado de la parroquia un espacio subjetivo, socialmente producido y articulado dialécticamente con prácticas y relaciones sociales. Los habitantes del lugar podrían recibir también regularmente en la capilla los sacramentos del bautismo, eucaristía, penitencia, y matrimonio, y celebrar los ritos a ellos asociados, todo lo cual acrecentaría la importancia del elemento religioso en el paisaje local. Por otro lado, el calendario litúrgico influenciaría también la concepción y experiencia del tiempo por parte de los habitantes del lugar en las diferentes escalas del tiempo del calendario anual, de la semana, y de las horas del día.⁵²

⁵² Sobre la influencia del calendario litúrgico en la concepción del tiempo, véase Solórzano (1998). La superposición del año litúrgico con el año civil se reflejaría en el establecimiento por

Un elemento fundamental del paisaje religioso, posibilitado a partir de la creación de la parroquia eclesiástica, sería la celebración en la capilla de El Pozito de los ritos asociados con la muerte, así como también la monumentalización y la memorización de los difuntos asociadas con dichos ritos. Al crearse la parroquia eclesiástica en el año 1784, los habitantes del lugar tendrían la posibilidad de implementar más fácilmente para sí mismos y para sus familiares difuntos las medidas establecidas por la Iglesia católica para lograr la salvación eterna, que implicaban cuidados tanto del alma como del cuerpo. Específicamente, en relación con el cuidado del cuerpo, podrían disponer que fuesen enterrados en la capilla sus cuerpos o los cuerpos de los familiares difuntos, buscando que, al estar en contacto con la santidad, mejoraran las probabilidades de que las almas de aquéllos fuesen acogidas por Dios, que les fuesen perdonadas sus faltas, y que pudiesen entrar a gozar de la vida eterna (Rincón, 2008).

En este sentido, estudios anteriores han mostrado cómo a fines del siglo XVIII la gran mayoría de los feligreses de la parroquia o curato del partido de Allá Dentro escogían una sepultura dentro del recinto de su iglesia parroquial (Rincón, 2008). Específicamente, en los años 1785-1788, cuando la capilla de El Pozito sirvió de templo parroquial, la totalidad de los 21 entierros realizados en la parroquia fueron en el interior de la capilla.⁵³ Ello indicaría una clara intención por parte de los habitantes de la parroquia de mantener los restos mortales de los difuntos formando parte del paisaje de los vivos, y de mantener, materialmente, los lazos entre los difuntos y sus descendientes y familiares más allá de la muerte. Al decidir sepultar sus difuntos en la capilla de El Pozito los habitantes del partido de la Cañada de Allá Dentro cargaban de significado el espacio construido de la capilla; la muerte y los difuntos habrían contribuido en el otorgamiento de sentido al paisaje local, y serían al

parte de la Iglesia católica de una serie de fiestas de guardar a lo largo del año civil, días de fiesta sacros que debían ser dedicados exclusivamente al culto y al pensamiento en Dios, con asistencia obligatoria a misa y apartándose de obras serviles. Estas fiestas de guardar incluían una trentena de fiestas estables, comenzando el primero de enero con la Circuncisión del Señor y terminando el 31 de diciembre con la fiesta de San Silvestre Papa, así como fiestas móviles que incluían, por ejemplo, todos los domingos del año, la Semana Santa, la pascua de Resurrección y en cada iglesia el titular y patrón de la misma (Gutiérrez de Arce, 1975: Libro 4, No. 203, 204). Al tratarse de un partido rural, la amplia extensión del curato de La Inmaculada Concepción de La Cañada haría difícil a muchos de sus habitantes el poder asistir a los oficios religiosos celebrados en la capilla de El Pozito en los años 1785-1788. Sin embargo, la existencia de estos días de fiesta sacros y la participación en ellos de quienes sí podían hacerlo contribuirían sin duda a otorgar un significado particular a los correspondientes días del calendario civil.

⁵³ APIC. Libro primigenio de defunciones, 1785 a 1822, fol. 1-4v.

mismo tiempo materialmente semantizados con los significados asociados a la vida cotidiana.⁵⁴ Al participar en los servicios religiosos que se celebraban en la capilla en los años 1785-1788, los habitantes del partido de la Cañada de Allá Dentro estarían en contacto cercano con los restos de sus familiares difuntos, quienes de esta forma continuarían existiendo en su memoria, y también materialmente.⁵⁵ Así, la capilla sería también un conector espacio-temporal que habría actuado materialmente como “disparador de memorias” (Acuto, 2013, p. 41) para aquellos que la visitaban, o que circulaban por el lugar. El entierro en la capilla de El Pozito habría otorgado profundidad temporal a los difuntos, fundiendo sus historias personales con la historia a más largo plazo del grupo y contribuyendo a construir una memoria colectiva.

A modo de conclusión

Se realizó una aproximación a la cultura material en el partido rural La Cañada de Allá Dentro en la antigua provincia de Maracaibo durante el siglo XVIII a la escala del paisaje religioso. La religión católica y sus expresiones materiales habrían jugado un papel primordial en hacer del paisaje local un espacio percibido, sentido y conocido, que habría contribuido a definir la manera de ser y de estar en el mundo de quienes habitaban en el lugar.

Diferentes capillas y oratorios situados a lo largo del área ribereña lacustre entre la ciudad de Maracaibo y el partido de la Cañada de Allá Dentro habrían sido una parte integral de la escena rural; se trataría de lugares que marcarían e incorporarían material y visiblemente la presencia de lo sobrenatural en la matriz del paisaje. Estas edificaciones habrían sido una suerte de islas de significado, que pudieron ser un elemento importante de atracción para el asentamiento de colonos en los territorios a ellas aledaños y para la atribución de sentido al paisaje por parte de dichos colonos, actuando sobre ellos para sostenerlos y fortalecerlos, y contribuyendo a otorgar sentido a sus vidas.

A través de su materialidad, la capilla de El Pozito, construida en el partido de La Cañada de Allá Dentro entre los años 1744 y 1763, habría habilitado y contribuido a constituir relaciones sociales, prácticas y significados, creando

⁵⁴ En relación al papel de las prácticas mortuorias en la construcción de historias, narrativas y memorias presentes en los paisajes, véase Acuto (2013), Forbes (2007), Jordan (2003).

⁵⁵ Es poco probable que se colocasen lápidas distintivas identificando el lugar de la sepultura, que hubieran podido contribuir con la memorización y la monumentalización de los difuntos sepultados dentro del recinto de la capilla, debido a que en un 81% de los casos los entierros fueron de limosna (APIC. Libro primigenio de defunciones, 1785 a 1822).

habitantes con identidades definidas en parte por la dimensión religiosa del paisaje. Como parte de la investigación realizada se propuso una hipótesis reconstructiva virtual de esta capilla, que recreó sus características morfológico-arquitectónicas con base en descripciones documentales y la tipología conocida para las edificaciones religiosas de la región. Las experiencias corporales y sensoriales asociadas a la materialidad de esta capilla y de los ritos religiosos en ella realizados habrían jugado un papel esencial en la conformación del sistema de disposiciones y categorizaciones de los pobladores del partido de la Cañada de Allá Dentro, y en la conformación de sus identidades, memorias e historias. La agencia material de la capilla de El Pozito y de los ritos en ella realizados se habría acrecentado en los primeros años de existencia de la parroquia eclesiástica, cuando dicha capilla sirvió de templo parroquial. Como parte de la cultura material, el paisaje religioso en el partido de Allá Dentro tendría inserto en él y comunicaría significados y narrativas, memorias y formas de clasificar y categorizar el mundo, estructuraría la vida de los habitantes del lugar y contribuiría a crear los escenarios para las percepciones y las interacciones rutinizadas de la vida cotidiana.

Referencias

Fuentes primarias manuscritas

Archivo Histórico del Arzobispado de Caracas (AHAC), Caracas, Venezuela. Sección Oratorios, Carpetas 1O, 3O, 4O. Documentos referentes a la concesión de licencias para la fabricación de oratorios en las áreas rurales vecinas a la ciudad de Maracaibo en los años 1714-1764.

Archivo parroquial de La Inmaculada Concepción (APIC), Concepción, estado Zulia, Venezuela. Libro primigenio de defunciones, 1785 a 1822.

Fuentes primarias impresas

Diccionario de Autoridades (Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...] Compuesto por la Real Academia Española) 1726-1739.
<https://webfzl.rae.es/DA.html>

Gutiérrez de Arce, Manuel

(1975) *Apéndices a El Sínodo Diocesano de Santiago de León de Caracas de 1687*, Tomo II, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, No. 125, Academia Nacional de la Historia, Caracas, 337 pp.

Martí, Mariano

(1989) *Documentos Relativos a su Visita Pastoral de la Diócesis de Caracas (1771-1784)*, Tomo IV (Inventarios), Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, No. 98, Academia Nacional de la Historia, Caracas, 359 pp.

(1989) *Documentos Relativos a su Visita Pastoral de la Diócesis de Caracas (1771-1784)*, Tomo VI (Compendio), Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, No. 100, Academia Nacional de la Historia, Caracas, 447 pp.

Visita Pastoral de la Diócesis de Caracas (1771-1784), Inventarios, Tomo VIII, Reproducción fotostática del manuscrito de la visita pastoral de Mariano Martí a Diócesis de Caracas, Archivo de la Fundación Boulton, Caracas.

Bibliohemerografía

Acuto, Félix A.

(2013) ¿Demasiados paisajes?: Múltiples teorías o múltiples subjetividades en la arqueología del paisaje. *Anuario de Arqueología, Rosario*, 5, pp. 31-50. Recuperado de <http://desarrollo.rephip.unr.edu.ar/handle/2133/5054>

Acuto, Félix A.

(2007) Fragmentación vs. integración comunal: Repensando el Período tardío del Noroeste Argentino. *Estudios Atacameños: arqueología y antropología urandinas*, (34), pp. 71-95. Recuperado de https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S0718-10432007000200005&script=sci_arttext

Acuto, Félix A., & Gifford, Chad

(2007) Lugar, arquitectura y narrativas de poder: relaciones sociales y experiencia en los centros Inkas del valle Calchaquí Norte. *Arqueología Suramericana*, 3(29), 135-161. Recuperado de http://worldarch.org/wp-content/uploads/2008/05/RAS_3.2_2007.pdf

Amodio, Emanuele

(2019) El pan nuestro de cada día. Comercio de harina de trigo y consumo de pan en Caracas durante el siglo XVIII. *Nuestro Sur*, 10(15), 83-110. Recuperado de <http://cnh.gob.ve/images/NuestroSur15.pdf>

(2018) Los reyes desnudos. Percepción y representaciones españolas de las formas políticas indígenas de tierra firme, en *Antropología Americana*, 3(6), 57-78. <https://www.revistasipgh.org/index.php/anam/article/view/130>

Benzecry, Claudio E., & Domínguez Rubio, Fernando

(2018) *The cultural life of objects*. UC San Diego Previously Published Works. Recuperado de <https://escholarship.org/uc/item/3px8m88x>

Bermúdez B., Nilda

(2005) Condiciones de vida de una ciudad-puerto del occidente de Venezuela (1830-1860). *Revista Líder*, 14(10), 43-59. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?Codigo=2054176>

(2001) *Vivir en Maracaibo en el siglo XIX*, Colección V Centenario del Lago de Maracaibo, Acervo Histórico del Estado Zulia, Maracaibo, 245 pp.

Delumeau, Jean

(1983) *Le Péché et la Peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Fayard, Paris, 741 pp.

Diccionario de Historia de Venezuela

(1989), Tomo III, Fundación Polar, Caracas, 1102 pp.

Fisher, Kevin D.

(2009), Placing social interactions: An integrative approach to analyzing past built environments. *Journal of Anthropological Archaeology*, 28, 439-457.

Forbes, Hamish

(2007) *Meaning and Identity in a Greek Landscape. An Archaeological Ethnography*, Cambridge University Press, New York, 438 pp.

Gasparini, Graziano, Redondo, Ernest, & Dávila, Mariolly

(2012) Recuperación y divulgación mediante técnicas digitales del patrimonio cultural venezolano desaparecido. Reconstrucción virtual del templo de San Jacinto, Caracas. Un caso de estudio. *EGA Expresión Gráfica Arquitectónica*, [S.l.], 20, 214-225. <https://polipapers.upv.es/index.php/EGA/article/view/1443/1454>.

Harvey, Karen (Ed.)

(2009) *Introduction: practical matters. History and Material Culture*, Routledge, New York, 210 pp.

Henneberg de León, A.

(2016) Ensayos a mezclas de barro estabilizadas para el relleno y empañetado de paredes de Bahareque. *Ingeniería, Investigación y Tecnología*, 17(1), 143-154.

Henneberg de León, A.

(2012) Aproximación a un estudio sobre las lesiones del bahareque en el estado Zulia, Venezuela. Algunas recomendaciones para su intervención. *Informes de la Construcción*, (64)525, 63-74. <https://doi.org/10.3989/ic.08.049>

Henneberg de León, Andrea Mara

(2007) Invariantes y variantes del bahareque en el estado Zulia. *Revista Técnica de Ingeniería*, 30(3), 284-294. http://www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S0254-07702007000300010&script=sci_arttext

(2005) La técnica constructiva del bahareque en el estado Zulia. *Estudio comparativo, Trabajo Especial de Grado, Especialización en Construcción de Obras Civiles*, Universidad del Zulia, Maracaibo, 107 pp. https://www.researchgate.net/publication/317722058_LA_TECNICA_CONSTRUCTIVA_DEL_BAHAREQUE_EN_EL_ESTADO_ZULIA_ESTUDIO_COMPARATIVO

Hermo, Darío O., Miotti, Laura L., & Marques, Marcéla

(2018). Abordajes actuales para el estudio de los paisajes arqueológicos: prácticas, cultura material y lugares. *Revista del Museo de La Plata*, 3(1), 17-26. <https://publicaciones.fcnym.unlp.edu.ar/rmlp/article/view/2297>

Hoffman Ransford, Elizabeth

(2010) Sacred Spaces, Public Places: The Intersection of Religion and Space in Three Chicago Communities, 1869-1932. Tesis de doctorado, Loyola University, Chicago, 344 pp. Recuperado de https://ecommons.luc.edu/luc_diss/77/

Ingold, Tim

(1993) The Temporality of the Landscape. *World Archaeology*, 25(2), 152-174. Recuperado de http://www.rose.uzh.ch/doktorat/romanistik/programainteruniversitario/wp-content/uploads/sites/5/2014/09/Ingold_The-Temporality-of-the-Landscape.pdf

Jordan, Peter

(2003) *Material Culture and Sacred Landscape. The Anthropology of the Siberian Khanty*. Altamira Press, Walnut Creek, 320 pp.

Kergaravat, Marisa

(2013) Los espacios de reunión en el paisaje social tardío del valle Calchaquí Norte. *Anuario de Arqueología*, 5, 269-285. <http://m.rephip.unr.edu.ar/handle/2133/5071>

Leal Curiel, Carole

(1990) *El discurso de la fidelidad. Construcción social del espacio como símbolo de poder regio (Venezuela, siglo XVIII)*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, No. 208, Academia Nacional de la Historia, Caracas, 319 pp.

Madrid de la Fuente, Carmen & Montes Tubío, Francisco

(2010) Reconstrucción fotorrealista tridimensional del castillo de Aguilar de la Frontera (Córdoba). *Virtual Archaeology Review*, 1(1), 129-133.

<https://doi.org/10.4995/var.2010.5133>

Medina Manrique, Ana Laura

(2017) De adoratorios prehispánicos a capillas familiares otomíes. *Eviterna, Revista de Humanidades, arte y cultura*, 2, 140-149.

<https://doi.org/10.24310/Eviternare.v0i2.8131>

Navarrete, Rodrigo

(2019) Torrentes domesticados. La arqueología del agua en la Caracas colonial. *Nuestro Sur*, 10(15), 37-58. Recuperado de

<http://cnh.gob.ve/images/NuestroSur15.pdf>

O'Dea, Thomas F.

(1978) *Sociología de la religión. Serie: Temas fundamentales de la sociología moderna*. Editorial Trillas, Ciudad de México, 167 pp.

Overholtzer, Lisa & Robin, Cynthia

(2015) The Materiality of Everyday Life. *Archaeological papers of the American Anthropological Association*, 26, 1-9.

<https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/toc/15518248/26/1>

Parente, Diego

(2016) Los artefactos en cuanto posibilitadores de acción. Problemas en torno a la noción de agencia material en el debate contemporáneo. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 16 (33), 139-168

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=41449298007>

Pirela Torres, Alexis

(2007) *Casas de Maracaibo 1674- 1930*. Universidad del Zulia. Facultad de Arquitectura y Diseño, Maracaibo, 235 pp.

Rincón Rubio, Luis

(2021) Los objetos domésticos en la parroquia rural Inmaculada Concepción de La Cañada, Provincia de Maracaibo, Venezuela (1804-1860). *Revista de Historia de América*, (160), pp. 73-109. <https://doi.org/10.35424/rha.160.2021.638>

(2019a) El paisaje del parentesco en la parroquia Inmaculada Concepción de La Cañada (provincia de Maracaibo) a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX. *Diálogos. Revista Electrónica de Historia*, 20(1), 94-129.

<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/34266>

(2019b) Cultura material y vivienda doméstica en una parroquia rural de la Provincia de Maracaibo en la primera mitad del siglo XIX: La Inmaculada Concepción de La Cañada. *Procesos Históricos. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, 26(13), 2-55. <http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/procesoshistoricos/article/view/9811>

(2008) Muerte: salvación del alma e inmortalidad del honor en una parroquia rural de la Provincia de Maracaibo (1784-1834). *Procesos Históricos. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, 14, 91-108.

<https://www.redalyc.org/pdf/200/20071405.pdf>

(2007) Orígenes y consolidación de una parroquia rural en la provincia de Maracaibo: La Inmaculada Concepción de La Cañada, 1688-1834. *Procesos Históricos. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, 6(12), pp. 2-55.

<http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/procesoshistoricos/article/view/9567>

(2006) Matrimonio, Honor, Clase y Color en la provincia de Maracaibo (1784-1834), *Boletín Antropológico*, 24(68), 355-380.

(2003) *La Inmaculada Concepción de La Cañada, Orígenes, Estructura Familiar y Prácticas Sociales (1688-1838)*. Tipografía Mundo, Maracaibo, 533 pp.

Rivière, Claude

(1997) *Socio-anthropologie des religions*. Collection Cursus, série Sociologie. Armand Colin/Masson, Paris, 190 pp.

Robb, John

(2007) *The Early Mediterranean Village*, Cambridge University Press, New York, 382 pp.

Rodríguez Alcalá, Antonio

(2017) Modelado tipológico paramétrico para la reconstrucción histórica virtual caso de estudio: Mérida, Yucatán. *El patrimonio cultural y las tecnologías Digitales. Experiencias recientes desde México*, pp. 286-296. Editado por Diego Jiménez-Badillo y Manuel Gándara Vázquez. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. https://www.academia.edu/32254055/El_patrimonio_cultural_y_las_tecnologias_digitales_Experiencias_recientes_desde_M%C3%A9xico

Rodríguez Alcalá, Antonio, & Magaña-Góngora, Julio Misael

(2018) Permanencias, modificaciones, conversión y desaparición del templo de Jesús María-Gran Logia La Oriental Peninsular, siglos XVII-XX: estudio para la reconstrucción virtual del patrimonio edificado de Yucatán, México. *Intervención* (México), 9(17), 65-79. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-249X2018000100065#B34

Romero, Alis, Quijano, Elisa; Rodríguez, Laura; Petit, Nereida; & Suárez, Javier

(2005) Los tipos religiosos del siglo XVIII en la cuenca del Lago de Maracaibo. *Revista Portafolio*, 11-12, pp. s/n.
<http://200.74.222.178/index.php/portafolio/article/view/12818>

Scocchera, Vanina Estela

(2019). Objetos de devoción y culto: prácticas piadosas, intercambios y distinción entre agentes laicos y religiosos en las diócesis de Buenos Aires y Córdoba (mediados siglo XVIII- primer cuarto siglo XIX). Tesis doctoral. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 476 pp.
<https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/80592>

Solórzano, Katty

(1998) *Se hizo seña. Medida y percepción del tiempo en el siglo XVIII caraqueño*, Editorial Planeta Venezolana, S. A., Caracas, 254 pp.

Tiley, Christopher

(1994) *A phenomenology of landscape. Places, paths and monuments*, Berg Publishers, Oxford, UK/Providence, USA, 221 pp.



David Mark. Fuente: <https://pixabay.com/es>



Reseñas

Rivas Rivas, Ana María, Consuelo Álvarez Plaza (eds.)
Etnografía de los mercados reproductivos: actores, instituciones y
***legislaciones*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2020, 430 pp.**
ISBN 9788413555171 (papel)
ISBN: 9788413555188 (en línea)

A través de una presentación, ocho capítulos, conclusiones y epílogo, este libro reúne los principales resultados del proyecto de investigación *Familias, centros de reproducción asistida y donantes* de la Universidad Complutense de Madrid. Bajo el liderazgo de Ana María Rivas Rivas, Consuelo Álvarez Plaza y María Isabel Jociles Rubio, este grupo de investigación ha producido, a lo largo de más de dos décadas, el más importante cuerpo de conocimiento publicado en lengua castellana sobre reproducción humana médicamente asistida, desde una mirada socioantropológica.

Esta obra colectiva aborda la totalidad de facetas y aristas contenidas en el complejo prisma de las instituciones dedicadas a la reproducción humana en España, la Unión Europea, Ucrania y Estados Unidos. Esto a través de las voces de las donantes de óvulos y los donantes de semen, las gestantes por sustitución, los padres, las madres y las familias de intención, las agencias intermediarias, los *brokers* y el empresariado emergente.

Este libro aporta estudios etnográficos, de primera mano, imprescindibles en el contexto del debate legislativo sobre la asistencia médica a la procreación humana en Europa, pero sobre todo en España, donde esta actividad ha devenido en uno de los mercados de mayor crecimiento económico.

En primer lugar, la introducción redactada por las editoras, reseña de manera clara y concisa el propósito de la obra, su contexto académico, la metodología general del proyecto y el capitulado. Los dos primeros capítulos (Jociles y Rivas/Jociles) están dedicados a las actoras que hacen posible el mercado floreciente de la *ovodonación* en España: las donantes de óvulos.

Jociles encuentra que las motivaciones de las *ovodonantes* no son fijas ni uniformes sino “múltiples, variables, que pueden cambiar durante el proceso

de donación y que se expresan situacionalmente, dado que en función de las circunstancias (quiénes son los interlocutores, qué es lo que está en juego, cuál es el momento del proceso de donación) se manifiestan unas y se obliteran otras” (Rivas y Álvarez, 2020, p. 15). La autora observa que los motores que impulsan a mujeres jóvenes y sanas a medicarse con la finalidad de obtener óvulos viables (principalmente para otros y otras) reflejan la ideología del altruismo en el discurso y en los sentimientos. No obstante que, como reza el título del capítulo primero, retoma la expresión de una *ovodonante*: “supongo que, si hubiera tenido pasta, no lo habría hecho...”. En suma, la contradicción entre la razón práctica y las retóricas de la donación, entre la ayuda y el trabajo, permea la participación de las donantes de óvulos en el ámbito de la reproducción asistida.

Vale la pena contrastar los discursos alrededor de los óvulos a los “valores trascendentes” de la maternidad, frente al carácter mercantil del “oro blanco de los circuitos reproductivos”: el semen. Álvarez Plaza y Pichardo Galán discuten, en el capítulo 3, los circuitos transfronterizos del semen, los bancos en Dinamarca, pero, sobre todo, la transformación de la sustancia espermática en mercancía preciada. Describen etnográficamente cómo los bancos de semen y las clínicas captan una sustancia abundantísima en la naturaleza y con ella fabrican un bien escaso y único, al agregar valor de cambio mediante estrategias de mercado tales como la categorización (donante exclusivo, donante exclusivo mundial y semen premium) y la explotación del potencial patrimonio genético real o imaginario del donante (características fenotípicas, étnicas, personalidad, habilidades, hábitos, cualidades morales y coeficiente intelectual).

De esta manera, convertidas en bio-objetos, “las células germinales junto con fluidos, órganos y tejidos, se incorporan a las bioeconomías que no son fácilmente accesibles para todos los sectores de la población, lo que los convierte en una mercancía elitista” (Álvarez y Pichardo, 2020, p 147).

Más allá de su valor etnográfico e interpretativo, estos tres primeros capítulos dan cuenta de la asimetría insalvable entre las células germinales masculinas y femeninas y muestran cómo tal asimetría se traduce en su rentabilidad y cobertura de mercado.

Por otra parte, estos estudios muestran cómo la genetización del parentesco refuerza la tendencia a la *genomanía* u “obsesión por compartir la carga genética con los niños y las niñas de quienes se asume su crianza” (Pichardo *et al.*, 2015, citado en Rivas y Álvarez eds., 2020, p. 142).

La participación genética de terceros en la procreación de los hijos e hijas conduce a preguntas como las siguientes: ¿Existe el derecho a conocer los orígenes genéticos? ¿Genera un desconcierto genealógico no tener esa información? En numerosos países esta cuestión ha llevado a los gobiernos de Suecia, Austria, Suiza, Noruega, Holanda, Nueva Zelanda, Reino Unido, Finlandia y varios estados australianos a levantar el anonimato y reivindicar el conocimiento de los orígenes. En otros países, como Bélgica, Islandia, Dinamarca y Estados Unidos existe la denominada “doble vía”: tanto donantes como usuarias/os de TRAH-D pueden optar por la donación anónima o no anónima (Álvarez y Pichardo, 2020, p. 143).

Una mención aparte merece la discusión de los alcances del capítulo 4 (Lores, Rivas y Jociles) sobre la disyuntiva entre adopción y gestación subrogada. ¿Es realmente la adopción nacional/internacional una alternativa a la gestación subrogada tal y como plantean algunos colectivos feministas del estado español? Los autores/as logran desmontar uno a uno los argumentos que favorecen la adopción como elección reproductiva. Entre otros, apelan al “discurso moralista que estigmatiza a las gestantes y a las familias que acuden a la gestación subrogada por contribuir a un mercado de mujeres y niños del que se aprovechan empresas, agencias e intermediarios, se elude cuando se trata de la adopción internacional, en donde es sustituido por el discurso del altruismo, que oculta la existencia de prácticas e intereses contrarios al grado de aceptabilidad y deseabilidad social que suscita la adopción” (Lores, Rivas y Jociles, 2020, p. 192).

Los autores/as nos hacen ver que no se adoptan niñas y niños del norte rico de Europa ni de las clases medias/altas de países pobres y se preguntan si las madres consienten “libre y voluntariamente” en entregar a sus hijos e hijas en adopción. Los estudios sobre adopción transnacional demuestran que las jerarquías de castas, clases, razas y etnias estructuran la direccionalidad de la circulación de menores puestos en adopción (Lores, Rivas y Jociles, 2020, p. 193).

Añado, por mi parte, dos cuestiones más que abonan a esta discusión. La primera, tiene que ver con la creencia en que “los procesos de gestación subrogada se hacen, y se van a continuar haciendo, en países empobrecidos y no en los países ricos” (testimonio reproducido en Lores, Rivas y Jociles, 2020: 191). El hecho es que Estados Unidos es “el epicentro de la subrogación comercial a nivel mundial” (Jacobson, 2016), o sea, el país donde se realiza el mayor número de procesos de gestación por sustitución y principal destino de exilio reproductivo. La segunda cuestión alude a una posible ideología

permeada por la tradición católica que recomienda la adopción frente a la gestación por sustitución y la inseminación artificial rechazadas ambas en las dos instrucciones del Vaticano que versan sobre reproducción asistida (Olavarría, 2019, pp. 405-430).

Al desplazar la falsa disyuntiva adopción/subrogación hacia la interrogante válida y sustentada ¿en qué medida son equitativas las condiciones en las que las familias biológicas y de intención toman sus decisiones, y hasta qué punto ello sucede en contextos de justicia social y de respeto a la autonomía familiar? los autores/as de este ensayo concluyen que “Se trata de opciones reproductivas que siguen dos lógicas de hacer parentescos muy diferentes, y con motivaciones e implicaciones familiares, jurídicas y sociales muy diferentes también” (Lores, Rivas y Jociles, 2020, p. 233).

En los capítulos 5 y 6, Raquel Medina Plana indaga “el modo en que el derecho es interpretado y experimentado por legos, por aquellas personas a quien éste va dirigido, más allá de los objetivos y presupuestos del derecho formal” (2020, p. 244). Con base en el análisis de conciencia jurídica, Medina Plana observa la evolución de la conciencia jurídica en el discurso de las gestantes y de las familias de intención por gestación subrogada. Entre otros hallazgos, compara la comprensión de los documentos jurídicos entre gestantes ucranianas y californianas.

El fenómeno de los nuevos emprendedores en la industria reproductiva transfronteriza es abordado por Álvarez, Rivas y Ayala en el capítulo 7. Las autoras distinguen los perfiles profesionales en el campo de la reproducción asistida transfronteriza y señalan que, a diferencia del capitalismo industrial fordista, cuyo objetivo es la producción de bienes de consumo físicos, en esta *nueva economía* se producen mercancías en la forma de normas y obligaciones, valores cognitivos y emocionales (2020, p. 316). Debido a la ausencia de una regulación legislativa internacional común, se ha favorecido la proliferación de profesionales especializados en detectar necesidades, demandas y carencias en los viajes reproductivos transfronterizos que van desde la intendencia y la traducción cultural, hasta la intermediación entre clientes, empresas, agencias, bancos de gametos, clínicas y servicios jurídicos. Con ello, los autores/as apuntan hacia la aparición de los gestores morales, es decir, aquellos que desempeñan el trabajo ético para otros, los que proponen y deciden cuáles son los intercambios reproductivos socialmente aceptables.

El capítulo 8 dedicado a la intervención en políticas públicas y la formación de profesionales en este ámbito concluye temáticamente este volumen. Tras

discutir exhaustiva y agudamente los posicionamientos feministas en torno a las prácticas reproductivas, la articulación de los mercados reproductivos, las políticas sociales y algunas cuestiones éticas a escala internacional, Ayala, Leyra y Cubillos proponen un conjunto de lineamientos para la formación de investigadores y profesionales en reproducción asistida en ciencias sociales.

Por su carácter colectivo, esta obra transita por valles y mesetas de mayor o menor densidad geológica, esto es, ofrece una heterogeneidad de enfoques y variaciones importantes en cuanto a la profundidad de análisis. No obstante, privilegia la etnografía y la crítica y no escatima en reflexiones pertinentes de mayor incidencia científica y social.

Tal como lo subrayan las autoras, muy en el fondo, se libra una lucha por el control de la capacidad reproductiva de las mujeres:

La mistificación de la maternidad acaba estigmatizando y señalando a todas las mujeres de una manera u otra: a unas por renunciar a reproducirse aun teniendo recursos para ello; a otras por no poder reproducirse por la falta de recursos; a otras por arrepentirse de haberse reproducido; a otras por transferir su capacidad reproductiva a terceras personas; a otras por no poder criar/cuidar a sus hijos/as; a otras por buscar denodadamente la descendencia biológica; a otras... La maternidad como hecho sociocultural ha acabado permeando nuestro imaginario social a partir de supuestos biologizados que señalan las formas “aptas” y no “aptas” de constituir una familia... P. (Lores, Rivas y Jociles, 2020, p. 197).

No es la intención de una etnografía, como la aquí reseñada, zanjar debates pero, si con sus afirmaciones coloca los cimientos de una reflexión de mayor alcance, cumple con creces su cometido.

María Eugenia Olavarría

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México

Bibliografía

Jacobson, H.

(2016) *Labor of Love: Gestational Surrogacy and the Work of Making Babies*, Rutgers University Press.

Olavarría Patiño, M.

(2019). ¿Bebés o tejidos celulares? Individuación y parentesco del embrión criopreservado entre usuarios y actores de la fertilización *in vitro* en Ciudad de México. *Política y Sociedad*, 56(2), 405-430. <https://doi.org/10.5209/poso.60715>

**Villalobos, César. *Arqueología en circulación: nacionalismo y turismo en monedas, billetes, timbres postales y guías de turistas en el México postrevolucionario*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2020, 333 pp.
ISBN: 978-607-30-3652-8**

Este año se conmemora el quinto centenario de la conquista española sobre México-Tenochtitlán. Entre otros eventos académicos, la Lotería Nacional (LOTENAL) emitirá —de enero a diciembre— una serie de 32 billetes con fotografías de las principales zonas arqueológicas del país (uno por cada entidad federativa). Con esta iniciativa, se busca recordar la grandeza de los antiguos habitantes del país y, al mismo tiempo, reactivar el turismo interno después del duro golpe que supuso la pandemia para dicho sector. Por inocentes que parezcan, estos “cachitos” del pasado son vehículos de potentes mensajes en los que se discuten las identidades, intereses y necesidades del presente. El libro de César Villalobos ofrece un diagnóstico histórico para contextualizar este tipo de manifestaciones iconográficas, que no han cesado de aparecer —por lo menos— desde la consumación de la independencia.

En este sentido, la historia de la arqueología mexicana ha sido una de las más estudiadas a nivel global debido a su vínculo intrínseco con el desarrollo político del Estado y la Nación. Sin embargo, la mayoría de las publicaciones se han centrado en los procesos de especialización del discurso científico, en las biografías de los grandes personajes de la disciplina, en la conformación de colecciones (a través del movimiento de piezas clave como la Piedra del Sol, Coatlicue, el Señor de las Limas o el “Tlálloc” de Coatlinchán) y, principalmente, en la reconstrucción y escenificación de espacios monumentales (con especial énfasis en Teotihuacán, Chichén Itzá o El Tajín). Por otro lado, desde un enfoque sincrónico y contemporáneo, también abundan análisis particulares sobre el público y la museografía de los recintos culturales. Dicho de otra

forma, contamos con un panorama relativamente claro sobre la *producción* y el *consumo* de este patrimonio.

Por el contrario, la circulación ha sido menos atendida, exceptuando algunos estudios sobre el periodo porfiriano (relativos al papel de los pabellones en las ferias internacionales o la creación de pinturas con temática histórica) y sobre el contenido de los libros de texto gratuito. Como el título indica, en esta investigación se tematiza cómo la arqueología mexicana adquirió una imagen pública preponderante gracias al nacionalismo posrevolucionario y la emergencia del turismo a partir de la década de 1920: para ello, el autor realizó una investigación documental exhaustiva de aquellos materiales gráficos donde el pasado prehispánico funcionaba como capital simbólico tanto dentro como fuera de las fronteras, respondiendo a usos tanto oficiales como privados. Ellos fueron, principal pero no exclusivamente, las monedas, billetes, timbres postales y las guías turísticas.

Cabe señalar que este trabajo se publicó originalmente hace una década y en inglés como la tesis doctoral del autor, habiendo aparecido algunos fragmentos como artículos aislados en revistas científicas. Pese a ello, esta nueva versión sigue resultando fresca, amena y vigente en un contexto en el que los usos turísticos del patrimonio arqueológico se encuentran exacerbados gracias a megaproyectos como el Tren Maya, la remodelación del Bosque de Chapultepec o el nuevo Aeropuerto Internacional Felipe Ángeles. Si bien estos temas no se discuten por motivos obvios, el contenido del libro evoca reflexiones sugerentes sobre cómo se ha llegado hasta este punto: y es debido a que profundiza en momentos coyunturales de la historia reciente del país, en los cuales se replanteó la función social de la disciplina arqueológica. Particularmente, con el triunfo del constituyente de 1917, con el movimiento de 1968 o la crisis económica de 1982.

Aunque del 2011 (cuando apareció la tesis) a la fecha han incrementado las investigaciones sobre la arqueología mexicana vista desde una perspectiva externa, esta obra fue pionera en incluir la variable turística en el clásico binomio entre Nación y pasado antiguo. Por ello, en el primer capítulo se establecen conceptos básicos para entender la transición hacia la mercantilización del patrimonio cultural, principalmente mediante lo que Billig denominó el “nacionalismo banal”. En el siguiente se entra de lleno al caso de estudio, comenzando por el debate fundante del mestizaje que, desde el porfirato, orientaría la demarcación de los discursos científico-sociales y el diseño de la política pública en materia agraria. Este mito fundacional alcanzaría

su expresión visual más acabada por José Clemente Orozco en los murales de San Ildefonso, plasmando a Cortés y la Malinche como los nuevos Adán y Eva. De esta concepción emanarían programas de investigación como el de Manuel Gamio en Teotihuacán y un marco institucional para proteger el legado del “indio muerto” y el presente del vivo.

Resulta de interés la periodización propuesta para analizar los procesos de la arqueología mexicana durante el último siglo a lo largo del texto: en una primera fase, el autor ubica su consolidación como disciplina científica y su anclaje al programa posrevolucionario mediante el diseño de la política indigenista antes mencionada entre 1920 y 1934; acto seguido, vendría la construcción del monopolio estatal sobre el pasado antiguo con la fundación del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en 1939, mientras el turismo se insertaba de forma incipiente, a través de destinos como Acapulco, hasta 1958. Un tercer momento culminaría en 1982, caracterizándose por la crítica al paradigma antropológico inaugurado por Gamio, a la par de la instalación de la llamada “industria sin chimeneas” a todo vapor gracias a proyectos como el de Cancún.

La cuarta y última fase, ubicada entre la “década perdida” y la llegada de Felipe Calderón a la oficina presidencial, es nombrada “la era del turismo”. Para entonces, las finanzas públicas se volverían dependientes de los ingresos creados por este sector terciario, por lo cual se alentó la apertura de zonas arqueológicas para captar capitales globales, además de la internacionalización de los esfuerzos para la protección de los espacios más representativos (gracias a las declaratorias de Sitios de Patrimonio de la Humanidad de la UNESCO, que comenzarían con Teotihuacán en 1987). Dentro de este marco, destacarían indudablemente los Proyectos Arqueológicos Especiales, fomentados por Carlos Salinas de Gortari en 1992, en los cuales era evidente la transfiguración de aquellos templos nacionalistas de la época porfiriana en destinos para el esparcimiento, inaugurando recintos de la talla de Xochitécatl, Filobobos, Cantona, Calakmul o Sierra de San Francisco.

La investigación documental propiamente dicha comienza en el tercer capítulo, estableciendo los criterios metodológicos para ordenar el acervo visual, mientras que en el cuarto y quinto se presentan resultados puntuales del análisis de los recursos oficiales (es decir, emitidos por el Estado): a saber, las monedas y los timbres postales. Si bien ambos compartieron la afición por los temas, personajes y periodos de la Historia liberal decimonónica, los timbres postales fueron más sensibles a modas temporales y a representar otras regiones

o culturas. Como bien identifica el autor, sería el descubrimiento del monolito de Coyolxauhqui en 1978 el detonante de una verdadera “fiebre azteca” (por llamarla de algún modo) que transformaría la apariencia del Centro Histórico de la Ciudad de México y enlazaría al Proyecto Templo Mayor a los fines presidenciales, plasmando sus hallazgos por doquier.

En contraposición, las monedas permanecieron prácticamente estables frente a las transformaciones del escenario político desde 1821. Además del Escudo Nacional, fue constante la aparición de la Piedra del Sol como símbolo de una Edad de Oro, y de Cuauhtémoc como el santo mártir de los liberales que devino en el ícono del régimen priísta. No es casualidad que en el actual tiraje de billetes este personaje fuera sustituido por uno más políticamente neutral, el “rey poeta” Nezahualcóyotl, o que su monumento en Paseo de la Reforma haya quedado en un grado de abandono tal que fue mutilado hace unos meses. En suma, de estos capítulos se desprende que los denominados “aztecas” no tuvieron rival alguno: el uso de su iconografía siguió siendo solemne pese a la circulación masiva. Así, el “nacionalismo banal” no implica la desacralización sino la naturalización de un pasado ideologizado.

Los dos siguientes capítulos conforman una suerte de unidad temática distinta, orientada a la gradual inserción de los bienes arqueológicos muebles e inmuebles en la dinámica turística. En el sexto, se hace una original semblanza del papel que fungió Teotihuacán y algunas piezas del recién inaugurado Museo Nacional de Antropología en la propaganda de los Juegos Olímpicos de 1968. Este evento enlaza con el séptimo, uno de los momentos cumbre del libro, dedicado al desarrollo de los espectáculos de luz y sonido como una nueva forma de consumir este patrimonio. El texto acierta en delinear las críticas nacionalistas a los usos mercantiles y elitistas de los shows, así como en el desplazamiento del epicentro del turismo arqueológico del altiplano central a la costa caribeña, chocando con las aspiraciones descentralizadoras de Yucatán (con el caso de Uxmal y la fundación del patronato CULTUR).

Por último, en el octavo capítulo se presenta el estudio de las guías de turistas, contrastando las emitidas por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) con otras comerciales, tanto en español como en inglés. En las primeras se aprecia nítidamente que la apertura de las zonas arqueológicas no ha respondido al objetivo principal del fomento económico sino al de contribuir a la narrativa nacionalista mediante la educación, por lo que las ruinas son descritas como objetos fijos del pasado, despojados de cualquier contexto contemporáneo. En contraposición, las comerciales permiten

acercarse a las visiones estereotípicas de la mexicanidad, a la experiencia personal de conocer estos destinos y a la oferta de otros bienes y servicios por las comunidades locales. Allí es claro su consumo como *pasatiempo*. El libro cierra, pues, con las tensiones entre los usos oficiales y los particulares sobre este patrimonio que es, teóricamente, “de todos los mexicanos” desde la inserción misma del turismo hace casi un siglo.

De tal modo, en esta obra la arqueología mexicana resplandece con luz propia gracias a un análisis minucioso y una prosa sencilla. Más que centrarme en las contribuciones particulares del texto, me gustaría subrayar algunas fructíferas vetas de investigación que éste sugiere para las nuevas generaciones: por ejemplo, el uso de la iconografía prehispánica en medios virtuales, las nuevas actividades dentro de los sitios, e inclusive las historias contemporáneas de vestigios que han subsistido por décadas a la sombra de los monumentos que han decorado los billetes, monedas, timbres postales y guías turísticas aquí mostrados. Los nuevos espectáculos de luz y sonido (ahora llamados *videomappings*) son una buena conjunción de estos temas, ya que han dejado de ser exclusivamente comerciales y responden a otras dinámicas políticas o de disfrute del espacio público. Basta citar el de la pirámide del Metro Pino Suárez, de carácter gratuito y que cuenta con caricaturas el mito del dios Ehécatl.

La investigación que ahora se edita como libro representa solamente una pequeña muestra de la ecléctica trayectoria de César Villalobos, quien además es reconocido por sus trabajos arqueológicos en el Noroeste sobre cambio climático o manifestaciones gráfico-rupestres, y como promotor de una nueva antropología interdisciplinaria a través de la creación de dicha licenciatura en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). En ambas facetas, el autor ha enfrentado de manera tan creativa como rigurosa las consecuencias del imaginario nacionalista sobre regiones, vestigios y enfoques distintos al pasado “azteca” celebrado por el Estado y al maya promovido para el encanto del turismo masivo. Particularmente, su desenvolvimiento en el desierto sonorenses desde un enfoque multivocal, colaborando activamente con agentes privados y comunidades indígenas, augura futuras publicaciones relevantes.

Por el momento, *Arqueología en circulación* promete convertir un texto que ya era popular en un nuevo clásico para las historias de la disciplina en América Latina gracias a su versión impresa, traducida al español y editada por una institución pública de la talla de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). En el fondo, es un texto valioso tanto por lo que dice como por lo que deja implícito: en un escenario posnacionalista, uno no deja

de preguntarse por el rumbo actual del patrimonio arqueológico, donde por un lado se ejerce mayor presión sobre los recursos culturales (echando mano de programas turísticos tanto federales como locales), pero —por el otro— se deja desprotegida a la institución responsable con el recorte de personal y presupuesto. Frente a este contexto frágil, el monopolio institucional sigue renuente a los cambios, provocando —en conjunto— situaciones explosivas como la que hace unos días se presentó en Oztoyahualco, en las faldas de las Pirámides del Sol y la Luna en Teotihuacán.

Finalmente, en este libro César Villalobos ofrece un análisis genético de la relación entre el turismo, el nacionalismo y la arqueología en México, que jurídicamente se encuentra encasillada en el estudio de los pueblos prehispánicos (añadiendo después los restos paleontológicos, cabe aclarar), y que institucionalmente se ha atrincherado en los mismos veinte sitios estelares. Sin embargo, en vez de enfocar esta historia desde informes burocráticos o personajes de bronce, decidió partir de las formas sutiles en que ésta se vive cotidianamente: con cada compra con billetes o monedas estamos intercambiando nuestro pasado. Como nos sugiere este año la LOTENAL, las ruinas son el mejor “amuleto de la suerte”. En pocas palabras, aquí se reconstruye cómo la industria turística convirtió al INAH en la célebre “gallina de los huevos de jade”.

Víctor González-Robles

Seminario Universitario de Investigación del Patrimonio Cultural
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)
vicgr77@gmail.com

Regnar Kristensen y Claudia Adeath (2020).
Los hijos de Gregoria. Relato de una familia mexicana.
Grijalbo: México, 328 pp. ISBN: 9786073189361

Una buena manera de acercarse a las afrentas y los buenos recuerdos de vivir en un barrio de la Ciudad de México, sin duda, es mediante el libro *Los hijos de Gregoria. Relato de una familia mexicana*, en el cual sus autores, de manera prolija logran una composición de relatos armados de tal manera, que cada personaje de la familia Rosales se vuelve entrañable. Cada capítulo permite conocer el *habitus* de la vida urbana en un barrio cuyos habitantes pasan por situaciones de todo tipo, desde la solidaridad generada por relaciones de compadrazgo y amistad, hasta entornos de violencia en los que se ven involucrados de manera cotidiana los integrantes de la familia de Gregoria. Un largo trabajo de campo y cientos de horas de entrevistas están atrás de este relato y sorprendente.

El libro está compuesto por 11 capítulos en los que cada integrante de la familia expresa su relato de forma similar a lo que en su momento hizo Oscar Lewis en sus emblemáticos libros *Los Hijos de Sánchez* y *Antropología de la pobreza*. El texto de Regnar y Claudia no enfocan los capítulos en las personas como tales, ni aluden a la problemática de la pobreza, sino que hilan las voces de los integrantes de la familia protagonista, según los eventos y temas sociales que les atraviesan. En lugar de enfocarse en una teoría de la marginalidad o de la violencia, los autores prefieren dejar a los lectores trabajar las perspectivas adecuadas para entender la situación social y cultural de los colaboradores.

No obstante lo anterior, es evidente que los relatos del libro están hilados con un amplio fundamento teórico y metodológico de fondo, desde Oscar Lewis, Henry Morgan hasta Bruno Latour, así como del cine Dogme danés, hasta el periodismo de Svetlana Alexievich. Mi único reclamo como académico es que esta reflexión está únicamente publicada en un anexo de la versión inglés del libro (*The Children of Sanchez: Dogme Ethnography of Mexican Family*, Berhan 2020). Pero es evidente que la ausencia de una discusión y análisis teórica explícita facilita la expresión de voz de los colaboradores, que tuvieron una amplia ocasión de explicar sus realidades en sus palabras, emociones y lógicas.

Sin dejar de lado la densidad etnográfica, su debilidad se convierte en su fuerza: la cualidad literaria del libro lo vuelve accesible e interesante a todo tipo de público.

La familia Rosales es de un barrio muy conocido en la Ciudad de México. Si bien los autores como buenos etnógrafos no revelan los nombres de las personas ni del barrio, los ávidos lectores tendrán como uno de los retos de la lectura, inferir el barrio en el que habitan los hijos de Gregoria. Algunas personas que nunca han pisado un barrio como: “La esperanza” seguramente se sorprenderán con los diversos códigos culturales que cada personaje expresa en su manera de hablar y actuar. Incluso, habrá quienes digan que ese es el México que pocas veces se muestra en los libros, pero que sin duda es el México urbano del siglo XXI en el que la cotidianidad de los hijos de Gregoria, es la de muchas personas. Considero que el texto está alejado del exotismo con el que llegan a verse a las personas que viven en contextos urbano marginales. Cabe la posibilidad de que quienes no conozcan esa realidad se sorprendan, pues incluso para los que crecimos en un barrio como La Esperanza el libro nunca deja de asombrarnos.

El texto atrapa al lector desde el primer capítulo, los relatos inician en el contexto histórico del sismo de 1985, cuando muchos barrios del centro de la Ciudad de México quedaron totalmente destruidos. Gregoria y sus hijos relatan sus recuerdos marcados por el siniestro, mencionan diferentes situaciones a las que se enfrentaron quienes habitaban el barrio de La Esperanza, donde la mayoría tuvo que buscar refugio con familiares y amigos, mientras se hacía la reconstrucción de las viviendas, entre negociaciones turbias del gobierno y los dueños de los terrenos. Las residencias en el barrio cambiaron totalmente, ya que pasaron de ser vecindades unidas por un patio central donde se compartían los baños entre todos los vecinos, a ser departamentos de interés social en los que la dinámica de convivencia se reestructuró completamente.

El segundo capítulo muestra cómo se conformó la familia de Gregoria. Los personajes narran su experiencia en el legado del cual forman parte, lo que lleva a conocer algunas de las formas que adquieren los parentescos por afinidad. Entre líneas se muestran los roles de género, el trabajo y el cuidado de los hijos ajenos, en un contexto donde hay padres ausentes. Se muestra también la manera en la que se forja el carácter barrial, que muchas veces pasa por actos de violencia familiar, pero también por acciones de solidaridad y amor fraterno, en la búsqueda de distintas aspiraciones individuales y familiares.

En el tercer capítulo cuyo título es muy sugerente, “Rifándose la vida”, los relatos de los personajes hablan de la inseguridad que diariamente enfrentan, donde la búsqueda del respeto depende del carácter y el poco miedo ante los hechos. Se puede ver la manera en la que algunos personajes entran en una carrera delictiva por el tipo de socialización en la que se ven inmersos, pasando por bandas que pelean entre sí, hasta el trabajo por medio del robo, la extorsión, la venta de piratería y el narcomenudeo. En este capítulo se narra el cambio de la actividad comercial en La Esperanza, pues antes de que el país se abriera al contexto de la globalización económica, en el barrio era muy factible vender “fayuca”, como se le denomina a la mercancía de contrabando. Posteriormente la actividad comercial se vio inmersa en negociaciones con fabricantes de piratería en China.

El capítulo cuarto profundiza en las relaciones amoroso-afectivas, donde los personajes hablan de sus noviazgos, matrimonios e infidelidades. Además, se pueden ver los contextos de convivencia en los que emergen dichas relaciones, entre bailes de sonidero, los puestos de comercio, la escuela, los partidos de fútbol, el gimnasio y hoteles de paso; actividades comunes a los habitantes de un barrio como La Esperanza.

En el quinto capítulo, el tema de la socialización, se revela en los personajes que se tienen que ganar el respeto en el barrio mediante el uso de la violencia. Entre apodos, bandas y pares; estos relatos enseñan como el caos genera orden en las relaciones sociales, además de que se pueden ver otras formas de interpretar el éxito mediante la marca de territorios, al mismo tiempo que con muestras de valentía y poder.

El capítulo seis lleva a los lectores a la vivencia del encierro carcelario y el paso de algunos personajes que se ven inmersos en problemas judiciales, algunas veces “librándolas”, muchas otras enfrentando un proceso jurídico de tipo kafkiano, donde se muestra el peso de la burocracia del sistema penal en una metrópolis como la Ciudad de México. Simultáneamente se pueden ver algunas formas de solidaridad de los familiares en libertad hacia los internos en la institución total carcelaria.

El séptimo capítulo se refiere a la religiosidad popular. Cada relato muestra la manera en la que cada personaje practica su vida religiosa, entre ser creyentes a su manera, católicos no practicantes y articuladores de distintas prácticas religiosas. Los lectores tendrán la oportunidad de conocer el culto barrial a la Santa Muerte y su cruce con prácticas religiosas como la santería y el propio catolicismo. De igual modo, las historias de los hijos de Gregoria muestran

como dicha práctica religiosa se institucionaliza desde el ámbito familiar. Hay que mencionar, además, la importancia que tienen las peregrinaciones para la socialización entre familiares y amigos del barrio, quienes no ven a la peregrinación como una actividad meramente religiosa, sino también como una diligencia turística.

Los restantes capítulos del libro son la muestra de la ejecución de un proceso etnográfico exitoso, en el cual los autores lograron hacer el *rappport* con la familia Rosales, de tal forma que les dieron acceso a situaciones de intimidad familiar. Por ejemplo, el capítulo ocho habla de un escenario de una falsa extorsión, donde Gregoria fue víctima de la paranoia originada por las estrategias de terror, donde se puso en juego el posible secuestro de una de sus hijas, lo que generó actos de solidaridad en la familia. Posteriormente, la unión familiar de los Rosales se puso en jaque, cuando a la protagonista le diagnosticaron cáncer, por lo que en el capítulo nueve, se puede ver el papel que juegan la unión familiar y las creencias religiosas, frente a situaciones donde un ser querido se encuentra entre la vida y la muerte.

El penúltimo capítulo toca la penosa situación de las consecuencias que tuvieron los actos de uno de los hijos de Gregoria, acusado de la desaparición de personas. Este personaje tuvo que salir del barrio y de su familia, dejando una situación incómoda para el resto de la parentela. Desde que salió se mantuvo la constante amenaza del asesinato de algún integrante del círculo familiar de los Rosales. El capítulo final cierra con la mira al futuro en la familia de Gregoria. Por medio de los hijos, nietos y bisnietos, los relatos muestran las nuevas expectativas y la búsqueda de un futuro distinto, donde el papel de la educación es uno de los medios importantes para que el legado de Gregoria cambie su ruta o persevere en el intento.

Como muestra de un excelente trabajo etnográfico, los lectores tendrán acceso a las experiencias de los autores y la manera en la que llegaron a conocer a su nueva familia adoptiva. En los apartados metodológicos es muy claro el proceso de reflexividad que implica un trabajo de investigación con estas características donde lo más importante, según los autores, es lograr que los colaboradores les tengan confianza, que los “adopten” como un miembro más de la familia y de ahí el resto del trabajo es más un proceso complejo de recolección de relatos, fotografías y diarios de campo, y la estructuración de las frases, según los eventos y temas de los capítulos.

Finalmente, considero que este libro será una lectura obligada para quienes están inmersos en el ámbito de la antropología urbana y en las ciencias sociales

en general. Se agradece a los autores que dejen al final del trabajo una propuesta metodológica para aquellos que quieran llevar a cabo un reto de investigación con esa calidad etnográfica. La obra también puede ser del interés de lectores curiosos, quienes vivirán emociones, risas y enojos. Habrá también personas a quienes les incomode el texto, al mismo tiempo a quienes les recuerde que el barrio siempre les acompaña, aun cuando ya no vivan más en él.

Jorge Adrián Yllescas Illescas
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales,
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)



Obituarios

**In Memoriam:
Marshall Sahlins, 1930-2021**

Marshall Sahlins (Chicago, 27 de diciembre de 1930; Londres, 5 de abril de 2021) fue uno de los antropólogos más influyentes y destacados de su generación, marcando la ruta de la disciplina de forma notable. Incursionó en varios campos como la antropología económica, la antropología simbólica, la teoría de la cultura y la influencia de los procesos históricos en la vida social de las colectividades humanas. Una parte importante de sus obras fueron traducidas al castellano, entre las que destacan *Las Sociedades Tribales* (Editorial Labor, 1972), *Economía de la Edad de Piedra* (Akal, 1983), *Islas de la Historia* (Gedisa, 1987), *Cultura y Razón Práctica* (Gedisa, 1988), *Uso y abuso de la biología: crítica antropológica de la sociobiología* (Siglo XXI, 1990) y *La Ilusión Occidental de la naturaleza humana* (Fondo de Cultura, Económica, 2011). Su obra tuvo gran influencia en los antropólogos latinoamericanos. Por estos motivos reproducimos aquí una reseña que elaboró el antropólogo Carlos Garma, quien actualmente ejerce como profesor investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana, sobre el libro *Historical Methaphors and Mythical Realities* (que posteriormente sería reelaborado como *Islas de la Historia*). Esta reseña fue publicada originalmente en *Cuicuilco*, revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, núm. 17, 1986.

El retorno de Lono y el fin de un reino. Metáforas históricas y realidades míticas*

Uno de los antropólogos más notables de los últimos años es sin duda Marshall Sahlins. Sus primeros trabajos se enmarcaban dentro del evolucionismo multilíneal y la ecología cultural (Sahlins, 1964). Llevó a cabo trabajos de campo en Polinesia, cuyos resultados le permitieron realizar importantes aportes a la antropología política en un trabajo ya clásico, “Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe: tipos políticos de Melanesia y Polinesia” (Sahlins, 1963). A su vez, su conceptualización de la sociedad cazadora-recolectora como la primera sociedad de abundancia y su análisis del modo de producción doméstico transformaron el estudio de las economías primitivas (Sahlins, 1974). Su obra tuvo gran influencia entre muchos antropólogos marxistas, pero en sus últimos trabajos nuestro autor ha adoptado una postura estructuralista que favorece la investigación de los elementos simbólicos de la cultura y fustiga el etnocentrismo del marxismo (Sahlins, 1976).

Sin embargo Sahlins no es un estructuralista ortodoxo, como lo demuestra el trabajo que aquí reseñamos. El etnólogo norteamericano considera que la vía de investigación propuesta por Ferdinand de Saussure que favorece el conocimiento de la sincronía a expensas de la diacronía ha sido un error costoso que ha creado un abismo innecesario entre la historia y estructura (véase de Saussure, 1979). Se ha perdido la posibilidad de entender la práctica, que es para Sahlins “la acción humana en el mundo”. La consecuencia es que el estructuralismo sólo puede entender la reproducción de las estructuras como una repetición estereotipada de sus elementos. Para captar su verdadera transformación es necesario reintroducir la historia.

* Sahlins Marshall, *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1981.

Nota: deseamos agradecer a los antropólogos Carlos González Herrera y María Teresa Korrec, por su ayuda para proporcionarme el texto reseñado.

Sahlins propone demostrar cómo es posible el estudio estructural de la historia a través del análisis de un caso específico: la llegada del capitán Cook a las islas Hawaïi en 1779 y los eventos que siguieron.

En 1776 salió de Inglaterra la expedición del afamado capitán James Cook, descubridor de Nueva Zelanda y un explorador de las costas australianas. Ahora intentaba encontrar un pasaje entre el Atlántico y el Pacífico. El 17 de enero de 1779 el capitán Cook bajó de la embarcación “Resolution” a la isla de Hawaïi, convirtiéndose así en el primer hombre blanco en pisar sus tierras. Acompañado por sus marineros, Cook fue recibido en la playa por numerosas personas, entre los cuales estaban varios sacerdotes de la religión nativa. Lo llevaron al gran templo de Hikiau, donde los ingleses fueron adorados como dioses. Una gran fiesta se llevó a cabo en honor al Capitán, quién demandó conocer al jefe supremo del pueblo. En ese momento Kalaniopuu, rey de Hawaïi, estaba en la isla vecina de Maui. El 25 de enero de 1779 llegó y conoció a los blancos y su jefe. Cuando el marinero inglés, William Watman, murió el 1o. de febrero de ese año, fue sepultado con grandes ceremonias en el templo Hikiau. El mismo día los blancos se llevaron imágenes y el cercado del templo para leña. Esto preocupaba a los hawaianos, pero Cook les informó que dejaba la isla para volver al año siguiente.

Sin embargo, después de partir a mar abierto, el mástil de la nave “Resolution” sufrió un desperfecto y las naves inglesas regresaron a Hawaïi el 11 de febrero. Curiosos dioses eran estos que no sabían cumplir su palabra. Las relaciones entre los europeos y hawaianos degeneraron inmediatamente. Los ingleses sufrieron robos cada vez mayores y se sabía que los jefes y nobles más cercanos al rey estaban dirigiendo el vandalismo. El 14 de febrero el capitán Cook salió con un destacamento de sus marinos para tomar prisionero al rey Kalaniopuu y llevarlo a una nave inglesa. El pueblo hawaiano reaccionó ante este acto de hostilidad. Al llegar a la playa con su rehén, Cook descubrió que lo perseguía una muchedumbre airada. Uno de los jefes atacó el capitán con un largo cuchillo de hierro que los mismos ingleses habían vendido a la aristocracia de la isla. Muerto su jefe, los ingleses se retiraron a sus naves. Los cañones de sus barcos hicieron fuego sobre las aldeas de los nativos los siguientes días. Se llegó a una tregua el 22 de febrero, en ese momento los hawaianos entregaron lo que decían que eran los huesos de Cook, que llevaron a descansar en la Bahía de Makahiki. Se logró organizar el intercambio comercial entre los hawaianos y los británicos. Algunos años después se descubrió que la osamenta del dios sacrificado estaba en posesión del rey y sus jefes.

Cook no fue tomado por cualquier deidad, sino por Lono, hombre-dios que regía las tormentas y los vientos, y que era un gran agricultor. Se enfrentó a su hermano menor Paoo, matando a su hijo. Paoo vengó esta muerte al sacrificar al propio vástago de Lono, y huyó a una isla lejana, Hawái, venciendo múltiples obstáculos que Lono le tendió. En la isla, Paoo instaló un jefe para fundar el linaje real del cual descendían todos los reyes de Hawái, incluyendo a Kalaniopuu.

Cada año un período ritual recordaba el tiempo del dominio de Lono. El rey y el sacerdote principal eran aislados y se hacían grandes ofrendas a Lono, cuya imagen era llevada en procesión por toda la isla. Cuando regresaba al templo de donde había partido originalmente, se efectuaba una batalla falsa que enfrentaba al rey su séquito contra los supuestos seguidores del dios. La victoria final de la realeza volvía a escenificar la usurpación del poder del hermano menor, Paoo, a través de sus adoradores. Este ritual de rebelión finalizaba con un sacrificio humano de algún hombre que representaba las fuerzas de Lono. El dominio de la clase gobernante se renovaba así periódicamente, mostrando su origen y fuerza divina.

Para su desgracia, el capitán Cook llegó al final de la fiesta de Lono, y precisamente apareciendo desde el mar y proclamando el dominio de otro rey. El templo de Hikiau, donde fue llevado su desembarco, era la morada de Lono. En lugar del sacrificio humano, el marinero inglés Watman se murió en el momento preciso y recibió los honores correspondientes. El rey Kalaniopuu nunca pensó matar personalmente al dios blanco, sólo esperaba que fuera para volver después, pero cuando sus hombres mataron a Cook era evidente que habían procedido tal y como tanto el mito como el ritual tradicional dictaban. El cadáver del dios fue cocido para separar la carne de los huesos y la osamenta fue distribuida entre la nobleza de la isla. El rey se quedó con la calavera y los huesos largos de la víctima. Se debe señalar que estas disposiciones sólo efectuaban con el cuerpo de un gran rival, poseedor de una gran fuerza o mana.

La muerte de Cook no fue en vano, al menos para los hawaianos. Irónicamente, promovió una relación abierta entre los británicos y la nobleza de la isla, quienes estaban convencidos de que ya poseían algo del mana de los europeos, por lo cual ya se asemejaban a ellos. Estaban ansiosos para comerciar y obtener más bienes de ultramar para obtener aún más fuerza. El rey Kamehameha, sucesor de Kalaniopuu, favoreció el intercambio con los blancos y logró conquistar a las islas vecinas y convertirse en el amo único de la región gracias a sus buenas relaciones con los ingleses.

Hasta aquí estamos ante lo que Sahlins, siguiendo a Braudel (1980), llama las estructuras de “larga duración”. Los hombres reaccionan ante los acontecimientos históricos organizándolos según su visión del mundo. La estructura del mito se reproduce en los hechos reales que son forzados a adoptar su orden. Parece ser que estamos frente a un determinismo rígido por el cual los eventos tendrían que moldearse a un sistema que dispone su ordenamiento según el esquema conceptual de los actores. Pero todavía queda más.

La llegada de los europeos transformó la estructura social de la sociedad hawaiana. Los habitantes de la isla estaban divididos en dos clases sociales (Sahlins, 1963). Por una parte, había una nobleza aristocrática que regía el gobierno de la sociedad a cuyo frente estaba el rey. Todos los miembros de este estrato estaban relacionados con el mismo rey y su cercanía a él determinaba su status y poder. Las funciones de la realeza consistían en la conducción política y no participaban directamente en la producción. Para esto estaba el pueblo, compuesto por pequeños agricultores que cultivaban tubérculos y criaban cerdos, y los pescadores. Todos debían tributar a los jefes locales y al rey.

Las relaciones entre la nobleza y el pueblo se volvieron muy hostiles después de la llegada de los europeos. Los aristócratas deseaban ser los únicos en poseer la fuerza de los blancos y compraban ansiosamente bienes como ropa y objetos de hierro que los británicos vendían. Estas cosas no debían caer en las manos de los hombres comunes, quienes así podían llegar a poseer su gran mana. Kamehameha organizó el monopolio de todo el comercio con los ingleses para evitar que esta actividad cayera en manos indebidas. Su objetivo final era mantener firme la división entre nobles y pueblo, no obstante la aparición repentina de los blancos que eran capaces de entregar su poder indebidamente.

Hubo un sector social que rápidamente comprendió las ventajas del contacto (en varios sentidos) con los británicos: las mujeres. Existía en Hawaï la práctica de ofrecer a una hija virgen al jefe cuando una familia deseaba fortalecer o establecer una alianza con una persona de alto rango. El hijo nacido de tal unión sería un intermediario ideal entre el grupo familiar y la aristocracia, puesto que era una persona que era el descendiente de un noble. Este niño sería mimado por todos, incluso por el esposo eventual y regular de su madre, el cual sería un hombre del mismo estatus que ella y no un jefe. Si un vástago de los nobles era tan deseable, cuánto más no lo sería uno de los mismos dioses.

En cuanto llegaron, los ingleses se vieron acosados por las mujeres. Cook escribió, “Ningún grupo de mujeres que he conocido tiene menos reserva. Me

parece que nos visitaban sin ningún otro propósito que entregar sus personas a nosotros” (citado en Sahlins, 1981, pág. 39). Prácticamente todas las mujeres que buscaron a los blancos pertenecían al pueblo común y no pedían nada a cambio de sus favores. Sin embargo, los marineros, que sabían como buenos ingleses ser caballeros bajo cualquier circunstancia, las recompensaban con pequeños objetos europeos, e incluso les daban también regalos a los padres y hermanos de las muchachas que llevaban en canoas hasta las naves británicas. De esta manera se formó lo que podría llamarse un “mercado negro” de intercambio entre los europeos y la clase inferior hawaiana que debilitaba el monopolio real sobre el comercio. Una vez sobre las embarcaciones, las mujeres con frecuencia violaban los tabús de su sociedad, comiendo alimentos prohibidos. Si bien Sahlins no lo anota, es posible que una de las razones por lo que los nobles de Hawái impusieron entre el protestantismo fundamentalista en las islas fue para frenar el contacto sexual entre los blancos y las muchachas nativas (en el caso de Samoa —Mead, 1979— anota cómo las misiones intentaron limitar la actividad sexual de las mujeres jóvenes).

Otro sector social también supo sacar ventaja de la presencia de los blancos. Estos fueron los jefes menores, personas que no tenían un parentesco cercano o patrilineal con respecto al rey, pero que sin embargo en muchas ocasiones eran vitales para el gobierno de las islas. El monarca desconfiaba de sus parientes más cercanos que lo podrían derrocar, por lo cual dependía de la fidelidad de sus parientes por vía materna o alejados genealógicamente de él, que no podían derrocarlo por estar excluidos tradicionalmente de la sucesión (Gluckman, 1978, señala que esta situación es característica de muchos sistemas monárquicos). Fue esta aristocracia baja la que más asiduamente buscó el intercambio con los europeos y favoreció la aculturación. Bajo su presión el sucesor del rey Kamehameha, Liholiho, abolió los tabús en 1819 y quemó las imágenes de la religión hawaiana. Pero sus concesiones no fueron suficientes para los que exigían la integración. La viuda de Kamehameha, Kaahumanu, quien según los cánones hawaianos no podía acceder al poder, se convirtió al protestantismo y mediante el apoyo de misioneros norteamericanos logró la conexión de la isla a los Estados Unidos de Norteamérica el 1827. Liholiho había huido a Inglaterra para pedir ayuda al rey Jorge IV. Murió en Londres de sarampión en 1824. La rebelión de los jefes menores liderados por la viuda, Kaahumanu, había vencido. (Para una versión novelada de estos hechos, que favorece a los misioneros y la reina, véase Michener, 1974).

Ahora podemos ver la transformación de la estructura. Ésta no se produce por sí sola, sino que sufre los efectos de la historia, de los mismos eventos que parecían estar antes integrados a su interior. Los hawaianos intentaron integrar la llegada de los europeos a su cultura mediante las explicaciones de sus mitos y actuaron conforme a sus dictados. Pero el resultado final fue la transformación del sistema ideológico, su armazón había resultado insuficiente para contener los cambios que habían rebasado las expectativas de los actores que habían tomado parte de los cimientos del devenir. Para Sahlins, las estructuras siempre se enfrentan a eventos que exigen una transformación radical y considera que esto es mucho más frecuente que la reproducción en sí misma. Las estructuras en la cultura pueden variar gracias a que los signos que los conforman son polisémicos y pueden abarcar una gran variedad de referentes. Así la figura de Cook pudo pasar de ser invasor a Lono, fuente de mana. (Otro autor que señala la importancia de la polisemia esfera mágico-religiosa es Turner, 1980). Esta característica de los elementos de la cultura exige que sus estructuras existan dentro del cambio mismo y no aislados de él.

Deseamos finalizar con algunas conclusiones de nuestra parte. El caso que utiliza M. Sahlins para mostrar la validez de su modelo es muy singular: el contacto entre dos culturas que ignoraban mutuamente su existencia. ¿Puede aplicarse este modelo a otras situaciones? Sahlins señala, “Los enunciados generales que he propuesto para los procesos históricos no requieren condiciones de contacto intelectual. Sólo requieren de un mundo donde las personas actúan de formas diferentes y según sus respectivas situaciones como seres sociales. Estas condiciones son tan comunes a la acción dentro de una sociedad específica como lo son a la interacción de sociedades distintas. Mi historia no puede llamarse marxista, pero tiene las mismas premisas mínimas: que los hombres y las mujeres son seres que sufren porque actúan en relación entre sí y en un mundo que poseen propias relaciones” (Sahlins, 1981, pág. VII). Si nuestro autor nos mostraron un caso donde su modelo se aplica y no implicará una situación de contacto cultural, su argumento sería mucho más convincente. En un trabajo nuestro hemos señalado cómo pueden sufrir transformaciones en la cosmología de un grupo en momentos de profundos cambios socio-económicos (Garma, 1984). Sería interesante ver si las ideas de Sahlins son factibles de ser utilizadas en situaciones de contacto no de culturas sino de sistemas económicos y sociales diferentes.

Por otra parte este ensayo remite a estudios anteriores Sahlins. Es evidente que las estructuras ideológicas se encuentran frente a constricciones que

limitan su reproducción (Godelier, 1974). En Hawái éstas son de carácter político más que económico, consistiendo en la incapacidad de un sistema de clases elemental de absorber un nuevo estrato dotado de un poder ilimitado. Ni la muerte del jefe blanco pudo evitar el dominio total de los extranjeros. La monarquía hawaiana no pudo sobrevivir la destrucción de su superioridad divina. El paralelismo con las sociedades mesoamericanas merece ser investigado. El etnólogo norteamericano había señalado que “un recorrido por las políticas primitivas sugiere la más fructífera concepción de que los logros de los desarrollos políticos provienen más de la sociedad que de los individuos, y que también los fallos son de estructura, no de los hombres” (Sahlins, 1963, pág. 285 de la edición castellana).

Regresamos a uno de los mayores problemas del estructuralismo: el papel del individuo. En *Historical metaphors and mythical realities*, Sahlins considera que las acciones de un actor tendrán mayor influencia en el sistema según su lugar en la jerarquía social, pero toda práctica humana transcurre en una estructura en constante proceso de cambio. Sus esfuerzos para evitar el rígido determinismo del enfoque estructuralista e introducir la historia permanecen como un intento loable, aunque quizá dificultado por las mismas categorías que insiste en emplear.

Bibliografía

Braudel, Fernand

(1980) *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial, Madrid.

De Saussure, Ferdinand

(1979) *Curso de lingüística general*, Editorial Losada, Buenos Aires (existen numerosas ediciones anteriores).

Garma, Carlos

(1984) “Las lágrimas de la Virgen ya no caen aquí: cosmología entre católicos y protestantes totonacas”, en *Cuicuilco*, 14-15, año IV, ENAH-INAH, México.

Godelier, Maurice

(1974) *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Siglo XXI de España Editores, Madrid.

Gluckman, Max

(1978) *Política, derecho y virtud de la sociedad tribal*, Editorial Akal, Madrid.

Mead, Margaret

(1979) *Adolescencia, sexo y cultura de Samoa*, Editorial Laia, Barcelona (existen numerosas ediciones anteriores).

Michener, James

(1974) *Hawaii*, Plaza y Janés Editores, Barcelona.

Sahlins, Marchall

(1963) “Rich man, poor man, big man, chief: Political types in Melanesia and Polynesia”, en *Comparative Studies in Society and History* 5; pp. 285-303 (edición castellana en *Antropología política*, Editorial Anagrama, Barcelona).

(1964) “Culture and environment: The study of cultural ecology”, en *Horizons and Anthropology*, Aldine Publishing Company, Chicago.

(1972) *Las sociedades tribales*, Editorial Labor, Barcelona.

(1974) *Stone-age Economics*, Aldine Publishing Company, Chicago (edición castellana; Economía de la edad de piedra, Editorial Akal, Madrid).

(1976) *Culture and Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago.

(1981) *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.

Turner, Victor

(1980) *La selva de los símbolos*, Siglo XXI de España Editores, Madrid.

Carlos Gamma Navarro

Antropología Social

Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH)

Ciudad de México, México

In memoriam Javier Gutiérrez Sánchez (1964-2021)

Marina Alonso Bolaños



Amigo y colega entrañable. Celebro tu vida. Echaré de menos por igual nuestros desacuerdos, tu capacidad de asombro, tu estampa pachanguera, tu risa in crescendo, tus preguntas, tu fortaleza, tu empatía con los estratos más humildes, con los marginados, con los bajos mundos que desde tu mirada etnográfica buscabas explicar.

Cuánto valoraste la sensatez académica, la austeridad, el silencio, la soledad, el trabajo como forma de vida, como visión del mundo, como valor único inalienable.

Ahora tu esencia puede viajar en la espiral de energía que corre al interior del tronco de la ceiba sagrada. Estás corroborando nuestras hipótesis acerca de la muerte y el mundo otro; estarás disfrutando de las bebidas que los dioses te han convidado, y estarás entrevistando al dueño del cerro!

Ya experimentaste habitar el ecúmeno, dedícate ahora a descubrir y etnografiar las fuerzas que gobiernan otras maneras de existir. Dedicatelo ahora a explorar los otros rumbos del universo.

La etnografía

Javier Gutiérrez Sánchez coordinó junto con Aida Castilleja una línea de investigación (2013 y 2015) acerca de los procesos socioambientales dentro del Programa Nacional de Etnografía de la Regiones Indígenas de México (PNERIM) desarrollado entre los años 1999 y 2019 en el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). En este contexto, Gutiérrez planteó algunos aspectos para la comprensión de problemáticas actuales en las zonas indígenas consustanciales al neoliberalismo: el extractivismo minero, el deterioro de los sistemas ecológicos, la excesiva parcelación de la tierra, la pluriactividad productiva, entre otros. Por principio, realizó trabajo de campo en varias zonas de Chiapas como los ejidos *ch'oles* de Nueva Esperanza, El Limar en el municipio de Tila y, posteriormente, amplió sus investigaciones a los ejidos de San Manuel, La Cascada, Chancalá, Unión Juárez en la Selva Lacandona en el municipio de Palenque, México. La espacialización de sus investigaciones respondió a dos de sus intereses etnográficos: la construcción de territorios y territorialidades identitarias indígenas, y las cosmovisiones, particularmente, acerca de lo que denominó las entidades humanas de la naturaleza.

Javier Gutiérrez se había integrado al PNERIM en el 2005 cuando el equipo de investigadores dedicado al Chiapas indígena era coordinado por Margarita Nolasco†. En ese entonces se encontraba redactando su tesis doctoral en Antropología en el Posgrado en Antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) que versaba sobre los territorios indígenas. Con base en los datos obtenidos durante sus estudios y el trabajo dentro del INAH, Javier estableció la diferencia entre el territorio *ch'ol* y la zona *ch'olera* a partir de las propias designaciones de los habitantes con quienes dialogó. Así, el municipio de Tila, junto con los de Salto de Agua, Sabanilla, Tumbalá y Palenque pertenecen a los primeros. Se trata de los pueblos, por lo menos Tila, Tumbalá y Palenque, fundados en el siglo XVI como resultado de los reagrupamientos de poblaciones *ch'oles* establecidas en las inmediaciones de la Selva. Mientras que la zona *ch'olera*, que también incluye poblaciones tseltales, corresponde a los ejidos del municipio de Palenque en territorio de La Selva, y que se crearon a partir de su colonización con habitantes de Tila, Tumbalá y Bachajón durante los años setenta del siglo pasado.

Acerca de las cosmovisiones, quizá el tópico que más lo apasionó a Javier, quien documentó el papel del maíz y el café en las construcciones identitarias *ch'oles* contemporáneas, y determinó que *Yum Ch'en* “El dueño de los cerros”

era la entidad humana de la naturaleza que posibilitaba el sustento alimentario de las poblaciones porque ofrecía el espacio y los nutrientes necesarios para los cultivos.

El sendero

Siendo muy joven Javier Gutiérrez estudió filosofía y teología en el Seminario Franciscano del municipio de Calpan, Puebla, al cual renunció en 1988 para estudiar Antropología social en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH); además de sus estudios, se dedicó a la lucha política en contra de las desigualdades de diversos grupos marginados en la Ciudad de México. Años después ingresó al Instituto Nacional Indigenista (INI) para laborar en el área de Investigación Básica para la Acción Indigenista (IBAI) donde se reencontró con otros condiscípulos como Juan José Atilano, y colaboró con otros antropólogos como Gabriela Robledo, Saúl Millán y Miguel Ángel Rubio. En esos años esta área del Instituto desarrollaba una importante labor en torno a los migrantes y jornaleros agrícolas, los censos socioeconómicos para la empresa indigenista, entre otros aspectos, y, paradójicamente, estaba poco actualizada en lo que respecta a la Etnografía —propriamente dicha— de los pueblos indígenas. Así, en 1994 tras el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), junto con sus colegas, Gutiérrez se percató de que el INI no contaba con documentación etnográfica que le era solicitada por diversos sectores de la sociedad y gobiernos para explicar el levantamiento, de manera que el IBAI emprendió algunos proyectos de investigación. Cabe mencionar que en 1999, en parte para subsanar la carencia de información y de estudios etnográficos para comprender una sociedad multicultural y plurilingüe, el INAH emprendió el PNERIM.

Javier disfrutaba de la ardua labor que implicaba la Antropología aplicada que se realizaba a la sazón en el INI. Sin embargo, decidió dejar su puesto como empleado federal y emprendió esfuerzos personales para continuar formándose, de manera que años después ingresó al programa de posgrado en Antropología del Instituto de Investigaciones Antropológicas y la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

De esta manera Javier Gutiérrez terminó su tesis doctoral en torno a los pueblos indígenas de Los Altos publicada por la UNAM en 2013 bajo el título “Construcciones de espacios, poderes y fronteras. Territorializaciones *Bats’i vinketik* en San Cristóbal de Las Casas y *teltales* en Ocosingo, Chiapas”. En

este trabajo su preocupación central fue documentar y explicar los procesos en que se construían territorios e identidades indígenas en las ciudades, investigación que fue base de sus posteriores pesquisas en torno al territorio y la territorialización asociadas al empleo de una lengua en particular, las organizaciones políticas y las economías regionales, y especialmente, las formas religiosas y míticas de asociación.

Asimismo, Javier se preguntaba ¿cómo es que se multiplican las identidades en el seno de las ciudades? y ¿cómo el discurso construye territorios simbólicos a veces claramente demarcados entre indígenas y ladinos (mestizos)? Observó que la ciudad está construida por múltiples actores, pero no es equiparable el espacio vivido cotidianamente que aquél en el que se mora temporalmente u ocasionalmente se le acude. La ciudad de San Cristobal de Las Casas nos la presenta como un sistema articulado de fiestas barriales que permite insertar al mundo y dinámica ladinos, y en el caso de Ocosingo, determina otras dinámicas puesto que la población ladina se ha identificado con los migrantes por distintas razones, entre otras por su condición de pobreza.

La obra y legado

Con estos planteamientos Javier Gutiérrez hacía hincapié en su permanente interés en las continuidades y las cosmovisiones -temas que frecuentemente nos llevaban a fuertes pero respetuosas discusiones en el seno del equipo de investigadores. Y esto se debía a su interés por comprender los sistemas de pensamiento, y de contraponer los propios con los de sus alteridades. Asimismo, se interesó por vincular sus planteamientos —y nuestros planteamientos— con los discursos, momentos y vertientes de la Antropología mexicana y para dar cuenta de las cambiantes situaciones de las poblaciones indígenas del Chiapas contemporáneo y la impronta de esta ciencia en la historia de México, debates que por igual había establecido con Hernán Salas, Ana Bella Pérez Castro de la UNAM y con los colegas del PNERIM del INAH, y que llevó a su salón de clases tanto dentro de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, como de la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. La docencia era una de sus grandes pasiones, y siempre compartió sin miramiento alguno los resultados de sus indagaciones.

Esos fueron sus últimos 15 años de vida profesional. Javier vivía en y para la Antropología; no gozaba de muy buena salud, pero su fortaleza moral y

su capacidad de trabajo parecían sobrepasar cualquier obstáculo hasta que devino la pandemia por COVID-19. Su prolífica pluma legó a la Antropología mexicana varios textos, entre los más recientes destacan:

Gutiérrez, J.

(2013) *Construcciones de espacios, poderes y fronteras. Territorializaciones Bats'i vinitetik en San Cristóbal de Las Casas y tseltales en Ocosingo, Chiapas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Gutiérrez, J. & A. L. Pacheco

(2013) La maldad y los malos espíritus están en el aire y en las personas: curanderos, brujos y nahuales entre los ch'oles de Tila, Chiapas. En Bartolomé Miguel y Alicia Barabas (coords.) *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. II. Pueblos mayas*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Gutiérrez, J.

(2017) “Ser joven” en distintos contextos *ch'oles* del norte de Chiapas. *Revista Estudios de Cultura Maya L*. México: Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 299-322.

Alonso, M., J. Gutiérrez, R. Megchún & V. Acevedo

(en prensa) Habitar el entorno: experiencias socioambientales en cuatro regiones indígenas de Chiapas. En Boege, E. (Coord.) *Patrimonio Biocultural de México*, Coordinación Nacional de Antropología, INAH.

Alonso, M., J. Gutiérrez, F. Ledesma & R. Tadeo

(2020). Etnografía de los procesos alimentarios y poder en regiones indígenas de Chiapas. *Revista Estudios de Cultura Maya LVI* (otoño-invierno). México: Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 261-291.

Gutiérrez, J.

(2020). De las complejidades de la migración a los procesos de expansiones territoriales. Una reseña crítica del texto de Nolasco, Alonso, Hernández et al. [2012] “Dejar la tierra, buscar la vida. Sistemas indígenas de migración en la Frontera Sur”. En Nolasco, M. & M. A. Rubio (Coords.), *Movilidad migratoria de la población indígena de México. Las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción social*. En *Revista El Expedicionario* (1), México: Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, pp. 50-54.



Antropología Americana

Es la continuación del Boletín de Antropología Americana, título que llevó por 35 años. Antropología Americana es una revista semestral que inicia su publicación en el año 2016, editada por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH). Es un espacio editorial latinoamericano para la publicación de artículos de investigación, reflexión teórica, estudios de caso y reseñas relacionados con temas de la antropología social, la antropología física, la arqueología y la lingüística antropológica.



Normas Editoriales

Es necesario que los autores interesados en publicar en la revista de Antropología Americana del Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH), estén registrados de forma correcta en el portal de Revistas Científicas: <https://revistasipgh.org/>, para disponer de un nombre de usuario y una contraseña personal.

Todo artículo sometido debe ser original, y no publicado ni considerado para publicación en otra revista.

Los artículos deben tener una extensión de 20 a 25 páginas (10 000 palabras, aproximadamente), incluyendo las notas y las referencias bibliográficas figuras, imágenes, cuadros y gráficos.

Los artículos podrán ser escritos en cualquiera de los cuatro idiomas oficiales del IPGH: español, inglés, francés y portugués. En el caso de artículos escritos in inglés, francés o portugués, evitar corte de palabras.

Se deberán anexar los datos el autor/a: nombre completo, adscripción y dirección institucional completa, teléfono, correo electrónico, ORCID y autorización expresa para publicar su dirección institucional y la de correo electrónico.

Los títulos de los artículos deben ser concisos, reflejar el contenido del artículo y no exceder de 15 palabras.

Los artículos deberán acompañarse de un resumen de no más de 110 palabras en el idioma que esté redactado el artículo, el cual debe permitir al lector tener una idea de la importancia y campo que abarca el artículo.

El resumen deberá presentarse en un segundo idioma (en inglés para artículos en español, portugués o francés), al igual que el título del artículo y las palabras clave.

Los artículos deberán incluir entre cuatro y seis palabras clave que no estén en el título.

Cuadros, gráficas y fotografías, deberán anexarse por separado debidamente numerados y explicitando el lugar que ocupan en el cuerpo del texto. Las imágenes deberán estar en formato .jpg o .png, con una resolución mínima de 300 dpi/ppp (o superior de acuerdo con el tamaño de la figura) sin compresión y a color.

Las citas textuales y las referencias bibliográficas deben ser introducidas poniendo entre paréntesis el nombre del autor, año de la edición y página correspondiente (Sierra, 2009: 78) y listadas al final en orden alfabético, incluyendo, en este orden, en el caso de libros: nombre del autor (iniciando con el apellido), año de publicación (de la edición consultada), título del libro, nombre completo de la editorial, ciudad de edición y número de páginas. Ejemplo:

Sierra Sosa, Ligia (2009), *Migración, educación y trabajo. Entre el Caribe norte y la frontera sur de Quintana Roo*, Plaza y Valdés Editores, México, 243 pp.

Si se trata de la referencia de un artículo: nombre del autor, año de publicación, título del artículo entrecomillado, en título de la revista, editorial y ciudad de edición (si se tiene) y número de páginas. Ejemplo:

Ramírez Sánchez, Paz Xóchitl (2011), "Reflexiones sobre la enseñanza de la antropología social en México", en *Alteridades*, núm. 41, enero-junio, 2011, Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, pp. 79-96.

Las reseñas tendrán una extensión máxima de 5 cuartillas (4,000 palabras aproximadamente), y deberán incluir el ISBN de la obra reseñada.



Los trabajos que no cumplan con estos requisitos no serán considerados.

Todos los artículos serán sometidos a dos dictámenes y, en caso de ser aprobados, se publicarán después de un proceso de corrección de estilo y de acuerdo con las directrices editoriales de la Revista. No obstante, los(as) autores(as) son responsables de cumplir las normas de presentación, cuidar el estilo y la ortografía, así como entregar imágenes de buena resolución.

El autor autoriza al IPGH a que, una vez publicado su trabajo, éste sea distribuido por medios electrónicos.

No se devolverán originales.

Editora: Dra. Cristina Oehmichen Bazán
Instituto de Investigaciones Antropológicas,
Universidad Nacional autónoma de México (UNAM)
Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán
04510 Ciudad de México, México
Teléfono: (+52-55) 5622-9535
Correos electrónicos: antropologia.americana@ipgh.org,
antropologia.americana@gmail.com
<https://revistasipgh.org/index.php/anam>



Función editorial del Instituto Panamericano de Geografía e Historia

El IPGH publica seis revistas disponibles en versión impresa y digital, distribuidas desde la Secretaría General, estas son:

Revista Cartográfica, Revista Geográfica, Revista Geofísica, Revista de Historia de América, Antropología Americana y Revista de Arqueología Americana

Se invita a todos los investigadores y profesionales de las áreas de interés del IPGH: cartografía, geografía, historia, geofísica y ciencias afines, a que presenten trabajos de investigación para que sean publicados en nuestras revistas científicas.

Mayor información:
Departamento de Publicaciones
Instituto Panamericano de Geografía e Historia
Ex Arzobispado 29, Colonia Observatorio, 11860 Ciudad de México, México
Tels.: (+52-55) 5277-5888 / 5515-1910
Correo electrónico: publicaciones@ipgh.org



Formación y cuidado editorial:
Instituto Panamericano de Geografía e Historia
realizada en su Departamento de Publicaciones
Ex Arzobispado núm. 29, Col. Observatorio 11860,
Ciudad de México, México
Tels.: 5277-5791 / 5277-5888
publicaciones@ipgh.org

2021

**ESTADOS MIEMBROS
DEL
INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA**

Argentina

Belice

Bolivia

Brasil

Chile

Colombia

Costa Rica

Ecuador

El Salvador

**Estados Unidos
de América**

Guatemala

Haití

Honduras

México

Nicaragua

Panamá

Paraguay

Perú

**República
Dominicana**

Uruguay

Venezuela

EL IPGH, SUS FUNCIONES Y SU ORGANIZACIÓN

El Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH) fue fundado el 7 de febrero 1928 por resolución aprobada en la Sexta Conferencia Internacional Americana que se llevó a efecto en La Habana, Cuba. En 1930, el Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos construyó para el uso del IPGH, el edificio de la calle Ex Arzobispado 29, Tacubaya, en la Ciudad de México.

En 1949, se firmó un convenio entre el Instituto y el Consejo de la Organización de los Estados Americanos y se constituyó en el primer organismo especializado de ella.

El Estatuto del IPGH cita en su artículo 1o. sus fines:

- 1) Fomentar, coordinar y difundir los estudios cartográficos, geofísicos, geográficos e históricos, y los relativos a las ciencias de interés para América.
- 2) Promover y realizar estudios, trabajos y capacitaciones en esas disciplinas.
- 3) Promover la cooperación entre los Institutos de sus disciplinas en América y con las organizaciones internacionales afines.

Solamente los Estados Americanos pueden ser miembros del IPGH. Existe también la categoría de Observador Permanente, actualmente se encuentran bajo esta condición: España, Francia, Israel y Jamaica.

El IPGH se compone de los siguientes órganos panamericanos:

- 1) Asamblea General
- 2) Consejo Directivo
- 3) Comisión de :

Cartografía	(Costa Rica)
Geografía	(Estados Unidos de América)
Historia	(México)
Geofísica	(Ecuador)

- 4) Reunión de Autoridades
- 5) Secretaría General (México, D.F., México)

Además, en cada Estado Miembro funciona una Sección Nacional cuyos componentes son nombrados por cada gobierno. Cuentan con su Presidente, Vicepresidente, Miembros Nacionales de Cartografía, Geografía, Historia y Geofísica.

EL OTRO VIRUS: RUMORES Y CHISMES SOBRE LA PANDEMIA COVID-19.

UNA EXPLICACIÓN COGNITIVA

Andrés Oseguera-Montiel

EL MIEDO EN LA HISTORIA Y LA ANTROPOLOGÍA, Y ANTE LAS PANDEMIAS

Ana María Fernández Poncela

USOS DEL PASADO, RELATOS ÉPICOS Y CONSTRUCCIÓN DE ALTERIDADES AMENAZANTES EN AMÉRICA LATINA EN TIEMPOS DE PANDEMIA

Edgar Manero

María Laura Reali

RIESGO DE PROPAGACIÓN EPIDÉMICA DE COVID-19

EN VERACRUZ, MÉXICO

RODRIGO TOVAR CABAÑAS

FELIPE ROBOAM VÁZQUEZ PALACIOS

SHANY ARELY VÁZQUEZ ESPINOSA

JOSÉ ALFREDO JÁUREGUI DÍAZ

LAS TRAYECTORIAS DE INCORPORACIÓN AL ISLAM EN LA CIUDAD DE MÉXICO, EL CECM Y LA COMUNIDAD SUFÍ

INÉS ARGUETA PÉREZ-CORONADO

EL PAISAJE RELIGIOSO EN UN PARTIDO RURAL DE LA PROVINCIA DE MARACAIBO, VENEZUELA, DURANTE EL SIGLO XVIII: LA CAÑADA DE ALLÁ DENTRO

Luis Rincón Rubio

RESEÑAS

RIVAS RIVAS, ANA MARÍA, CONSUELO ÁLVAREZ PLAZA (EDS.). ETNOGRAFÍA DE LOS MERCADOS REPRODUCTIVOS: ACTORES, INSTITUCIONES Y LEGISLACIONES

María Eugenia Olavarría

VILLALOBOS, CÉSAR. ARQUEOLOGÍA EN CIRCULACIÓN: NACIONALISMO Y

TURISMO EN MONEDAS, BILLETES, TIMBRES POSTALES Y GUÍAS DE TURISTAS EN EL MÉXICO POSTREVOLUCIONARIO

Víctor González-Robles

REGNAR KRISTENSEN Y CLAUDIA ADEATH (2020).

LOS HIJOS DE GREGORIA. RELATO DE UNA FAMILIA MEXICANA

Jorge Adrián Yllescas Illescas

OBITUARIOS

EL RETORNO DE LONO Y EL FIN DE UN REINO. METÁFORAS HISTÓRICAS Y REALIDADES MÍTICAS

Carlos Garma Navarro

IN MEMORIAM, JAVIER GUTIÉRREZ SÁNCHEZ (1964-2021)

Marina Alonso Bolaños

ISSN: 2521-7607