



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

POSGRADO EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

FACULTAD DE CIENCIAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

DIRECCIÓN GENERAL DE DIVULGACIÓN DE LA CIENCIA

**CONOCER, CUIDAR, COMER: LA DESVALORACIÓN DE LOS QUELITES EN LA
POSTREVOLUCIÓN Y MODERNIZACIÓN DEL CAMPO MEXICANO**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

PRESENTA:

ALDO FEDERICO PALAFOX HERNÁNDEZ

TUTOR:

DR. LEV ORLANDO JARDÓN BARBOLLA

CENTRO DE INVESTIGACIONES INTERDISCIPLINARIAS EN CIENCIAS Y HUMANIDADES

Ciudad Universitaria, CDMX

Junio, 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Ehekatsin, temachtiani,
mah moxinaxwan moeskalti axkan,
mah totlahtol nemi nikan*

*Marisol,
motlasohtlalis sanke kilitl
tlein kikua noyolo*

ÍNDICE

Agradecimientos	5
INTRODUCCIÓN	6
Nota aclaratoria sobre las grafías en náhuatl	17
PRIMER CAPÍTULO	
Cultura, conocimiento y alimento: bases teóricas para pensar la pérdida de valor de los quelites.....	19
1.1 Pluralidad de culturas. Su estudio y su polifonía	20
1.1.1 <i>Multiculturalismo en México</i>	27
1.1.2 <i>Patrimonio biocultural</i>	32
1.2 Cultura: reproducción social-material y semiótica	35
1.2.1 <i>Reproducción social como reproducción/consumo de objetos</i>	36
1.2.2 <i>Socialidad y semiosis: producir es producir significaciones</i>	40
1.2.3 <i>Política y cultura como cultivo crítico de la identidad social</i>	43
1.3 Valor y cultura en la modernidad: ciencia, agnotología y producción de significados.....	47
1.4 Conocer, cuidar y comer.....	53
1.3.1 <i>Cultura gastronómica</i>	52
1.3.2 <i>Conocimientos tradicionales</i>	56
1.4 Conclusiones:.....	59
SEGUNDO CAPÍTULO	
Masewales y quelites	61
2.1 <i>Masewalli</i> : los nahuas y su cultura gastronómica	63
2.1.1 <i>Identidad arcaica, alimento y valores: los merecedores de maíz y quelites</i>	64
2.1.2 <i>In atl, in tepetl: alimento y conocimiento en los altepetl prehispánicos</i>	69
2.1.3 <i>La colonia y la independencia: el vértigo de la identidad masewal</i>	73
2.1.4 <i>Masewales del siglo XX, el merecimiento contemporáneo</i>	77
2.2 Los quelites: cuidado, conocimiento y alimento.....	82
2.2.1 <i>Kilitl axkan, nikan: los quelites aquí y ahora</i>	87

2.3 Conclusiones	91
TERCER CAPÍTULO	
<i>Kilitl isasanil</i> : los quelites en la postrevolución y la modernización del campo mexicano	93
3.1 La transformación de un régimen: la identidad nacional postrevolucionaria	96
3.1.1 <i>El porfiriato, el campo y los quelites</i>	97
3.1.2 <i>La ciencia en el porfiriato: positivismo y dictadura sanitaria</i>	99
3.2.3 <i>La victoria del México mestizo: el indígena y la alimentación como problemas sociales</i>	102
3.2 El problema pedagógico: educación rural e indigenismo.....	108
3.2.1 <i>Misiones culturales: castellanización y la difusión del campesino mexicano</i> ...112	
3.2.2 <i>Instituto nacional Indigenista: aculturación y la concreción del campesinado</i>	116
3.3 El problema fisiológico: alimentación e higiene	120
3.3.1 <i>Modernización del agro: la alimentación como problema del desarrollo</i>	128
3.3.2 <i>Alimentación como problema sanitario: higiene y nutrición rural</i>	115
3.4 Incidencias: revaloración y afectación en los quelites (y pueblos nahuas)	133
3.4.1 <i>La(s) agroecología(s) y los sistemas agroproductivos tradicionales</i>	133
3.4.2 <i>Conclusiones: Quelites, nahuas y la incidencia de la modernización</i>	137
MUCHAS PREGUNTAS Y ALGUNAS CONCLUSIONES	141
BIBLIOGRAFÍA.....	148

AGRADECIMIENTOS

Al Dr. Lev Jardón por colaborar a aclarar este trabajo y guiarlo. Por las charlas y seminarios tan llenas de serias y genuinas sonrisas, y muchas picantes reflexiones. Gracias por enseñar a hacer de la ciencia y la filosofía una forma de resistencia.

Al Dr. Joel Vargas por la succulenta bibliografía y las sabrosas charlas con dulcemargas preguntas. Por la invitación al Congreso de Historiadores de las Ciencia y las Humanidades y al seminario para la revista Saberes, alentándome a compartir el proceso de este trabajo.

A la Dra. Marcela, la Dra. Gisela y el Dr. Ambrosio por la revisión profunda de este trabajo, las recomendaciones bibliográficas. Sus perspectivas tan plurales colaboraron enormemente en la articulación cabal de las distintas dimensiones de este trabajo.

A Faviola, Federico, Sared, Fabián, Vainilla, Mika, mi manada, por las risas, los juegos de mesa y las caminatas en los cerros. Por enseñarme a hacer comunidad y por creer en mí.

A Marisol por hacer de mi vida una poesía, por tu sonrisa y tu palabra tan llena de flores y canciones. Me alentaste a escribir e investigar sobre los quelites, me colaboraste y apapachaste en el trayecto, mientras me señalabas quelites que no había visto.

A lxs Cuetspalxochitl por todo el amor, el pulque y por cuidar nuestras semillas de flores, de cantos.

A Marina, Anayansi, Rubén, Natalia por compartir nuestros avances en el semi-seminario de acompañamiento, ese espacio tan cálido en la fría academia, y enseñarme ahí de biología, etnobotánica y agroecología. Por creer en otros modos de hacer ciencia(s).

A la Dra. Silvana Ravinobich por recalcar me lo subversivo de las prácticas asociadas a los quelites y la importancia de este trabajo para todas y todos los que comemos quelites.

A mis abuelas y abuelos, por enseñarme a arar la memoria contándome sus historias. En especial a mi abuelita Juana por darme a probar tantos sabores que el mundo casi nos ha arrebatado.

A Piña, Zule, Sangabriel, Rainer, Chuchito, Carlos, por su amor, su palabra y por creer en mí.

Temachtianimeh Luis Enrique, Erika, Eusebia iwan Ricardo, nianmechtlasohkamatilia ipampa anmotlahtol iwan anmotlamachtilis.

Al CONACyT y a la Coordinación del Posgrado en Filosofía de la Ciencia, por proporcionar los medios para la reflexión de esta investigación. Por su disposición a la interdisciplinariedad, así como a la escucha de otros modos de conocer.

INTRODUCCIÓN

Teutl ypan machoya, ytech tlamiloya yn quiauitl yn atl, yuh quitouaya yeh quichiua yn ticqua, yn tiqui , yn qualoni , yn iuani , yn tonēnca, yn toyolca, yn tocochca, yn toneuhca, yn tocemilhuitiaya yn tonacayotl , in ye ixquich xopanyotl yn itzmolintoc yn celiztoc , yn quiltil... ¹

Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Escolio, 168v-169v.
(Esta parte no aparece en la traducción original en castellano, solo aparece en el texto en náhuatl)

Parte del trabajo de esta tesis es contar una historia. Una historia donde los protagonistas son un manajo de alimentos llamados quelites. La definición de los quelites más aceptada actualmente los concibe como plantas no cultivadas nativas de Mesoamérica, cuyas hojas, tallos tiernos e inflorescencias inmaduras, han sido consumidas como alimento por los pueblos originarios de esta región cultural. Actualmente se comen quelites en tales espacios y también (aunque en menor medida y contadas especies) se les haya en las dietas modernas contemporáneas. Existen concepciones de los quelites propias de las culturas originarias, que tienden a desbordar aquella definición y pueden rastrearse en relatos orales, prácticas tradicionales, o incluso en registros escritos, como en los *Informantes de Sahagún* –huella más antigua de la palabra *quiltil*, citada en el epígrafe–, donde se confunden entre leyendas, saberes y multiplicidad de lenguas (pues cabe decir que cada lengua vernácula de estos territorios posee su forma propia de denominar este campo semántico de plantas comestibles no cultivadas).

Para este trabajo, el escenario específico de esta historia es el México postrevolucionario, desde 1920 hasta poco después de la década de 1950. Es posible identificar este periodo como el gran esfuerzo de modernización del campo mexicano del siglo XX. Es esta la trama que traza nuestro andar, la vereda en la que buscaremos a los quelites; en tanto “alimento tradicional”, se les percibía en ese entonces, junto gran parte de la dieta indígena-campesina, como indicio del atraso del campo,

1 “Al dios de la lluvia atribuían la lluvia, el agua, lo comestible, lo que se bebe, lo que sustenta la vida, las bestias, los animales, nuestra carne, lo que nació de lo verde, la verdura que se come, los quelites...”. El fragmento y parte de la interpretación es tomada de UNAM, *Gran Diccionario Náhuatl* [en línea], Ciudad Universitaria, México, 2012 [ref del 26-9-2020]. Disponible en la Web <<http://www.gdn.unam.mx>> .

como insumo que debía ser transformado por proyectos y políticas gubernamentales. Así estos esfuerzos se enfocaron en modernizar a las y los campesinos indígenas,² aquellos “hijos predilectos del régimen”.³ Se trata de aquel nuevo régimen político con afán de integrar –y aculturar– a las minorías rurales, en el desarrollo de la “nueva nación moderna mexicana” que emana de la revolución. En tanto es una historia sobre comida, como sugiere Mintz,⁴ se narra aquí también una historia de hambre, de hambrientos. Y aquellos, las y los campesinos, la población rural e “indígena”, aparecen como actores de nuestra historia, como *cuidadores* y *comensales* de quelites, pero también son quienes sufren las ocultas consecuencias de la alimentación moderna y su agroproducción ceñida al mercado: la escasez, el despojo y el hambre. En esta investigación, cultura y comunidades nahuas se harán cargo de darles rostro, territorio y palabra, a tales personajes.

La reconstrucción que hago de esta historia busca indagar acerca de la problemática de la desvaloración de los quelites. La ciencia juega un doble papel allí. Por un lado influyó y legitimó políticas y discursos del estado modernizador postrevolucionario, que a la larga incidirán en los quelites (y labor de esta tesis es señalar este proceso). Pero también, por otro lado, es la ciencia actualmente, y desde hace varias décadas, quien articula los proyectos con mayor presencia que pretenden hacer frente a dicha desvaloración, y desde cuyos discursos y disciplinas (agroecología, nutrición, bromatología, entre otras) se valora principalmente a los quelites. Valoración que urge a producirlos y consumirlos, incorporándolos a la dieta moderna mexicana. Por todo esto, analizar aquel panorama histórico postrevolucionario, aquel peculiar diálogo (indirecto) entre la ciencia y los quelites, puede colaborar en el pensar actual de la ciencia y su relación con prácticas y conocimientos tradicionales. Indagar al respecto es tarea de la parte interpretativa, filosófica de esta tesis.

La reflexión filosófica se trenza a esta historia en torno al *valor* de los quelites. Noción que es menester problematizar, para no caer en la ilusión de que hay un “valor neutral” inherente a los quelites. Esta actitud crítica, nos encamina a situar culturalmente esta discusión. A *localizar* a los quelites en los terrenos en que crecen solos –sin ser sembrados–, en los conocimientos que

2 Conviene señalar que usaremos el término “campesinos indígenas” para referirnos aquella población que se buscaba modernizar. Tal conjunto homogéneo para el imaginario y discursos estatales, refería a mujeres y hombres pertenecientes a distintas culturas originarias, pero también quienes no se comprometían con tales identidades, y pudiera llamárseles –para ese tiempo– “mestizos”, pero que habitaban el campo en un rubro social pauperizado. Cabe agregar que el término hace alusión precisamente a la transformación de los sujetos en los discursos políticos oficiales: del indígena (atrasado) al campesino (moderno). Ya veremos esto a profundidad en el tercer capítulo.

3 Cf. WARMAN, Arturo, *Los campesinos, hijos predilectos del régimen*, Ed. Nuestro Tiempo, 2da Ed. México, 1973.

4 Cf. MINTZ, Sidney, *Tasting Food, Tasting Freedom, Excursions into Eating, Power, and the Past*, Beacon Press, USA, 1994, p. 3.

participan, en las lenguas que los han nombrado, en la relación con la tierra en que se tejen, en las manos que los cortan y cocinan, en los significados y fiestas que los conjuran; en la *cultura gastronómica* propia de los pueblos y comunidades originarias, precisamente eso que el Estado Mexicano buscó transformar, modernizar, eliminar. Será a partir de ahí que podamos pensar el devenir de su valor, su *desvaloración*. Cabe advertir, que los pueblos y comunidades originarios son en sí una pluralidad: hay el quelite para el konkaak, el ajuuk, el hna hnu, el winik'otik, el yoeme; para cada entramado cultural singular e irreductible (mal agrupados en la “cultura indígena”). Pues no solo se nombra allí de una forma distinta, sino que las especies nombradas son distintas, las formas de recolección y preparación también. En fin, cada localidad con sus quelites es un mundo, por ello este trabajo se concentrará en el llamado “mundo nahua”, el mundo *masewal*, el mundo *mexicano*.⁵

Sintetizando ambas partes, la histórica y la filosófica, la problemática general de esta tesis puede sintetizarse en la siguiente pregunta:

¿De qué manera los discursos y políticas del Estado Mexicano, cuya pretensión era transformar las prácticas agroalimentarias del campo entre 1920 y 1950, y contaron en distintas ciencias con una fuerte influencia y legitimación importante, influyeron en la (des)valoración cultural de los quelites en regiones nahuas?

De unas décadas a la fecha, por distintas razones, la revaloración, reapropiación y revitalización del consumo de quelites ha tenido un auge en un conglomerado diverso de discursos y proyectos –auge que no se limita a los quelites, sino a la esfera amplia de los conocimientos y técnicas llamadas tradicionales (abreviaremos esta esfera a partir de aquí con CT)– y es en ese panorama en que se plantea esta investigación. Como ya abundaremos en su momento, los actores e instituciones son de lo más variados (organizaciones no gubernamentales (ONG's), academias e instancias de gobierno, organizaciones de los mismos pueblos), y por ello, el modo en que se valoran así como los intereses en estos “arvenses mexicanos” son plurales. Aunque como ya sugerimos, las ciencias ocupan allí un lugar preponderante. Tanto por su posición como discurso legitimador hegemónico, como por sus facultades (al considerarla como institución) para articular grandes proyectos con fines muy particulares frente a los quelites (bioprospección, recolección de germoplasma, aislar sustancias activas, etc.). Fines e intereses que se deben en su mayoría a las relaciones de las ciencias con otros

5 No se entiende aquí por *mexicano* la identidad que busca construir el Estado Nacional, a partir de ficciones como la mexicanidad o esencias compartidas por todas las personas que habitan ese territorio. Sino que aludimos al hecho de que actualmente en regiones llamadas nahuas, hay nahuablantes que se autodenomina mexicanos y mexicanas para referirse a su identidad étnica originaria, y son así mismo hablantes del mexicano (mexkatl).

ámbitos (como el económico o político). También serían estas razones por las que la esfera científica termina siendo partícipe o influyendo en casi todos los esfuerzos frente a los quelites (o cualquier diálogo con los CT). Así, el enfoque de valoración de quelites articulado desde distintas ciencias parece ser el imperante, o al menos el que tiene mayor presencia y difusión: valorar los quelites en tanto recursos fitogenéticos y alimentarios que coadyuven en la seguridad alimentaria y el enriquecimiento de las dietas del país, desde el punto de vista nutricional.⁶ Esta mirada que reúne disciplinas como la agroecología, nutrición, etnobotánica, etc., atravesada de intereses económicos, terminan condensándose también en la esfera agroproductiva: se estudia y re-valora a los quelites para introducirlos en el mercado alimenticio nacional, bajo la mirada de un “aprovechamiento sostenible”.⁷

Por otro lado, algo que también parecen compartir la mayoría de perspectivas de valoración de quelites, es resaltar el origen prehispánico y uso tradicional de los quelites. Se llega al asunto aludiendo primero a su raíz etimológica, es decir, diciendo que “el término quelite deriva del nahuatl *quilitl* que se usa para designar a las hierbas comestibles y que tiene sus correspondientes en diversas lenguas indígenas”.⁸ Luego se menciona que el uso y conocimiento sobre quelites ha sido preservado por los pueblos, y por último, se explica que “rescatar estos platillos significa conservar la sabiduría de la tradición que nos defenderá de los embates de la mala nutrición [...], [así como] recuperar posibilidades de mejorar la salud de los mexicanos y a la vez de conservar los recursos genéticos”.⁹ Esta otra mirada, que podemos por ahora señalar como histórico-cultural, se muestra en algunas perspectivas (principalmente en los documentos del Servicio Nacional de Inspección y Certificación de Semillas (SNICS) y su *Red Quelites*) como un corolario curioso y que, debido a esta suplementariedad, corre el riesgo de arrastrar algunos vicios *indigenistas*. Como el opacar, con el esplendoroso pasado prehispánico, la marginalidad contemporánea de los pueblos junto a los procesos económicos y sociales que, por ejemplo, les obliga a cambiar quelites por alimentos procesados.

6 Cf. CASTRO, *et al.*, *Los quelites tradición milenaria en México*, Universidad Autónoma de Chapingo, México, 2011, p. 9. (Cabe decir que la idea de esta misma fuente es citada en la presentación en línea de la *Red Quelites*, a cargo del SNICS, consultada 25/jun/20. *Red* que es la mayor iniciativa del gobierno para afrontar la crisis de los quelites, de la cual abundaremos en su momento.) Mera, *et al.*, *Especies vegetales poco valoradas; una alternativa para la seguridad alimentaria*, UNAM, México, 2011, p. 213.

7 SOLÍS *et al.*, *Conservación y aprovechamiento sostenible de especies vegetales tradicionales de México*, Servicio Nacional de Inspección y Certificación de Semillas y Universidad Autónoma Chapingo. México, 2017.

8 CASTRO, *et al.*, *op. cit.*, p. 8.

9 LINARES, *et al.*, *Quelites: sabores y saberes del sureste del Estado de México*, UNAM, México, 2017. p. 5. Los corchetes son míos

Como parte de la forma en que esperamos dar respuesta a nuestra pregunta general, yace la idea de que esta esfera histórica-cultural es algo más que mero suplemento curioso del valor de los quelites: es un elemento indispensable para entender el proceso histórico de su desvaloración. Ello no implica que no reconozcamos la radical importancia de aquella otra perspectiva científica-económica, y (evocando otro proyecto en torno a los quelites diríamos que) “[e]s posible que tengan razón, que los quelites deban recuperarse por su utilidad potencial para hacer frente a la crisis mundial de la agricultura. Sin embargo, para nosotros, en este trabajo, los quelites son algo más, otra cosa que recursos fitogenéticos.”¹⁰ Así, la manera en que nos aproximaremos a los quelites será precisamente profundizando en esas características que se pasan rápidamente de lado. Partiendo de esos remansos lingüísticos e históricos, situándonos culturalmente, indagaremos el valor de los quelites; delinear ese entramado cultural, social e histórico en que están insertos, y del cual su estatuto y su conocimiento, en tanto quelites, depende profundamente.

Esto permite aportar con mayor profundidad crítica, al análisis y discusión de si los actuales proyectos, políticas y difusión que se llevan a cabo, son suficientes para mantener vivo, ya no el conocimiento mismo de los quelites –disecándolo como dato en algún libro (como los recetarios) o como suplemento vitamínico– sino alentando su *dinámica propia*, aquella que emana de los compromisos identitarios propios de las culturas llamadas tradicionales. En suma, colabora esto en el acalorado campo de los *diálogos de saberes*, de la ciencia y los CT, con vista hacia la posibilidad de que las culturas actualicen tal *dinámica*. Es decir, hacia “la oportunidad histórica que necesitan [pueblos y comunidades] para transmutarse, mezclarse y regenerarse sobre nuevas bases técnicas y civilizatorias”¹¹. Lo cual les es obstaculizado por el mundo moderno hegemónico, pues les obliga a mantener estáticas sus diferencia (como pieza de museo), o bien a diluir y aculturar su identidad en la modernidad homogénea. Aquella *dinámica propia* de los conocimientos de los pueblos es un entramado que se encuentra amenazado y que genera algo más que meros saberes útiles: saber qué es un quintonil y comérmelo, es más que un acto epistémico, expone una situación política y ontológica. Dicha situación no puede ser reducida/traducida en su totalidad a términos científicos,¹² queda fuera de las dinámicas globales modernas, en los márgenes de lo que tiene valor y significado. Definir como verdura no cultivada, de la familia de *amarantaceae*, etc., no agota el estatuto de lo que

10 MÉNDEZ COTA, “En busca del quelite perdido”, *Mundo nuestro*, México, publicado en línea: 2/09/2017.

11 ECHEVERRÍA, Bolívar, *Definición de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, 2da Edición, México, 2010, p. 40.

12 Es más bien propio de una *ciencia nómada*, de saberes que se resisten a ser neutralizados, apropiados y utilizados por las ciencias hegemónicas para ponerlos al servicio del desarrollo capitalista. Hablamos al respecto en el apartado 2.3 de esa tesis, o véase: DELEUZE & GUATTARI, “Tratado de nomadología: la máquina de guerra” en *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, 359-433 pp.

es un quelite. Ahí la importancia de la escucha de la otra palabra en que se significan los quelites, de esas otras formas de cuidado y relación con la tierra. Dar esto a pensar es un objetivo secundario de la tesis.

Considerando esto, la respuesta a la pregunta general, es decir, la hipótesis que propongo argumentar, es que las políticas modernizadoras del Estado Mexicano inmediatas al proceso revolucionario, de acuerdo a planteamientos científicos, inciden de manera radical en aquel entramado cultural-material en que se trenzan los quelites; en las condiciones de posibilidad para su valoración como *algo que excede* su valoración como plantas no cultivadas con uso gastronómico, medicinal, ornamental y simbólico. Pueden distinguirse 3 modos en que se lleva a cabo esta incidencia en el periodo al que ya hemos referido que nos concentraremos (alrededor de las décadas de 1920 a 1950); el primero de ellos es una suerte de tema general, mientras los otros dos son maneras específicas de llevarlo a cabo:

1) El ímpetu general de modernización de las formas de producción de la tierra, que involucran políticas agrícolas así como la comercialización hacia el mercado global. Esta línea, que puede leerse como el tema general de la trama que nos interesa reconstruir, nos interesa situarla en el ámbito de la cultura gástronómica, entendida en un sentido amplio en la que cabe la relación con la tierra como productora de alimentos.¹³ Cabe entonces hablar de cómo las comunidades implican modos simbólicos y de organización, prácticas y conocimientos, al relacionarse con la tierra y que condicionan lo propiamente culinario. Aquella modernización se reflejaría en estas coordenadas culturales no solo en la implementación de nuevos cultivos y técnicas, sino en las formas jurídicas de tenencia (ejidos, tierras comunales), la promesa de expropiación, reparto y restitución de las tierras, además de programas de apoyos condicionados a una producción de gran escala con miras a abastecer el mercado global.

2) La pretensión de cambiar los hábitos fisiológicos, aquella dimensión que involucra principalmente al cuerpo, mediante la articulación y difusión de una dieta balanceada y moderna. Aspecto condensado en programas institucionales (misiones culturales, educación rural, propaganda), en los cuales puede leerse entre líneas la legitimidad que les da la ciencia, principalmente, desde la nutrición, recién consolidada a comienzos del siglo pasado.

3) La modernización de las formas consideradas en aquel tiempo como “propiamente culturales”, (como la lengua, la historia, las formas políticas y económicas de organización), mediante las

¹³ Seguimos la propuesta de Montanari, en su obra *La comida como cultura*, evocada por Peralta de Legarreta en *Cultura Gastronómica en la Mesomérica prehispánica*, la cual desglosaremos en el apartado 1.3.1 de esta tesis.

misiones culturales y la educación rural. Vertiente que afecta de primera mano a los quelites, pues como se explicará, su valor está profundamente arraigado a la dinámica cultural de los pueblos. En tanto esta línea se articula desde el auge de comienzos de siglo de las llamadas *ciencias sociales/humanas*, posee un interés particular para la filosofía de la ciencia y su relación con saberes tradicionales.

Uno de los modos más relevantes para este trabajo de ver las consecuencias de todas estas incidencias, es a partir de la idea de la *producción de ignorancia*, mediante *fisuras agnotológicas*.¹⁴ Entiéndase por éstas, un resquebrajamiento en la dinámica propia que mantiene cabal y viva una red de conocimientos concretos (y sus prácticas asociadas), de manera que se genera un espacio vacío, una algo ignorado, donde antes hubo conocimiento. Esta noción la haríamos evidente en los conocimientos y prácticas asociadas a los quelites en el tercer capítulo: en la intención por parte de los proyecto modernizadores, educativas e higienistas, de “superar” y sustituir los conocimientos y prácticas locales con la ciencia moderna. Tales proyectos instalan una brecha, una *fisura* en la dinámica transgeneracional de tales saberes, generando, un halo creciente de ignorancia con el paso del tiempo alrededor de los quelites. Siendo éstos solo un caso entre muchos que, debido a circunstancias harto complejas (de las que aquí solo nos enfocamos en la intervención estatal), son sentenciadas por frases como “a mí ya no me tocó aprender, pero mi abuela sabía...”.

La forma en que justificaremos nuestra respuesta, es decir, la metodología, consiste en la reflexión filosófica sobre el devenir histórico del valor de los quelites. Éste es analizado a partir del recuento de cómo las políticas modernizadoras del campo (legitimadas científicamente) pretendieron incidir en las formas agroproductivas, los hábitos fisiológicos y la cultura alimentaria de las comunidades rurales e indígenas. De manera que, primero explicaremos tal bagaje teórico-filosófico sobre las categorías y compromisos conceptuales que colaboran en la reflexión, interpretación y reconstrucción histórica sobre los quelites, cuyo principal fundamento se encuentra en la definición de la cultura de Echeverría, así como en ciertas precisiones sobre cultura gastronómica y prácticas y conocimientos tradicionales. Luego, concretando lo anterior en la cultura náhuatl, se expondrán los compromisos identitarios, las formas peculiares de su cultura gastronómica así como la forma en que se encuentran valorados allí los quelites. Finalmente se desarrolla el desenvolvimiento de las políticas de modernización del campo y el papel que juegan los discursos científicos en éstas, trazando las implicaciones tanto para lo quelites, como para las comunidades nahuas que se

14 Cf. SCHIEBINGER, Londa, “Indian abortifacients and the making of ignorance”, en Proctor & Schiebinger (edit.), op. cit., p. 155.

alimentan de ellos. El recorrido se cierra hacia la década de los 60, con un giro en los modos de articular la política e integración indígena, así como con el comienzo de la revaloración formas agroproductivas tradicionales. Una vez expuesta esta reconstrucción, con el debido énfasis marcado por nuestros compromisos teóricos, se recopilan las observaciones más importantes para articular las conclusiones. Tal es, pues, el orden argumental de esta tesis, que consta de 3 capítulos y una conclusión, los cuales resumimos a continuación.

Cultura y su dimensión gastronómica, valor (semiótico y de uso) así como conocimientos y prácticas tradicionales son los principales conceptos que articulan el primer capítulo, y los cuales, en el segundo capítulos se tornan *concretos* a partir de la cultura nahua y sus formas de valorar a los quelites. Aquellos serán los ejes teóricos que guiarán la reconstrucción e interpretación del relato histórico sobre quelites, política modernizadora y su legitimación científica. Comienzo el capítulo con un panorama amplio de las formas de abordar la pluralidad de culturas, sección útil, no solo para posicionar de manera crítica el marco teórico que usaremos, sino además colabora en el contexto de las formas científicas de investigar a las comunidades para su gestión, lo cual será tema de un capítulo siguiente. Hacemos una caracterización general del multiculturalismo y el patrimonio biocultural, en tanto formas contemporáneas preponderante de abordar el problema de las culturas, para distinguirlo de la posición desde la que se hablará, a saber, la definición de cultura según Bolívar Echeverría. La cual hallamos particularmente útil para analizar procesos dialógicos entre culturas (como el planteado entre el Estado moderno mexicano y las comunidades indígenas), pero también vale decir, que a diferencia de los otros dos enfoques mencionados, la aproximación de Echeverría permite a este trabajo un posicionamiento político anticapitalista desde el cual se plantea la discusión filosófica. Adelantamos aquí de manera general tal definición de cultura, que consiste en el *cultivo crítico de la identidad*; que para asir plenamente su sentido hay que tomar en cuenta que se habla de la *identidad evanescente* de un sujeto social concreto, que en su proceso de reproducción material y semiótica, *cultiva*, actualiza sus compromisos indentitarios de manera crítica al entrar en contacto con el otro. Se profundizará de ello en dicho capítulo para, una vez hecho, explicar el papel de la ciencia moderna en las sociedades, y de la dinámica que se establece con las otras culturas, los otros conocimientos, articulando por ejemplo, prácticas *agnotológicas*, *i. e.* de producción de ignorancia (como las *fisuras* a las que ya aludimos). Hacia la parte final del capítulo, se define lo que entendermos, por conocimientos y prácticas tradicionales, así como por cultura gastronómica, y se les expone como una manera de desarrollar la idea de cultura de Echeverría.

El segundo capítulo tiene una continuidad inmediata con el primero, pues en él se *concretan*, en la cultura náhuatl y sus conocimientos y técnicas sobre quelites, las nociones expuestas en el apartado anterior. Comienza con una exposición de la cohesión e identidad de la cultura y pueblos nahuas, haciendo énfasis en el importante papel que juega la esfera agroalimentaria (rasgo compartido por las culturas mesoamericanas), cuya ontología humana bajo la premisa *se es lo que se come*, les da el atributo de *personas de maíz*. La colonia y la primer centuria de independencia, se entiende más que un proceso de “perdida” de los vencidos, como un proceso de transformación identitaria, de adaptación y resistencia activa, que genera, por ejemplo, organizaciones comunitarias de los pueblos. La segunda parte del capítulo recoge una caracterización de los quelites. Los localiza en el entramado cultural, en tanto *alimento merecido* (rasgo presente en narraciones orales aún hoy vigentes), pero también como producto del complejo conocimiento del medio natural circundante. Se enfatiza sobre todo el lazo estrecho que tienen con las lenguas vernáculas (náhuatl en nuestro caso). Pues al ser los quelites un alimento eminentemente recolectado, no hay semilla o soporte que permita su reproducción transgeneracional luego de su uso, y es el conocimiento (sobre todo) oral de cómo, cuándo, dónde recolectarlo y los modos de transformarlo en comida, lo que permite heredar su valor útil. El capítulo cierra con una caracterización de su situación actual y de los esfuerzos de su revaloración.

Además de ser un recurso metodológico para situar y limitar la historia, el que esta tesis se concentre en *lo nahua* también permite darle profundidad a la investigación. Esto tiene que ver con horizonte desde el cual se plantea mi trabajo, pues parte de mi formación académica consiste en alrededor de 4 años estudiando la lengua y la cultura náhuatl, no solo de manera teórica o histórica, sino que mis maestros me han permitido vivir esa palabra y esa cultura, en pueblos, comunidades y fiestas, lo cual agradezco de corazón. Ese acercamiento a la situación actual de los pueblos me permitió, en la revisión histórica que hice, prestar atención a cosas que hubiera pasado de largo de no haber escuchado lo importante que eran y son para la vida actual en las comunidades. Sin embargo, este recurso queda limitado a una caracterización general de la cultura, como se advierte *in extenso* en tal capítulo, pues, por razones sobre todo metodológicas, no se presta atención a una comunidad particular. Sabemos lo cerca de la ficción que es hablar de *lo náhuatl*, pero asumimos tal recurso como una licencia filosófica.

El tercer capítulo se encarga de exponer los modos en que las políticas postrevolucionarias preocupadas por la modernización del campo y la alimentación como problema social, e indirectamente los discursos científicos vinculados a tales políticas, pretenden incidir en la

agroalimentación rural. Rastreado particularmente a los quelites en comunidades nahuas. El capítulo abre con un recuento del porfiriato así como de las consecuencias de la revolución para el campo mexicano: la intención de orientar la política hacia el reparto de tierras, así como la unificación nacional, incluyendo a los sectores más olvidados del país. La creación de un México moderno a partir de la participación de la población rural implicaba modernizar tal sector, y es a este afán al que responden las pretensiones de incidir hasta en el más pequeño gesto de “atraso”, y que se hace evidente en los virajes discursivos de estas políticas: del indio/indígena se pasa hablar del campesinado. En la puesta en marcha de estas incidencias pueden distinguirse dos ámbitos, uno *pedagógico* y otro *fisiológico*.¹⁵ El primero de estos expresa una novedad radical al sustentarse en ciencias sociales y pretender incidir en la esfera propiamente cultural: ámbitos como la moral, la religión, la lengua e incluso la economía, que aparentemente no tienen qué ver con el cuerpo y la comida, pero es precisamente con nuestro aparato conceptual expuesto en el primer capítulo, como sanjamos tal brecha. Ciertamente ya se ha escrito hasta el cansancio sobre el espíritu aculturizante de las políticas educativas inmediatas al proceso revolucionario en México, la pretensión de volver a hablar de ello es para recalcar en este proceso esa inminente relación de la cultura con el cuerpo, tomando como pretexto a los quelites. Así pues, la revisión de planes, programas, así como el rastreo hemerográfico, del que ya ha habido un gran trabajo crítico de revisión va en ese sentido: evidenciar que toda transformación cultural tiene su contraparte material.¹⁶ El segundo ámbito, el *fisiológico*, refiere a la “modernización de la dieta” de las y los campesinos pensada como una dimensión material, como aquello que involucra eminentemente al cuerpo, indagando desde el cómo y qué se siembra, hasta el cómo se prepara y qué se come. Puede hallarse una línea desde el porfiriato y su dictadura sanitaria basada en ideas higienistas que encuentran un giro e ímpetu en la novedosa ciencia de la nutrición, que permite racionalizar las dietas y compararlas. Allí analizaremos desde dos vertientes: la que involucra factores más económicos, lo propiamente agrícola; y por otro lado estaría el que tiene que ver con temas de salubridad. En este último hablaremos del desarrollo de la nutrición en el gremio científico, a partir de la medicina social y cómo sus intereses se alinearon a los del estado. El recorrido se cierra hacia la década de 1960, momento en que puede observarse una

15 Distinción tomada de una cita de Justo Sierra, que en su momento se mencionará y se explicará al respecto, véase sección 3.2

16 Cf. BÁEZ-JORGE, Felix, *Memorial del etnocidio*, Universidad Veracruzana, México, 1996; BÁEZ-JORGE, “Antropología e indigenismo en Latinoamérica: señas de identidad”, en *La palabra y el hombre*, México, 1993; OEHNMICHEM, Cristina, “Pluralismo cultural en México”, en *Multiculturalismo e interculturalidad en América Latina*, Alicia M. Barabas (coord.), INAH, México, 2015; KNIGHT, Alan, *Racismo, revolución e indigenismo*, trad. de María Teresa Rodríguez López, Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, México, 2004.

tendencia a revalorar los conocimientos tradicionales de agroproducción, a partir de movimientos intelectuales, como el que gestó la agroecología, que se posicionan frente a los problemas que trae consigo la llamada Revolución Verde (RV). La parte final de este capítulo traza algunas líneas que tienden hacia la genealogía de la revaloración actual de los quelites, haciendo un somero recuento de la agroecología en México, como movimiento que se enfrenta al paradigma de la RV y es pionero en la revaloración sistemática de los CT. Por último hacemos un recuento de la incidencia efectiva de todos estos proyectos en comunidades nahuas del centro y como se puede percibir la incidencia en los quelites.

El capítulo final hace un recuento de lo vertido a lo largo de la tesis, para recoger algunas conclusiones, desde las cuales pueden plantearse preguntas y discusiones a los esfuerzos actuales de la revaloración de los quelites. El pensar filosófico de estos procesos evidencia ciertas relaciones que involucran de manera importante un sustrato material y político, como condición de posibilidad de la vida de un pueblo y de su conocimiento: lo que se siembra (lo que se permite crecer en esa siembra), el alimento, la lengua, la organización política y económica. Tales aspectos harían señalamientos importantes a las propuestas actuales de los conocimientos tradicionales, y concretamente sobre los quelites: acerca de una concepción integral de estos, y sugiriendo la idea de un proyecto, de un esfuerzo conjunto con las comunidades locales que, más que pretender iteraciones (re-valorar, re-vitalizar, re-apropiar, etc.), colabore en la emergencia del valor actual de los quelites para la vida.

Es importante señalar, finalmente, algunos límites de mi investigación. No probaré que ha habido una pérdida del valor de los quelites, asumo ello como un hecho, al menos a partir de la existencia de los distintos discursos de re-valoración. Una consideración crucial es el hecho de que mi trabajo se posiciona en el campo de los estudios filosóficos y sociales de las ciencias. De ahí el que no pretenda hacer una tesis histórica, sino tomar material histórico para la reflexión filosófica. Por ello no voy a hacer una historia de los quelites, sino solo tomar casos representativos. Tampoco se busca hacer una mera historia de las políticas públicas lingüísticas y de materia agrícola, sino tomar material de esos campos para hacer una reflexión al rededor de los quelites. Finalmente, de los límites más importantes a señalar, es lo poco que esta investigación averigua sobre el valor “real-actual” de los quelites para las comunidades nahuas; poco dice sobre el valor de uso, sus formas y conocimientos de quelites de una comunidad en un tiempo y un espacio determinado. Además de que (pensando en la parte histórica) sería muy ingenuo (además de una asunción colonial) asumir que las políticas y misiones culturales incidieron en la manera en que se esperaba. Las formas externas nunca tienen (ni tuvieron) la capacidad para transformar la forma cultural de una comunidad de una

manera directa. El proceso es siempre dialéctico y siempre encuentra resistencia, pero ya habrá ocasión de hablar de ello. Se hubiera requerido de una forma distinta de aproximación para dar con estos ámbitos, acaso antropológicos, etnohistoriográficos, o sociológicos incluso. Pues como se dijo, no hay trabajo de campo ni el enfoque en una comunidad particular. Pese al aparente *bricolage*, esta investigación se sabe filosófica, y su recorrido no genera sino angustia y una que otra pregunta.

Nota aclaratoria sobre las grafías en náhuatl

Como último punto de esta introducción es necesario hacer ciertos señalamientos sobre la escritura de la lengua náhuatl en este trabajo. Apuntes necesarios tomando en cuenta la multiplicidad de formas en que se ha escrito el idioma desde que inició su “alfabetización” occidental (prácticamente desde las primeras misiones coloniales). Pero también reparando en el mosaico que existe aún hoy *de facto* en la práctica de su escritura, debido a las dificultades para la normalización de una lengua con tantas variantes y en una posición subalterna.

En primer lugar hemos decidido mantener las grafías de las fuentes citadas. En ese tenor encontramos 3 grupos de formas de escritura: la recogida en el texto en náhuatl de *La historia de las cosas de la nueva españa* por los informantes de Sahagún; el llamado *náhuatl clásico* que figura en varias de nuestras fuentes y es promovido sobre todo en las academias; por último algunas más locales y actuales recogidas en algunos trabajos en etnográficos de las regiones de Morelos o la huasteca de Veracruz. Estos 3 grupos tienen particularidades propias y su profundización desborda esta tesis.

En segundo lugar la escritura propia de esta tesis, ya bien títulos, subtítulos, palabras usadas en el cuerpo del texto, o bien conceptos y nociones extraídas de citas que se profundizan en el desarrollo, son todas estas escritas con base en la norma de escritura del INALI.¹⁷ Tal propuesta pretendió considerar en su construcción no solo investigación lingüística sobre las variantes nacionales del idioma, sino también la opinión de los propios hablantes. Son tales las razones por las que hallamos tales grafías como las más adecuadas. Cabe señalar que han encontrado dificultades para su implementación y que se encuentra actualmente en revisión.

A continuación presentamos una pequeña tabla en que se presentan los 19 grafemas considerado por la norma ortográfica del náhuatl impulsada por el INALI y se contrastan con la

¹⁷ *Breviario Norma ortográfica del idioma náhuatl*, INALI, México, 2018.

forma de escritura del llamado náhuatl clásico, acompañados de un ejemplo ilustrativo. Vale señalar que en esta tabla no aparecen todos sistemas de escritura a los que recurrimos, consideramos únicamente los más aludidos en esta investigación.

Grafema INALI	Náhuatl Clásico	Ejemplo (INALI)	Ejemplo (Clásico)	Traducción al español
<a>	a	atl	atl	agua
<ch>	ch	chokolatl	chocolatl	chocolate
<e>	e	elotl	elotl	elote
<i>	i	ichkatl	ichcatl	algodón
<h>	h	ohtli	ohtli	camino
<k>	c,q	koyotl	coyotl	coyote
<kw>	cu	kwalli	cualli	bueno/bien
<l>	l	axolotl	axolotl	ajolote
<m>	m	mestli	meztli	luna
<n>	n	nakatl	nacatl	carne
<o>	o	owatl	ohuatl	caña
<p>	p	petlatl	petlatl	petate
<s>	z	sayolin	zayolin	mosca
<t>	t	tepetl	tepetl	cerro
<tl>	tl	tlayolli	tlayolli	maíz
<ts>	tz	tsapotl	tzapotl	zapote
<w>	u	wipil	huipil	huipil
<x>	x	xochitl	xochitl	flor
<y>	y	yolotl	yolotl	corazón

PRIMER CAPÍTULO

CULTURA, CONOCIMIENTO Y ALIMENTO:

BASES TEÓRICAS PARA PENSAR LA PÉRDIDA DEL VALOR DE LOS QUELITES

Hay algo –una pre-condición cultural, decimos– que rebasa y trasciende la realización puramente “funcional” de las funciones vitales del ser humano; un excedente o surplus ontológico que [...] debe ser tematizado de manera propia.

Bolivar Echeverría, *Definición de la cultura*, p. 25.

La frase llana “el valor de los quelites” es harto ambigua. Valor ¿para quién, para qué? ¿desde dónde se establece? Quizá menos intuitivo, pero igual de importante para nosotros, son las preguntas por los quelites ¿qué son, para quién? ¿quién los define, quién los “usa”? ¿quién, cómo, dónde los come? Apunta todo ello a que los quelites no *son* lo mismo para todas las personas, señala algo que *excede* la mera *función* alimenticia de los quelites. Problematizar la valoración de los quelites, indagar el proceso de su significación en la historia, para llevar a cabo esta labor de manera crítica es crucial situarnos culturalmente. Se propone, entonces, resolver tales cuestiones desde el ámbito de la cultura: cómo los quelites se valoran y significan desde distintas culturas, ya bien se les cuida, colecta, cocina, o ya se les estudia, conserva, produce. Exponer los compromisos de la tesis al respecto es el tema de este capítulo.

Para distinguir nuestra posición en el campo del estudio de la pluralidad de culturas, la primer parte del capítulo consiste en un somero recorrido historiográfico sobre las líneas de abordaje académicas occidentales del siglo pasado y contemporáneas. Esto, además de situar la tesis en el quehacer académico actual, funge como contexto para el tercer capítulo, donde se hablará del papel de los estudios de “culturas indígenas”, en las políticas del México postrevolucionario. Se comenzará por los estudios de los albores del siglo pasado que se abocan en las diferencias culturales, ceñidas en buena medida a intereses políticos. Y cerramos el apartado al llegar a temas actuales de discusión, y las líneas teóricas con más presencia (tanto académica como política) en el país, en cuestiones de

valoración y diálogos con las *otras* culturas: el multiculturalismo y la bioculturalidad. De estas se señala una crítica y contraste general a partir de la postura con la que abordaremos la cultura.

Entonces, la segunda parte del capítulo se concentra en exponer aquella noción de cultura, que se construye desde el modo de reproducción social del materialismo histórico, de acuerdo a la interpretación de Echeverría. Ésta resulta pertinente para nuestros objetivos pues pone particular énfasis en el entrelazamiento de la producción material y la esfera semiótica, de manera que se haga pensable cómo *toda producción es producción de significaciones*. Aunado ello a que permite posicionar críticamente a las ciencias en el entramado cultural moderno y a nuestra discusión filosófica desde una posición anticapitalista. Identidad evanescente, reciprocidad, semiosis y valor (de uso), son algunos de los conceptos de los que Echeverría echa mano para tener una idea cabal de cultura como *cultivo crítico de la identidad*. Como un aporte auténtico de esta tesis, desarrollamos el papel que juegan las ciencias en la cultura moderna, así como la relación que se establecen con las otras epistemes (como la de las comunidades originarias). Para esto será fundamental tomar en cuenta las ideas de *fisuras agnotológicas* y su contraparte, el *extractivismo epistémico*; mientras la primera resquebraja la dinámica de los *otros* saberes (para buscar imponer otras formas de conocer), la segunda se apropia de los saberes utilizables por la modernidad hegemónica (sin reconocer la valía del saber del otro).

Ya que nuestro interés está puesto en los quelites, sus usos, prácticas y conocimientos asociados, ciertas betas del amplio dominio de los estudios de la pluralidad de culturas fungen como coordenadas en nuestro análisis: la epistémica y la gastronómica. Así, la parte final del capítulo sintoniza con la definición ya expuesta de cultura, por un lado, a la esfera gastronómica de la cultura, como un despliegue de la identidad en relación con la tierra, en tanto productora de alimentos; y por otro, la especificidad del conocimiento de las culturas originarias. Para cerrar, se recoge en un breve apartado conclusivo las ideas más importantes, las cuales se vuelven concretas en la cultura náhuatl que se caracteriza en el capítulo siguiente.

1.1 Pluralidad de culturas, su estudio y su *polifonía*

Los estudios de cultura occidental para el Siglo XIX, concebían ya la cultura como una *totalidad* que subyace a las artes y disciplinas del saber, y de cuyo entramado emerge la expresión eminentemente humana de un grupo social. El término alemán *kultur* se habría popularizado hacia la década de 1780, a la par de términos como *geist* (espíritu), y posteriormente *zeitgeist* (espíritu de una época).¹⁸

18 Cf. BURKE, Peter, *Formas de historia cultural*, Trad. Belén Urrutia, Alianza, España, 2000, 36-37 pp.

Entre las academias inglesas, alemanas y francesas del momento, los dominios de tales términos eran casi equivalentes. Las llamadas *ciencias del espíritu* se abocarían al estudio de la cultura, casi siempre desde una perspectiva histórica. La academia francesa, si bien también comenzó por hablar de *esprit de l'époque*, pronto se decantaría por la noción de *civilization* y adoptaría el término *cultura* hasta bien entrado el siglo XX.¹⁹ Hacia el periodo tardío de aquel siglo XIX, la concepción de la cultura, orquestada dentro de tales *ciencias del espíritu*, tendría, por un lado, un vuelco “etnocéntrico” (con el auge de los Estados Nacionales); y por otro, una suerte de *naturalización*, es decir, la idea de que la vida humana es un capítulo continuo de la historia natural y su evolución. Son estos dos rasgos que interesa aclarar a continuación, así como su concatenación.

Las experiencias coloniales sugerían al ámbito intelectual europeo (no antes de polemizar a propósito de las poblaciones colonizadas “si estos son hombres”) la pluralidad de modos en que se daba lo humano: diversas lenguas, religiones, formas de vestir, de alimentarse, etc. Sin embargo, el auge de los nacionalismos europeos hacia el fin del siglo XIX, y su correspondiente legitimación intelectual, consolidan la idea de que la expresión más acabada de la cultura (y con ella, de la humanidad), se da en las sociedades europeas, por encima de la pluralidad de pueblos del mundo y sus respectivas culturas “primitivas”.²⁰ De tal forma que los modos de expresar la humanidad de cada pueblo comienzan a adquirir una jerarquía. Las ideas de raza y etnia son circundantes a estos discursos y alianzas teóricas. La noción de etnia o grupo étnico está en estrecha relación con el desarrollo de los estudios culturales, y sobre todo, con la antropología. Se entiende por él “un grupo de individuos vinculados por un complejo de caracteres comunes –antropológicos, lingüísticos, político-históricos, etc.– cuya asociación constituye un sistema propio, una estructura esencialmente cultural: una cultura.”²¹ Conceptualmente etnia también se halla ligado al término “nación”, en tanto éste tiende a referir al mismo significado de etnia ya citado, aunado a recalcar una estrecha relación al territorio.²² Así, no es extraño que con la consolidación de los Estados-nacionales occidentales, florezcan relatos que enaltezcan la etnia nacional, es decir, etnocéntricos. Por su parte la noción de raza proviene de una rancia discusión de los siglos XIII-XIV que indaga la pureza de la sangre y que habría de hallar catalizadores a partir de las colonias americanas, con las llamadas *castas*.²³ Como se

19 Cf. BURKE, Peter, *Qué es la historia cultural*, Trad. Pablo Hermida Lazcano, Gedisa, España, 2006, 19-21 pp.

20 Cf. ECHEVERRÍA, Bolívar, *Definición de la cultura*, Itaca-Fondo de Cultura Económica, México, 2010, 30-32 pp.

21 Bretón p. 10, citado en VILLORO, Luis *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós-UNAM, México, 2002, p. 19.

22 Cf. VILLORO, *op. cit.*, 15-19 pp.

23 Cf. LÓPEZ BELTRÁN, et al., (editores), *Genómica mestiza: raza, nación y ciencia en latinoamérica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2017, p. 19

observa, la raza está más vinculada con lo físico, lo corporal. La raza cobra también nuevos bríos con el auge nacionalista, pero, sobre todo, renueva su discurso mediante la biología y la antropología.

Así este “etnocentrismo” implica la segunda característica a la que nos referimos arriba: una *naturalización* de lo humano desde la ciencia, la idea de que el ser humano no es un ser radicalmente alejado del reino animal, por lo que se encuentra a merced de las leyes naturales animales y que, por ende, puede estudiarse con pretensiones científicas objetivas, a la par de cualquier fragmento de la realidad. Ello implicaba no solo estudiar al cuerpo humano como un ente biológico más, sino también estudiar las expresiones propiamente humanas (el lenguaje, el arte, la psique, etc.), englobadas en la idea de cultura, como una dimensión que posee sus leyes, estructuras, relaciones y transformaciones, análogas a las del mundo natural. Esta *naturalización* de las ciencias humanas durante el siglo XIX puede englobarse bajo dos tendencias distintas: una *hermeneútica*, en la que se propone que el estudio de lo humano requiere de características epistémicas y metodológicas diferentes a las naturales; la otra *positivista*, que proponía un único modelo válido de científicidad para ciencias humanas y naturales.²⁴ La antropología, etnología, arqueología, sociología y psicología, se consolidan principalmente como disciplinas bajo esta última perspectiva de abordar la cultura. Predominaría esta mirada durante gran parte del siglo XX. Estas disciplinas habrían de alejarse, en su metodología y sus compromisos ontológicos, de las llamadas *ciencias del espíritu* –encabezadas por la historia y la filosofía, y sus metodologías hermeneúticas– para explotar los vínculos con las *ciencias naturales* (englobadas aún en el sigl XIX en la *historia natural*) y sus metodologías experimentales. Serían en definitiva las investigaciones realizadas dentro del campo de la antropología las que se avocarían de lleno al ámbito cultural, al grado de haber sido llamada (e incluso autoidentificarse) como la “ciencia de la cultura” o “culturología”.²⁵ En esta disciplina, es un esfuerzo ejemplar por objetivar la esencia humana, las *estructuras elementales* de Levi-Strauss. En ámbitos como la sociología, destaca Comte argumentando el rigor de las ciencias sociales mediante su *física social*, o bien Durkheim, quien, basado en evidencia antropológica, postula *formas sociales elementales*.

La alianza de estas 2 características a las que aludimos articulan una suerte de “etnocentrismo-naturalizado y científico”. Tal tema compete de manera importante al capítulo 3 de esta tesis, mas conviene ir adelantando algunos puntos. En el tenor de los virajes ya mencionados,

24 Cf. VELASCO, Ambrosio, “Ciencias, tecnociencias y humanidades”, en *Filosofía y ciencia de la vida*, Juliana González V. (Coord.), Fondo de Cultura Económica-UNAM, México, 2009, p. 208.

25 Cf. KROTZ, Esteban, “El estudio de la cultura en la antropología mexicana reciente: una visión panorámica”, en Jose Manuel Valenzuela (Coord.), *Los estudios culturales en México*, CONACULTA-Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 80.

hacia finales del siglo XIX, la biología y la antropología física, se decantan hacia la categorización de seres humanos a partir de sus características físicas.²⁶ Habrán de caracterizarse desde allí *tipos* e incluso *especies* de humanos, jerarquizadas a partir de valores tanto biológicos como culturales. Cabe señalar que en tal periodo estas esferas no se hayan tajantemente separadas. Forman un *continuum*, de manera que hace pensable que el cuerpo “biológico” se constituye desde las formas “culturales” y viceversa, la “jerarquía cultural” emerge desde las características del cuerpo; así, por ejemplo, la cultura europea se propondría superior debido a lo superior de su “actividad cerebral-racional”; o bien una idea más matizada patente en nuestro caso: lo que se come en una cultura determina el desempeño corporal y cognitivo (de ahí que se busque modernizar los ámbitos materiales para transformar la cultura). Cabe también apuntar que es a partir de estas jerarquizaciones científicas de las razas que se gestan los movimientos eugenésicos, es decir, el “mejoramiento” de las poblaciones a partir de intervenciones que hacen frente a la “degeneración” de cierto tipo humano, tema que queda más allá de los límites de esta tesis. Por ahora cabe señalar que este “etnocentrismo-naturalizado” halló en México un ambiente fecundo en el porfiriato, sobre todo bajo la idea de raza –aunque también es cierto que también se importaron prácticas eugenésicas de las que poco hablaremos.²⁷ La tendencia euro-fila del régimen porfirista importaría ideales positivistas, influido del naturalismo social de Spencer y Darwin, así como del biologismo de Haeckel.²⁸ Se condensan todas estas influencias en el grupo asesor del régimen, conformado por intelectuales, conocidos como *los científicos*. Tal andamiaje positivista, veía a la población indígena y campesina como una raza servil e incapaz de desarrollo propio. Las personas de razón, asesoradas por la ciencia europea, serían quienes debían guiar, por la senda del *orden y progreso*, hacia la “alta cultura” (por la fuerza si era preciso) a la población incapaz. Luego de la lucha revolucionaria, estos afectos racistas, mudarán de piel sutilmente, para hallar cobijo en la nueva identidad nacional que buscaba erigirse victoriosa y revolucionaria: el mestizo mexicano, como una suerte de *proto-etnia*.

Tanto el ambiente intelectual como el discurso político oficial rechazarán abiertamente el positivismo, achacándole cobardía y pereza por no atreverse a intervenir más arduamente el devenir histórico.²⁹ Los nuevos ideales serían más “activos”, e incluirían al campesinado-indígena para evitar

26 Cf. LÓPEZ BELTRÁN, *op. cit.*, 24-26 pp.

27 Cf. URÍAS HORCASITAS, Beatriz, *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, Tusquets, México, 2007, 103-147 pp. VARGAS DOMÍNGUEZ, Joel, *Metabolismo y nutrición en el México posrevolucionario: eugenesia y clasificación de la población mexicana entre 1927 y 1943*, Tesis de Doctorado en Filosofía de la Ciencia, UNAM, México, 2017.

28 Cf. VALENZUELA, ARCE, “Crónica y estudios culturales en México”, en Jose Manuel Valenzuela (Coord.), *Los estudios culturales en México*, CONACULTA-Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 29.

29 Cf. ZEA, Leopoldo, *El positivismo y la circunstancia mexicana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 146.

traicionar los ideales revolucionarios. Para ello, las y los campesinos-indígenas tendrían que transformarse para estar a la altura de las circunstancias. La política indigenista de la postrevolución no es sino un gran esfuerzo para por fin aculturar, desindianizar, a toda esa población rural que, para ese entonces, era más de la mitad de la población. Pues como podrían mostrar “claramente” las ciencias (como algunas vertientes de la antropología o la psicología), lo que generaba el atraso y el paso torpe con que el país avanzaba hacia la modernidad y la “alta cultura europea”, eran los “indios”; su atraso, su falta de organización política y económica, su lengua, sus creencias irracionales, y, por su puesto, sus arcaicos hábitos de alimentación y de producción de alimentos. Diría Gamio: “el indio tiene iguales aptitudes para el progreso que el blanco. [...] determinados antecedentes históricos, y especialísimas condiciones sociales, geográficas, biológicas, etc., lo han hecho inepto para recibir y asimilar la cultura de origen europeo.”³⁰ Cabe aún decir que en el marco de tal indigenismo, a las culturas locales y se les reconoce valiosas, pero solo a las antiguas, aquellas magníficas civilizaciones que florecieron antes de su avasalladora derrota, de su conquista. Lo que queda de eso para entonces, campesinos y obreros urbanos, pobres en su mayoría, no es visto sino como resquicios deteriorados, “débiles”, “degenerados”. La raza que se haría cargo del desarrollo nacional, la que debía *forjarse* de la materia prima “inútil” de los indios era la *cósmica*: la raza mestiza mexicana. Ya abundaremos al respecto en el tercer capítulo.

Volviendo a una mirada más global de occidente, la propia dialéctica intelectual europea haría crítica de aquellas pretensiones esencialistas, de aquellos esfuerzos por aprehender la “única y verdadera estructura esencial de la naturaleza humana”. Sobre todo, una vez terminada la Segunda Guerra Mundial. Pues hay que tener bien claro, que el holocausto judío en Alemania es una expresión nítida de este “etnocentrismo científico” (que se expresaba en México en aquel *indigenismo-mestizófilo*³¹), como uno de los más grandes proyectos eugenésicos: evidencia “científica” respaldaba tanto la degeneración del judío, como la supremacía de la raza aria, ideales que se articulaban en un programa Nacional-socialista alemán. Ello, coligado al desarrollo bélico nuclear y el proyecto Manhattan (paradigmático caso de la *Big science* en ciernes), pondrá en cuestión, los fines y principios científicos. Tanto en aquellas “ciencias duras”, como en discusiones en torno al carácter y método de las ciencias sociales.³² Su expresión ejemplar que vale la pena

30 GAMIO, Manuel, *Forjando Patria*, p. 38.

31 BAEZ-JORGE, Félix, “Los indios, los nacos y los otros... (apuntes sobre el prejuicio racial y la discriminación en México)”, en *La Palabra y el Hombre*, enero-marzo 2002, no. 121, Universidad Veracruzana, México, p. 21-40.

32 Por mencionar un caso, destacan las discusiones entre Popper, Adorno, Habermas y Dahrendorf, cuyos principales ensayos y ponencias son recogidos en *La lógica de las ciencias sociales*, Grijalbo, México, 1973.

destacar, sería la corriente antropológica post-estructuralista, la cual hacia frente, sobre todo, a la noción de *estructuras elementales* de Levi-Strauss. Si bien en un inicio tal tendencia se ceñía a la antropología, pronto desbordó esa disciplina, extendiendo su crítica a otros ámbitos, por ejemplo, como la filosofía. Es posible entender desde las interpretaciones filosóficas de esta vertiente, a aquellas pretensiones *estructuralistas* (y similares) como un “simulacro”, por parte de occidente, de escuchar y entender a la alteridad cultural. Viveiros De Castro,³³ por ejemplo, propone pensar que el sujeto occidental mediante tales esfuerzos no hizo sino mirar al *Otro* buscando reconocerse a sí mismo, si bien, por el camino negativo (¿qué es el otro que no soy yo? ¿qué soy yo que no es el otro?), hallando solo lo que le interesa en el otro (su atraso, su debilidad), esforzándose en ver *Lo mismo* en el *Otro*. Es decir, todo esfuerzo por aprehender *la diferencia* no fue sino un modo de confirmar la *mismidad* occidental, a partir de investigaciones y preguntas, inevitablemente sesgadas, que apuntan hacia una confirmación de *lo mismo*. Por ejemplo, investigaciones comparadas de dietas alimenticias, que confirmaban la superioridad de los alimentos europeos, respecto del resto de dietas del mundo.

Es posible reconocer otra dimensión del vuelco –que va más allá de lo “académico” y ocurre de manera más nítida en Lationamérica– en los estudios y concepciones culturales. El cual aparece como un reclamo *del monólogo a la polifonía*³⁴: cuando la otredad misma se hace oír y comienza, no solo a colaborar en las teorizaciones y a difundir las propia (exigiendo su reconocimiento de sujetos, no de objetos de estudio), sino que reclama también participación cultural y política. Ésta no es exigida como una *equidad de carácter civil*, sino como un respeto por su diferencia y alteridad de existir, de conocer, de alimentarse, de hacer comunidad. Puede atribuirse esta proliferación de las *otras voces*, a la emergencia de las democracias y al auge del abandono del campo en la segunda mitad del siglo pasado.³⁵ Ocupan aquí también, un lugar imprescindible los movimientos feministas, como inversión radical de valores culturales fundamentales de occidente. Donde se cuestiona, sobre todo, “que lo universal humano no se encarna en una figura, la del Hombre, [...] adulto, educado, económicamente independiente”³⁶, y por supuesto blanco y europeo. Aunque pueden señalarse estas generalidades o coyunturas que influyen en este proceso político y epistémico de inversión cultural

33 Cf. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Metafísicas caníbales: líneas de antropología post-estructural*, Trad. Stella Mastangelo, Katz, España, 2010, 14-16 pp.

34 Frase tomada del libro homólogo, coordinado por Betancourt Posada, subtítulo *Proyectos supranacionales y saberes indígenas en la gestión de áreas naturales protegidas (1990-2010)*, UNAM, México, 2014.

35 Cf. REINA, Leticia, “Nueva introducción (1998)”, en *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, Siglo XXI, 5ta Edición, México, 1998, p. XIX.

36 TOURAINE, Alain, *¿Podremos vivir juntos?*, Trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 40.

en distintas partes del globo, lo cierto es que se da de modo y tiempo específico en cada país o región.

En México, durante gran parte del siglo pasado los esfuerzos políticos integracionistas y aculturizantes eran ideales compartidos con las corrientes intelectuales y científicas compartían esos ideales (véase el capítulo 3 de este trabajo). No sería sino hasta bien entrada la década de 1960 que comienza una ardua crítica a tales pretensiones. Buena parte de ello se debe a nuevos levantamientos campesinos, inconformes con las promesas incumplidas de la Revolución. En sintonía con buena parte de América Latina, surge desde los pueblos autodenominados indígenas “la lucha por la identidad, es decir, por transformar el sistema de significaciones que les permitan acceder a la ciudadanía en un plano de igualdad.”³⁷ En México es en aquel entonces que surgen algunas guerrillas en el sureste del territorio, y es también que se conforma el Consejo Indígena Nacional. Organización que a la fecha pretende hacer eco a las demandas y reclamos de todas las comunidades y pueblos originarios frente al gobierno. En el ámbito intelectual, y sobre todo antropológico, se pondrá en marcha una severa crítica al paradigma indigenista aculturizante, sustentado por personajes como Antonio Caso y Aguirre Beltrán, figuras fundantes del Instituto Nacional Indigenista. Vale traer a colación algunos trabajos representativos de tal crítica: *La democracia en México* de González Casanova (1965), inaugura esta corriente crítica; de Rodolfo Stavenhagen, *Las clases sociales en las sociedades agrarias* (1969), donde se reincorpora a la discusión la perspectiva marxista de lucha de clases en la problemática étnica del país; por último *De eso que llaman antropología mexicana* (1970), recopilación hecha por Bonfil Batalla, donde desde diversas perspectivas se increpa a la antropología el no solo no haber tomado distancia de las políticas de asimilación y aculturizantes del Estado, sino de ser un importante cómplice. Huelga mencionar también, dentro de esta incipiente movilización, tanto intelectual como civil, al movimiento orquestado desde las filas de la iglesia católica, la llamada *teología de la liberación*, que tendría ardua participación sobretodo en América central. Es desde este efervescente mosaico que, “a partir de entonces se mostrarían convergencias entre los planteamientos de un incipiente movimiento indígena que reclamaría un conjunto de derechos étnicos y culturales, y el pensamiento reflexivo que cuestionaría el modelo de desarrollo y el carácter pluricultural de la nación.”³⁸ Es en ese tenor en que surgen los abordajes culturales más actuales en México.

37 OEHNMICHEM, Cristina, “Pluralismo cultural en México”, en *Multiculturalismo e interculturalidad en América Latina*, Alicia M. Barabas (coord.), INAH, México, 2015, p. 187.

38 *Ibid.* p. 197.

Hasta aquí hemos trazado, sin pretender ser exhaustivos, las formas en que se ha bordado la cultura desde el ámbito intelectual occidental en el siglo pasado. Resaltamos una suerte de viraje hacia la *ciencia natural* por parte de los estudios de la cultura en occidente, que llamamos “etnocentrismo naturalizado”. La noción de raza es transversal a este viraje y legitima esfuerzos políticos como el nacional socialismo alemán o el indigenismo en México. Como parte final del apartado caracterizamos una coyuntura donde al monólogo occidental sobre la cultura es confrontado por una *polifonía* de voces, no solo de manera intelectual, epistémica, sino política. Es de tal situación histórica de donde emergen los principales derroteros actuales para pensar la cultura. Pasaremos a caracterizar de manera general esas perspectivas culturales contemporáneas que tienen mayor presencia y difusión en México, sobre todo, aquellas que en las que se ven involucrados los quelites, a saber, el multiculturalismo y el patrimonio biocultural. No se pretende una discusión profunda, sino simplemente para distinguir la *definición de la cultura* con la que se compromete esta tesis.

1.1.1 Multiculturalismo en México

En México de unas cuantas décadas a la fecha ha habido una tendencia al incremento de los discursos sobre multiculturalidad, conocimientos y saberes tradicionales, derechos comunidades indígenas, entre otros campos relacionadas con pueblos y culturas originarias. Tal auge parece ser global y las circunstancias que lo avivan son diversas. Algunas ya se han mencionado en el apartado anterior, y algunas otras, que vienen de estratos más globales y de ámbitos no tan cercanos (como la Conferencia de la Diversidad Biológica), se abordarán en el siguiente apartado. Aquí señalaremos una coyuntura que significó un radical cambio y que de algún modo incidió de manera más directa en el auge del pluralismo y la multiculturalidad.

Hablamos de un proceso que se mantiene vivo aún hoy y que la propia comunidad llamada indígena en México reconoce como un parte aguas, a partir de lo que siguió a aquel amanecer de 1994: cuando ciertas comunidades indígenas mayoritariamente de origen maya originarias de la selva lacandona –de manera contradictoria– se taparon el rostro para poder ser vistas y escuchadas por el gobierno. Organizadas como Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y teniendo sitiado San Cristobal de las Casas, tales comunidades le “declararon la guerra” al Estado Mexicano hasta que no cumpliera con sus demandas de libertad y justicia. Tal reclamo se extendió hasta congregarse las voces indígenas de todos los rincones del país en 1996, en el Congreso Nacional Indígena (CNI). Vale apuntar que tales movimientos no fueron espontáneos, sino que, como quedó señalado en el

apartado anterior, venían gestándose en la región, organizándose silenciosa y clandestinamente, desde la década de 1970.

Consecuencia de aquellos justos reclamos que se hicieron oír en San Andrés Larraizar de los Pobres, Chiapas, y que se condensan en los *Acuerdos de San Andrés*, es que las problemáticas indígenas y de los pueblos y comunidades originarias *volvieron a* formar parte importante de las agendas políticas,³⁹ con una renovada visión y fuerza, intentando alejarse de los discursos indigenistas aculturizantes. Aquel ímpetu llevó, por ejemplo, a la reforma constitucional que considera a México como una nación “multicultural y pluriétnica”. Si bien ya para 1992 (con la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo) había un reconocimiento de la constitución *pluricultural* de México, éste no pasaba de ser un mero acto simbólico. En cambio, la reforma del 2002 a la que referimos implicó cambios sustanciales en los artículos 1°, 2°, 18° y 115° de la Constitución.⁴⁰ Dentro de las consecuencias más importantes de estos cambios está el reconocimiento de la libre determinación de los pueblos para aplicar sus propias formas de gobierno, así como aplicar sus propios sistemas normativos en la resolución de conflictos internos. Aunque ello no va de la mano de la potestad de sus territorios y tierras para la reproducción de su vida material y cultural, así como tampoco se reconoce las colectividades indígenas como sujetos de derecho. Principales razones por las que el EZLN y el CNI consideraron incumplidos los *Acuerdos*, así como del porque el EZLN ha mantenido por 25 años una organización autónoma semi-militarizada, en territorio de Chiapas, enfrentando una guerra de baja intensidad frente al Estado. Tales coyunturas, así como las discusiones alrededor de la aplicación *de facto* de tales legislaciones requerirían de un estudio más amplio que desborda este trabajo.

Fue en ese mismo tenor, que el ámbito académico y científico nacional fue llamado a reconsiderar la forma de pensar e investigar estas problemáticas. Ello trae como consecuencia proyectos de *multiculturalidad*, así como una consideración de los saberes y formas propias de pensamiento de las comunidades y pueblos originarios, nombrados agrupados como Conocimientos Tradicionales (CT). El Programa Universitario México, Nación Multicultural (PUMM, que se crea en 2004 como un acuerdo sugerido por el gobierno apelando a la *misión nacional universitaria*) y su complemento, el Programa Universitario de de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad (PUIC), y algunos proyectos y seminarios como el de *Pluralismo y sociedad del conocimiento* (Fundado por León Olivé, mayor influente del multiculturalismo en México), son

39 Pues como ya se ha sugerido, durante el periodo postrevolucionario los indígenas y campesinos fueron sujetos clave de los proyectos modernizadoras y piezas clave de los discursos políticos.

40 Cf. OEHNMICHEN, *op. cit.*, p. 183.

consecuencia en la UNAM, en tanto “máxima casa de estudios de México”, de todo aquel viento que sopló desde las montañas del sureste mexicano.

Dentro del ámbito teórico asociado a la multiculturalidad suelen hallarse algunos términos similares. La pluralidad de culturas o *pluriculturalidad*, refiere a la situación *de facto*, ya bien de un país, un territorio, o una sociedad en que conviven culturas diferentes. Tal definición puede ser trivial en los contextos actuales globalizados, por lo que este término suele atribuirse a un *reconocimiento* de la existencia de tal diversidad, que implique ciertas consecuencias favorables para la convivencia entre culturas. Es el caso de las reformas y reconocimientos de la Constitución Mexicana a las que hemos referido. La *interculturalidad*, por su parte suele asociarse a las relaciones e interacciones que se dan entre distintas culturas, que permite su mutuo enriquecimiento y transformación.⁴¹ Este término suele tener siempre un carácter normativo, es decir, tiende a hablar sobre el modo deseable de darse dichas relaciones entre culturas en un contexto dado. Por otro lado, la *multiculturalidad*, englobaría las discusiones teóricas que orientan la política nacional de Estados que son construidos a partir de grupos o comunidades con lenguas, costumbres, y tradiciones diferentes, y que principalmente se rigen bajo un esquema democrático. Estas definiciones no pretenden ser críticas y tampoco agotan los sentidos usados en otras discusiones. Bastan para dejar en claro ciertas confusiones.

Ciertamente no podemos hablar en la actualidad de multiculturalismo, sino de multiculturalismos. Uno de los grandes semilleros de tal teoría yace en la tesis de Charles Taylor, acerca de que el eje rector de las disputas sociales es la lucha por el reconocimiento, de la singularidad colectiva. Es decir, “las sociedades son espacios de disputa por las representaciones y significados.”⁴² A partir de esta idea surgen análisis de la estructuración de identidades colectivas, de semantización de fronteras culturales y umbrales de construcción de diferencia, así como una fuerte crítica de valores universales monoculturales. Tales desarrollos tuvieron un auge de implementación en políticas públicas en democracias occidentales durante la década de 1970, pero hacia el fin de siglo, fue criticado por la opacidad en el reconocimiento de la diferencia, así como un arraigo a mantener por encima de todo la cohesión social y cuestionar poco la distribución de la riqueza.⁴³ Para cuestiones de este apartado expondremos en sus generalidades las ideas de León Olive, figura

41 Cf. ALCALÁ *et al.* “Problemas epistemológicos y ético-políticos de los conocimientos tradicionales”, en Argueta *et al.* (Coords.), *Conocimiento tradicional, innovación y repropiciación social*, UNAM-Siglo XXI, México, 2012, p. 20

42 VALENZUELA, *op. cit.*, p. 16.

43 Cf. LEVRAU & LOOBUYCK, “Introduction: mapping the multiculturalism-interculturalism debate”, en *Comparative Migration Studies*, 6:13, 2018, 2-3 pp.

representativa e influyente del multiculturalismo en México, cuya perspectiva pretende hacer frente precisamente a las críticas citadas, poniendo énfasis en el diálogo y la comunicación como mecanismo para asegurar acuerdos que den cohesión a la pluralidad.

Un *pluralismo constructivista* se encuentra en la base ontológica de la propuesta de Olivé. Esto es, *acepta que de hecho* hay una pluralidad de mundos inconmesurables entre sí. Tales mundos se “constituyen a partir de esquemas conceptuales y conjuntos de prácticas de los miembros de las comunidades específicas, en sus interacciones con la realidad”⁴⁴ Es importante para esta propuesta remarcar *la realidad*, pues, para evitar un *constructivismo devastador* que conduzca al relativismo, se postula también que existe de hecho una realidad inaccesible que posee una estructura en sí, aunque de hecho no tengamos acceso a ella. Es fundamental asumir esto pues en el fondo, es la capacidad racional de acceso a esta realidad, la que permite que, “a pesar de esa diversidad, sea posible que quienes viven en mundos diferentes se comuniquen, establezcan metas y proyectos comunes y lleguen a acuerdos racionales”⁴⁵.

El relativismo es enemigo del multiculturalismo, pues no se podría valorar la legitimidad de un *acuerdo*. El cual, según esta perspectiva solo puede darse entre voluntades racionales, la cual es una capacidad eminentemente humana. Aunque ciertamente no se propone *una* noción racionalidad, sí se define esta como una “facultad de manejar un lenguaje conceptual y de [...] hacer inferencias lógicas”⁴⁶. De esta manera, “son acuerdos racionales [los que] que se pueden lograr desde la perspectiva de cada participante, que se pueden lograr mediante el diálogo y la disposición a llegar a puntos de coincidencia sobre la manera coordinada de actuar y resolver problemas comunes”⁴⁷. Cabe añadir que esta *realidad*, en tanto trascendental a los mundos, atraviesa la propia condición humana, por lo que estructura las condiciones de posibilidad de la existencia, y el aceptarla conduce a una ética de *necesidades básicas*, que tiende a estructurar una política de justicia social de necesidades mínimas.

El conocimiento se distingue en esta línea del multiculturalismo, por los procesos de génesis o formación, pues una vez postulada una *facultad general racional*, conocer es el proceso en que tal racionalidad se ejerce en tal comunidad (indígena, científica, etc.). En este proceso el conocimiento establece ciertas conexiones con otros ámbitos: en las comunidades científicas con el económico, en las indígenas con la producción de la tierra. Ya que toda la mirada multicultural se enfoca al diálogo,

44 OLIVÉ, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, UNAM, México, 2012, p. 108

45 *Ibid.*, p. 98

46 *Ibid.*, p. 153

47 *Ibid.*, p. 160.

la relación y la comunicación, el *estatuto epistémico* ha de poder ser evaluado con criterios gracias a esa posibilidad de zanjar lo relativo; aquello que se proponga como conocimiento depende de que cumpla ciertos requisitos. Aparte de este *valor epistémico*, los conocimientos valen también de acuerdo a los problemas que pueden resolver, y en ese sentido valen también por lo *comunicables*, por lo accesibles, por lo dispuestos que estén a abrirse al cambio y colaborar en la resolución de los problemas del mundo, en su compleja comunicación y relación global. Así el multiculturalismo no solo ha influido en la política, sino que desde su perspectiva se articulan proyectos con miras a fomentar y hacer posible aquellas vías de diálogo, de protección de derechos, de incentivar la innovación en conocimientos tradicionales o su actualización, entre otras cosas. Destaca, como ejemplo de esta perspectiva, aquellos esfuerzos de *investigación-acción* alrededor de CT de comunidades concretas, así como de las perspectivas de innovación que surgen de él, en los que colaboró en el proyecto “Compartiendo saberes” (Foncicyt: 95255), recopilado en el libro *Conocimiento tradicional, innovación y reapropiación social*.⁴⁸

Queda ahora señalar algunas críticas que se han hecho a multiculturalismos más contemporáneos como el que hemos expuesto en términos generales desde Olivé. En primer lugar estaría la crítica a cierto *esencialismo* subyacente a los esquemas conceptuales y las prácticas que consituyen la pluralidad de mundos inconmensurables. Como si éstos no hubiesen estado siempre en relaciones de comunicación e intercambio, y fuese un hecho reciente la interculturalidad. En segundo lugar está el no cuestionar las dinámicas de desarrollo, es decir, abonar a la forma de reproducción de la vida que perpetua las desigualdades. Esta crítica resalta la intención de integrar lo excluido sin alterar la disposición de relaciones político-económicas. Esta *funcionalidad* del multiculturalismo al sistema capitalista de desarrollo, se percibe, por ejemplo, en la búsqueda de la inserción de los pueblos a los sistemas de innovación. Pues se ha señalado que actualmente “la producción de valor, sobre todo en países occidentales, depende de la capacidad de innovación.”⁴⁹ En ese mismo tenor, pero haciendo énfasis en el ámbito del *semio capital* y el desarrollo anclado al ciberespacio, Zizek, en su ensayo *Multiculturalismo...*, da a pensar que esta inclusión novedosa de la diferencia (de los conocimientos, técnicas y objetos de culturas *otras*, como los quelites), pasa necesariamente por una *folclorización*. Esto es así, pues “la tolerancia liberal [es decir, capitalista], excusa al Otro folclórico, privado de su diferencia (como la multiplicidad de ‘comidas étnicas’ en una megalópolis

48 ARGUETA *et al.*, (Coords.), *Conocimiento tradicional, innovación y reapropiación social*, UNAM-Siglo XXI, México, 2012.

49 COMITÉ INVISIBLE, *A nuestros amigos*, Pepitas de Calabaza, España, 2015, p. 190.

contemporánea) pero denuncia a cualquier Otro real por su ‘fundamentalismo’”.⁵⁰ La revisión de Žizek en este ensayo hace hincapié en este “racismo negado, a la distancia” que “respeto” a lo otro pero mantiene la distancia gracias a su posición universal privilegiada, es decir, racional. Su crítica amplia y cuyos detalles desbordan esta somera revisión, termina por denunciar la forma en que el multiculturalismo se articula, sobre todo en dinámicas del “ciberespacio”, como la “forma ideal del capitalismo global”. Como último punto, estaría aquella dimensión que mayor evidencia aquella postura a la que nos adherimos, que es el no poner en duda que la comunicación, en cualquier esfera que se de con afán de “integrar”, está sesgado pues el *código* que media el diálogo responde a los valores y significados hegemónicos del desarrollo. Ello se hace pensable al problematizar la producción de significados en paralelo a los diversos modos materiales de reproducir la vida, lo cual expondremos *in extenso* en el apartado 1.2.

1.1.2 Patrimonio biocultural

No puede pasarse por alto el hecho de que, en la esfera política internacional, sobre todo en los órganos y convenios que emanan de la ONU, ha habido también una tendencia a hablar más y más sobre comunidades indígenas/originarias y sus CT. El origen de esto (al menos en la faceta en que nos enfocaremos) tiene una clara línea que viene de la discusión internacional del cambio climático y la pérdida de la biodiversidad, enmarcada en el Convenio sobre la Biodiversidad Biológica (CBD), firmado en 1992, y del cual es parte México. Ahí “los pueblos indígenas y las comunidades locales han sido reconocidos como sujetos sociales centrales para la conservación y el desarrollo sustentable en el artículo 8j”⁵¹, del mismo Convenio. Si bien ya había tratados y convenios que consideran los derechos respecto del conocimiento de los pueblos (por ejemplo, el ya aludido Convenio 169 de la OIT), parece haber un renovado interés, sobre todo, en la consideración específica de la relación del conocimiento de las comunidades y pueblos con los recursos naturales de los territorios que habitan. Pues, por un lado, se ha reconocido el papel importante que juegan las comunidades y pueblos para esquemas de conservación *in situ* (es decir, conservar en su entorno natural). Por otro lado, se ha reparado en lo fundamental que son los CT para la bioprospección de elementos útiles (y explotables) del entorno natural. Pues en tales saberes se halla localizado de manera específica los procesos y medios de utilizar un recurso (por ejemplo, una planta medicinal de la cual puede aislarse

50 ŽIZEK, Slavoj, “Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, trad. de Moira Irigoyen, Paidós, Argentina, 1998, p. 157.

51 BOEGE, Eckart, *Patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*, colab. Georgina Vidrales *et al.*, INAH-CDI, México, 2008, p. 16

su elemento activo), y que pueden ser apropiado para el beneficio de personas fuera de la comunidad, a través de su comercialización. Tales intereses terminan por concretarse aún más en instrumentos como el *Protocolo de Nagoya*⁵², el cual, mediante el establecimiento de mecanismos para el consentimiento informado y el reparto equitativo de beneficios que se deriven de la utilización de recursos, pretende, a la vez alentar en los pueblos la conservación *in situ* de sus recursos y terminar con prácticas de biopiratería.⁵³ Aunque también existen advertencias y sospechas de que estos mecanismos no son sino formas de, más bien, legitimar esas mismas prácticas extractivistas, mediante procedimientos legales, consultas y códigos de ética y buenas prácticas.⁵⁴ Es precisamente esta vertiente *biológica* la que con más fuerza alienta al Estado en la articulación de proyectos sobre la “conservación de prácticas agroalimentarias tradicionales”. Esfera en la que se ven involucrados los quelites. Por ejemplo: la Red Nacional de Quelites, que se encarga del estudio, conservación y promoción del consumo de quelites y sus variedades, es un órgano que se estructura desde el Servicio Nacional de Inspección y Certificación de Semillas, la cual funciona a partir de los intereses de la FAO y a ella rinde cuentas respecto de “títulos de variedades” utilizables, órgano de la ONU que se encarga de tener dicha información disponible para “todas las naciones”, ya bien para su investigación y/o comercialización.

Es tema común en estos discursos de conservación de la biodiversidad, que la discusión teórica ronde en torno del *patrimonio biocultural* de los pueblos. Tomamos como referente el trabajo coordinado por Boege, *Patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*, que cabe decir, fue alentado y editado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI, hoy Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI)), precisamente como material crítico para la gestión de los territorios de los pueblos. Desde tal trabajo distinguimos 3 amplios rubros de dicho *patrimonio*:⁵⁵ 1) recursos naturales bióticos intervenidos en distintos gradientes de intensidad por el manejo diferenciado y el uso de los recursos naturales según patrones culturales; 2) los agroecosistemas tradicionales; 3) la diversidad biológica domesticada con sus respectivos recursos fitogenéticos desarrollados y/o adaptados localmente. Esta perspectiva se cimienta en nociones

52 *Sobre Acceso a los Recursos Genéticos y Participación Justa y Equitativa en los Beneficios Que Se Deriven de Su Utilización*, Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica (CBD), Canadá, 2011.

53 Práctica que consiste en la extracción y aprovechamiento (tanto científico como económico) de los conocimientos tradicionales relacionados con recursos naturales sin consentimiento o reparto equitativo para con los detentores originarios; en esta relación conocimiento-recurso se encuentran las propiedades y modos (cataplasmas, tés, ungüentos, ingerirlos, preparación, partes útiles de la planta, etc.) en que estos recursos pueden ser útiles para el ser humano.

54 Cf. GARCÍA AGUIRRE, *Conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas de México y sus Recursos Genéticos*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2007.

55 Cf. BOEGE, *op. cit.*, p. 13.

etnobiológicas y agroecológicas, proponiendo una radical continuidad entre las condiciones materiales y los procesos lingüísticos, epistémicos, rituales, en suma, culturales. De manera que se da a pensar el cómo las interacciones tradicionales con el ambiente alientan procesos de domesticación y diversificación fitogenética, que entre otras cosas previene la erosión genética y mejora el germoplasma con la variabilidad, previniendo catástrofes debido a plagas. En suma, esta noción se encamina a reconocer “el papel activo que desempeña y pueden desempeñar los pueblos indígenas y comunidades campesinas conservando *in situ* y desarrollando recursos fitogenéticos como el germoplasma “cultivado” por ellos, en el sentido más amplio de la palabra.”⁵⁶ La propuesta de patrimonio biocultural tiene así la bondad de reconocer esta indisociable necesidad de lo material para el desarrollo de la cultura de los pueblos y mucho impulsa a nuestra propuesta para pensar la cultura. Sin embargo, las formas concretas de ejercer esta noción tienen algunos vicios que ahora pasamos a señalar.

Esta noción ha sido tomada en cuenta por la SEMARNAT para re-estructurar el Sistema Nacional de Áreas Naturales Protegidas, donde las comunidades originarias figuran como “guardianes” de sus territorios y recursos. Figura vacua y simbólica, en tanto este estatuto (debido al incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés) no les da potestad sobre sus territorios para desarrollar sus propias formas culturales pues, en última instancia la SEMARNAT posee la última palabra sobre todos los recursos naturales del país. Los pueblos que resguardan una reserva, parque o área natural protegida no son sino administradores de esos recursos *hasta que la nación se los demande*.⁵⁷ Por otro lado, la potencia crítica de esta perspectiva, se diluye al considerar el patrimonio biocultural como mera mercancía, como un bien que les da una oportunidad de insertarse en la dinámica de desarrollo (tendencia reflejada en instrumentos como el *Protocolo de Nagoya*). Tales tendencias descuidan en absoluto la dinámica social y económica local y se decantan hacia la idea de *capital natural*, expuesta de manera “prodigiosa” en el libro *Capital Natural de México*.⁵⁸ El cual compendia perspectivas de científicos e investigadores para aprovechar la biodiversidad nacional bajo la premisa de que “la naturaleza brinda bienes y servicios inestimables, a los que hay que ponerles precio, el cual debe fluctuar con base en la mecánica del mercado”.⁵⁹ Allí el *saber-hacer* de los pueblos es de interés no solo como objeto de estudio del cual se pueden *extraer* técnicas (sobre

56 BOEGE, *op. cit.*, p. 24.

57 Cf. Ley General de Desarrollo Forestal Sustentable, (Art. 58), citado en GARCÍA AGUIRRE, *op. cit.*, p. 98.

58 CONABIO, México, 2008.

59 POSADA, Betancourt, “¿Cuánto vale la sabiduría tradicional?”, en Betancourt Posada, (Coord.), *Proyectos supranacionales y saberes indígenas en la gestión de áreas naturales protegidas (1990-2010)*, UNAM, México, 2014, p. 97.

todo de agroproducción) para un desarrollo sostenible, sino que en sí mismos, aparecen como posibles mercancías o recursos en potencia.

Hasta aquí, en este apartado trazamos la continuidad de los acercamientos teóricos a pluralidad cultural del siglo pasado a las propuestas actuales, haciendo una exposición somera de aquellas con mayor presencia en México: el multiculturalismo y la bioculturalidad. Ambas poseen bondades, como el esforzarse en entablar una comunicación horizontal con la alteridad cultural (la primera) o el reconocer las condiciones materiales indispensables para el desarrollo de las culturas. Sin embargo, también ambas tienden a ser funcionales⁶⁰ a la estructura política hegemónica, como una renovada oportunidad para que los pueblos y comunidades consigan al fin insertarse –subordinadas a la acumulación capitalista– en las dinámicas de crecimiento y desarrollo económico con lo único que les queda: sus saberes, su memoria codificada en su lengua. Desarrollo y estructuras político-económicas que han sido responsables de la marginalidad y condición precaria de la vida en los pueblos, que los orilla a abandonar sus propias formas culturales y de reproducción de la vida. No es intención de esta tesis agotar la discusión o la crítica frente a estas aproximaciones a la pluralidad de culturas. Lo que se hizo es señalar algunos vacíos en estos enfoques al momento de situarse del lado de las comunidades, de darles la palabra, aquella pretensión de diálogo, comunicación e inclusión. Pues si bien se valora su diferencia cultural, se hace desde un canon que no problematiza las condiciones político-económicas que amenazan la reproducción de sus formas propias. La perspectiva a la que nos adherimos, la cual ahora pasaremos a exponer, considera elementos y procesos que pueden ayudar a zanjar algunas de las críticas y vacíos de estas perspectivas.

1.2 Cultura: reproducción social-material y semiosis

Bolívar Echeverría construye su noción de cultura a partir del análisis de las determinantes esenciales (materiales) de la vida humana, las cuales generan necesariamente un entramado social. En tal trama se distingue la dimensión cultural, encarnada en lo semiótico o comunicativo como una co-extensión de lo material. Entre las pretensiones de este modo de concebir la cultura, resalta la posibilidad de “romper con la dicotomía que postula una heterogeneidad sustancial entre la práctica material y la guía espiritual y que [...] continúa empleándose para justificar el dominio”⁶¹, tanto de culturas,

60 Cf. WALSH, Catherine, “Interculturalidad crítica y educación intercultural”, en memorias del Seminario “Interculturalidad y Educación Intercultural”, organizado por el Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz, 2009.

61 ECHEVERRÍA, *Definición de la cultura*, p. 26.

pueblos y naciones. Por ejemplo, en las perspectivas que hemos revisado la *guía* de la racionalidad universal (emplazada en el desarrollo económico y la democracia), asume que los pueblos y comunidades deberían poder ser integrados en su diferencia, sin perder su propia “guía” cultural, aún a pesar de abandonar sus “prácticas materiales”. Cuando en realidad, como se verá a través de la propuesta con la que decidimos acompañar el recorrido de esta investigación, es inevitable que al atender contra las “prácticas materiales” (a partir de los recursos y territorios) la “guía” cultural propia de los pueblos, sus valores y significados, son también trastocados.

Las líneas teóricas desde donde Bolívar Echeverría teje su propuesta son, principalmente, el materialismo histórico y la ontología de Heidegger; una lectura crítica de Marx aleccionada de ontología existencial, diría el mismo Bolívar. La exposición siguiente es una síntesis extraída principalmente de la *Definición de la cultura*, lecciones II-V, y complementadas con algunos ensayos del mismo autor.⁶² Se pone énfasis en aquello que colabora en esta tesis, dejando fuera mucho del minucioso esfuerzo del filósofo ecuatoriano por distinguir la dimensión cultural en la pluralidad de modos del acontecer humano. En los apartados siguientes (1.3 y 1.4) se prolonga desde reflexiones mis propias hacia las discusiones propias de esta tesis, como el papel de las ciencias y los CT en la cultura moderna, así como la cultura gastronómica, en colaboración de conceptos de otros autores.

1.2.1 Reproducción social como producción/consumo de objetos prácticos

Comenzamos la exposición de las ideas de Echeverría explicando el modo de reproducción social de la vida como la forma particular de los seres humanos de reproducir su vida animal. Es decir, la socialidad es el modo en que los colectivos humanos llevan a cabo el *proceso general de reproducción* de la materia viviente. Esta forma general de reproducción de lo viviente, de la que lo humano es una concreción, puede esquematizarse en la idea de *metabolismo*, entendido como el intercambio de materias entre los vivientes y lo natural. Este intercambio consiste en el actuar de un sujeto (en tanto “ejemplar” de un principio particular de organización de la vida, por ejemplo, lo humano) sobre un área de la naturaleza, teniendo como resultado la transformación de lo natural en un *bien* u *objeto práctico* que es favorable a la vida orgánica de ese sujeto. En este esquema metabólico pueden distinguirse dos fases, dos momentos diferentes: la producción y el consumo.

Cada fase tiene *medios* y *objetos*, que conforman un *sistema de capacidades* y otro de *necesidades*, que se corresponde el primero con la producción y el segundo con el consumo. Así, por

62 “Valor de uso: ontología y semiótica” en *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 1998. Y “La identidad evanescente”.

ejemplo, existe un sistema de capacidades productivas de alimento, cuyos medios de producción encarnan en los sujetos, tanto en habilidades como en instrumentos, los cuales transforman un sustrato natural para producir un *objeto* útil (práctico) para la alimentación. Por otro lado, hay un sistema de necesidades alimenticias, conformado por los medios de consumo, que se expresan corporalmente en los sujetos, tanto en formas de apetencia, de gustos, como de habilidades para el disfrute de los *objetos* in-formados para ser consumidos como alimento.

Nos concentraremos ahora en la reproducción social humana vista como reproducción de objetos. En el *objeto práctico* (aquel resultado de la acción sobre la materia natural) coincide la unidad de las fases de producción y consumo: son uno y el mismo para ambas fases. Ello sugiere que ambos sistemas se dan a la vez, y que, en nuestro esquema, es desdoblado únicamente para distinguir dos modos de ser del sujeto: como productor y como consumidor. Solo en relación con alguna de estas modalidades es que el *objeto* adquiere una dimensión *relativa*: como producto del cumplimiento de un trabajo (en *relación* a la procedencia del objeto), o bien, como promesa de satisfacción de una necesidad (en *relación* a el destino del objeto).

Esta unidad de sistemas (de producción-consumo), y de su ejercicio encarnado en las necesidades de los sujetos, aplica tanto para humanos como para otros vivientes. La peculiaridad de lo humano aflora en lo *maleable* de la correspondencia de ambas fases: cada vez, entre la forma de saciar la *necesidad* y la forma de generar un bien que la sacie, hay una correspondencia efímera, no necesaria. Pues al hacer frente a las *necesidades* de su existencia, para el ser humano existe un abanico amplio de *capacidades* para resolverlas, mientras que en otros vivientes las necesidades se sacian con capacidades instintuales que tienen inscrito el modo casi unívoco de resolverlas. A diferencia de otros vivientes, esta correspondencia de sistemas (de reproducción y de consumo) no está corporizada en los instintos del ser humano. Es la libertad para que cada vez la producción y el consumo puedan darse (si así lo *desea* el sujeto) de un modo diferente. Ello se observa en las múltiples formas que han hallado los pueblos humanos para resolver sus existencias, en contraste del constante modo en que animales y demás vivientes satisfacen sus necesidades de acuerdo a los principios de individuación, instintuales, de su especie. Si bien, las posibilidades humanas de resolución no son infinitas, pues, por un lado, se está ceñido, *sujeto*, a las determinaciones materiales para el proceso vital (puedo comer maíz hoy, arroz mañana, pero nunca piedras para nutrir mi cuerpo). Por otro lado, los instrumentos técnicos, así como los conocimientos aportan otro gradiente que delimita la forma de resolver las necesidades. Pues ciertas técnicas o un ensamblaje de ellos con instrumentos proveen de ciertas capacidades al ser humano para resolver sus necesidades de tal o

cual manera. Así entendemos por *campo instrumental*, “todos los horizontes de posibilidad de satisfacción de necesidades que pueda imaginar el ser humano”.⁶³ *Horizonte* que sería particular para cada grupo humano. Todo esto apunta a que nuestro esquema metabólico ha estado inscrito en las determinaciones materiales y que, hasta antes de introducir este sentido de libertad, el esquema se propone válido para todo viviente. Así pues, pasemos a explicar cómo la libertad determina la socialidad peculiar (política) en que el humano concreta aquel esquema abstracto y general de la reproducción de la vida.

El trabajo humano de producción de objetos se presenta como la *realización* de un *proyecto*. Como el llevar a cabo un propósito de un sujeto determinado. Esto quiere decir que el objeto producido es la realización de la proyección de un sujeto; preparar un guisado de verdolagas con frijoles no es simplemente producir alimento, es también la realización de la forma de un alimento que un sujeto ha *elegido* preparar. Pero yendo más adelante, hacia la fase de consumo, aparece como una *autorealización*, en tanto el sujeto también se ha proyectado a sí mismo como quien disfruta las transformaciones que ha hecho con la naturaleza de *tal o cual forma*; no se está simplemente saciado, sino que se sacia de una forma particular: de verdolagas en salsa verde. En ese sentido, el proceso completo (visto ahora desde la perspectiva del sujeto, ya no del objeto) muestra que el sujeto genera un cambio en sí mismo, al consumir la idea que él mismo había proyectado sobre sí, actualizando aquello que él, como productor, no era. Ahora, en tanto este proceso está atravesado por la libertad, en tanto la forma que se consume no es casual (pues ha sido *elegida, proyectada* por el mismo sujeto), el sujeto ha de *elegir* cada vez si mantiene o cambia la *forma* (tanto de producción como de consumo) de la reproducción de su vida. La libertad condena entonces, inevitablemente, al sujeto a cambiarse a sí mismo cada vez. Su *identidad* está cada vez en juego en cada elección. Vale señalar de una vez que esta constante elección de formas vuelve inevitable que incluso las formas útiles que parecen “naturales”, que poseen una “utilidad natural” (como el consumo de aquello no mediado por el trabajo: un hongo del bosque, un quelite del cerro) no escapan de ser informadas humanamente. No pueden evadir esa aura de forma social-natural, en tanto todo valor de uso es siempre socialmente construido. Ya volveremos a esto que ocupa un lugar importante en nuestro tema.

Así pues, en la dinámica metabólica humana lo importante parece ser la capacidad *inventiva* para cambiar las formas de aprovechar la sustancia natural. Mientras que en otros vivientes lo importante parece ser la repetición, constancia y mantenimiento de una organización y manera efectiva de transformar lo natural. En la historia humana no se percibe solo una pluralidad de formas

63 *Ibid.*, p. 66.

de llevar a cabo la producción de objetos, sino que estas formas cambian en sí mismas a lo largo del tiempo. Todas estas consideraciones sobre la pluralidad de formas, “pone en evidencia que la reproducción/consumo de *la forma* de esas cosas prevalece sobre la producción/consumo de *las sustancias* de las mismas”.⁶⁴ Esta preeminencia de la forma y su dinámica propia de reproducción, deja ver cómo ésta se emplaza en la reproducción de la vida humana como una continuación de lo material: como una segunda naturaleza, la cual llamamos *socialidad*. Puede decirse entonces que a la vez que el sujeto produce/consume su materialidad animal (sus necesidades físicas vitales) también necesariamente produce/consume su propia *socialidad*, mediante las *formas* concretas de aquella materialidad. Es decir, la singularidad humana, lo eminentemente social, es esta preeminencia de la *forma*. Pasemos ahora a analizar esta emergencia de lo social como *continuum* de la reproducción material.

El ser humano no es el único viviente que organiza su reproducción con base en individuos con *funciones especializadas*, que se complementan para el adecuado mantenimiento de su vida *gregaria*. Abejas, hormigas y otros primates comparten esta forma de reproducción gregaria de la vida. Sin embargo, es allí donde la libertad aflora como la piedra de toque para dar el paso de lo gregario animal a la socialidad: cada individuo ejerce *libremente* su *función especializada* (elige la forma que producirá), pero también *elige* la forma del consumo, de disfrute.⁶⁵ Estos vínculos que establece cada individuo social, en cada consumo o producción (que involucran necesariamente a un otro) implica para todos los involucrados un juego de *mutuas transformaciones identitarias*. Pues como ya se explicó, toda producción proyecta una transformación en el otro, y al consumir se realiza (de acuerdo a las condiciones y posibilidades) esa transformación. Es esta *reciprocidad* y la preeminencia de las formas sobre lo material, lo que articula un sujeto social global conformado por ese juego de relaciones inestables. Puede proponerse entonces, la existencia de un momento y formas *originarias, fundantes* de una diferencia radical, de una ruptura con lo animal del que emerge lo humano. O, más bien dicho, de muchos momentos y cúmulos de formas, que tienen como consecuencia los muchos modos arcaicos en que acaece lo humano, y propone una peculiar forma de llevar a cabo la reproducción material y con ello, una identidad. Lo social es esta segunda naturaleza de reproducción de formas, de significados, dimensión vital de la organización gregaria del ser

64 *Ibid.*, p. 59. El subrayado es mío.

65 Vale recalcar que esto forma parte aún de un análisis abstracto del ser humano y sus determinaciones esenciales, pensadas desde su condición *esencial* de existencia. Más adelante se precisará acerca de la realidad concreta del ser humano moderno, esa existencia en la que nuestra reproducción social se esclaviza a la producción de valores abstractos. Es decir, no se es libre para elegir la *forma* de producir/consumir.

humano. Los complejos vínculos de producción/consumo, así como lo efímero de sus formas que plagan la cotidianeidad de la vida para su reproducción, generan que cada acción ponga en crisis la identidad social global, otorgando una *identidad evanescente* al sujeto social en su conjunto.

1.2.2 Socialidad y semiosis: producir es producir significaciones

Haciendo énfasis en este modo de entender la reproducción social como *reciprocidad de transformaciones identitarias*, podrá verse cómo a este proceso le es inherente una esfera *semiótica*. Es decir, que vista desde la perspectiva de producción/consumo de objetos, la reproducción social implica de manera esencial la producción/consumo de significaciones. Para hacer cabal esta idea hay que empezar por hacer patente cierto resquebrajamiento en la unidad de las fases reproductivas (producción/consumo) a comparación de los otros animales (en su esquema general de reproducción de la vida), lo que escinde en dos condiciones irreductibles al sujeto: la del productor y consumidor. Ello ocurre en tanto la identidad de quien produce proyecta ser transformada mediante el consumo de la forma producida. Este hiato genera una *tensión comunicativa* entre estos dos modos de ser del sujeto, que se resuelve con el *objeto práctico* como mensaje. De allí se hace pensable que

ejecutar la acción que sea, provocar la menor de las transformaciones en la naturaleza [o en la sociedad misma], equivale siempre, de alguna manera a componer y enviar una determinada significación para que otro, al captarla, aunque sea en la más leve de las percepciones, la consuma o ‘descomponga’ y sea capaz de cambiar él mismo en virtud de ella.⁶⁶

No es que la esfera *semiótica* sea una continuación de lo material sino, más aún, se propone una identidad en los procesos; *producir es comunicar y consumir es interpretar*. Este carácter inherente de la semiosis respecto del proceso de reproducción social, permite calcar un esquema del proceso semiótico (o comunicativo, el cual se basa en un aporte de Jakobson)⁶⁷ sobre el de reproducción de objetos. Tal esquema de comunicación tiene 6 elementos principales que se corresponden con el esquema metabólico de reproducción social (correspondencia que se señala entre paréntesis): 1) agente emisor (productor); 2) agente receptor (consumidor); 3) contacto (conexión física mediante el objeto práctico, es decir su sustancia); 4) mensaje (material simbólico del objeto práctico, es decir su forma); 5) referente (información exterior a la que solo el emisor accede: naturaleza y/o sociedad), y 6) código (campo instrumental). El objeto práctico funge como “mensaje” entre el productor y el

⁶⁶ *Ibid.*, p. 75. Los corchetes son míos.

⁶⁷ JAKOBSON, Roman, *Ensayos de lingüística general*, Seix Barral, España, 1976. Citado en ECHEVERRÍA *Definición de la cultura*, p. 76.

consumidor, el cual es cargado de significación a partir del código, en tanto conjunto de principios, reglas y normas de composición, que necesariamente debe ser común a ambos participantes.

De acuerdo al elemento que predomina en el proceso de comunicación pueden distinguirse 6 funciones comunicativas.⁶⁸ El análisis de Echeverría se llena de aristas al profundizar en las versiones prácticas y las propiamente semióticas de las *funciones comunicativas*, lo que sobrepasa los intereses de esta tesis. Lo que vale señalar es que en la modernidad estas funciones se hallan bajo la jerarquía de la *función apropiativa* o *cognitiva*. Las sociedades que se saben modernas al haber elegido y obsesionado con el momento productivo del proceso de reproducción social (on la consecución del producto) habrían generado paralelamente y de manera inevitable (en tanto ambos procesos se corresponden) en la comunicación una tendencia a la apropiación del referente para convertirlo en información (función cognitiva). Abundaremos un poco más al respecto en el apartado 1.3.

En el proceso semiótico, visto desde su identidad con el proceso de reproducción social, puede identificarse un plano práctico (o *semiòsis práctica*) y un plano propiamente semiótico (o *semiòsis lingüística*).⁶⁹ Tal distinción surge al tomar en cuenta que los objetos prácticos (cuya forma, ya dijimos, es necesariamente un mensaje) tienden a transmitir significado con mayor o menor agilidad y precisión, y es su sustancia (el sustrato material del objeto) lo que es más o menos capaz de adquirir formas, o lo que es lo mismo, de transmitir un mensaje, un significado. De tal forma que hacia el *plano práctico* hallaríamos objetos que poseen *menos forma en más material*, en tanto su materia es más reacia a adquirir una forma y por lo tanto su tiempo de producción/consumo es más largo; por ejemplo una herramienta o una casa. En el segundo plano se posicionarían objetos producidos que por el contrario tienen *más forma en menos material*, esto debido a lo maleable de su sustancia para adquirir forma y por lo mismo su duración de producción/consumo es corta; hayamos aquí producciones humanas como la palabra hablada, que es apenas una distorsión sonora de la atmósfera circundante. Cabe hacer algunos apuntes al respecto de la relación de estos planos que nos serán de utilidad al momento de hablar sobre los quelites.

68 En esta breve enumeración el elemento que es enfatizado en la comunicación aparece entre paréntesis: 1) apropiativa o cognitiva (referente); 2) expresiva (emisor); 3) apelativa (receptor); 4) la fática sintetiza las 3 anteriores y apela al contacto (elemento comunicativo) para hacer patente la comunicación en su grado mínimo de significación –como sería un saludo; las anteriores 4 funciones bien pueden hallarse en otros vivientes y serían las 2 restantes las funciones propiamente humanas: 5) la metalingüística donde el código es puesto en duda de él pues al no estar encarnado, como en los animales, hay una distancia que permite que pueda ser cambiado; 6) por último, la poética, donde el elemento que está en juego es el mensaje, con los modos de componer y de-componer mensajes, es la función anterior explicitada en el proceso mismo.

69 Esta biplanaridad no debe confundirse con lo análogo entre los procesos reproductivos de objetos y semióticos, es decir, el plano práctico semiótico no es meramente una producción de objetos prácticos.

Si se repara en la relación entre estos planos, el práctico y el semiótico, en los objetos prácticos, puede parecer que entre ellos existe una mera proporcionalidad inversa: entre más material o sustancia posea un objeto menor será su forma semiótica, su significado, el valor de su mensaje. Sin embargo, esto puede no siempre ser el caso, pues Echeverría nos previene arguyendo que lo que ciñe la tendencia hacia uno u otro plano es: mientras mayor sea la relación de la producción/consumo de cierto objeto con el sistema de necesidades/capacidades de un sujeto social, menor es la posibilidad de poner en juego libremente su forma, y por lo tanto menor es el “repertorio” de significaciones que pueden comunicarse/interpretarse en él.⁷⁰ Se puede pensar entonces, al coligar ambas nociones, que la materia *carga* al objeto práctico de utilidad para la vida propiamente material del humano. Dejando entonces al objeto que posee menor materia o un aura de “inutilidad” práctica para la vida material, decantarse más hacia el plano semiótico, es decir, cargarlo con un mayor peso significativo y por ende con mayor importancia social.

Es entonces que se hace patente señalar cierta tendencia del plano semiótico a *autonomizarse*, es decir, a alejarse de lo práctico-material para crear una esfera autoreferida de significaciones, una “(cuasi) emancipación” de la significatividad respecto la practicidad del objeto, cristalizada en la comunicación propiamente lingüística. Así es como se nos propone pensar “la palabra”, la comunicación verbal como culmen de la semiosis: como el espacio con mayor posibilidad de significatividad. El lenguaje sería entonces “la capacidad de producir y consumir palabras, [es decir] objetos de una practicidad *sui generis*, puramente semiótica en los que su significación se ha ‘desatado’ de su propio cuerpo.”⁷¹ Para cerrar esta parte, resta insistir que es la preeminencia de esta esfera semiótica en la dinámica de la reproducción de la vida humana, lo que predomina y le da su singularidad a su existencia. Pues se emplaza como una segunda naturaleza, ocultando el rastro de animalidad, de necesaria materialidad, haciendo que el mantenimiento de su existencia, en tanto sujeto social, gire alrededor del lenguaje, del significado, de la forma, lo *extra-funcional* (más aún en sociedades modernas actuales, donde se hace cada vez más difícil imaginar, por ejemplo, saciar en las grandes urbes las necesidades más básicas, como la alimentación, sin las complejas redes de comunicación). Es así, de esta preeminencia del lenguaje de la que emerge la socialidad humana, e inevitablemente con ello una política, una identidad y una cultura.

70 Cf. ECHEVERRÍA, “El ‘valor’ de uso: ontología y semiótica”, p. 192.

71 ECHEVERRÍA, *Definición de la cultura*, p. 103. Los corchetes son míos.

1.2.3 Política y cultura como cultivo crítico de la identidad social

Para llegar finalmente a la idea de cultura que propone Echeverría se requiere enlazar las ideas de la reproducción semiótica con la noción de *identidad social* que ya se había esbozado someramente antes, la cual es una dimensión profundamente política. La identidad del sujeto social (tanto del conjunto como de cada individuo) se constituye a partir de las formas concretas de llevarse a cabo las relaciones de producción y de consumo. Hemos hablado de que no solo está abierta, sino que parece impuesta la posibilidad de que los sujetos transformen su identidad, cada vez, en estas relaciones de reciprocidad, al *elegir* imprimir determinada forma/significación en la producción, y su consiguiente interpretación en el consumo. El abanico de posibilidades de forma/significación está limitado por ciertos *compromisos histórico*, los cuales se anclan a una *identidad arcaica*. En tales *compromisos* se distinguen dos dimensiones, las cuales ya hemos mencionado. La primera desplegada en la reproducción social-material articulando un *campo instrumental*; mientras la otra limita el proceso semiótico-comunicativo, mediante un *código* que establece las posibilidades de sentido. Estos límites se remontan al momento fundante, *arcaico*, en que se propuso articular tal concretización/subcodificación de lo humano; de su fundación ontológica originaria que los distingue de lo animal, de *lo otro*: las personas de maíz, los merecedores, los expulsados del paraíso, etc. Momento accesible únicamente por historias, mitos, relatos que de algún modo “superan” las capacidades del código actual, en tanto tienen su origen, su articulación en otro tiempo, o, podría decirse, en otro código, uno no vigente, *arcaico*. Sin embargo, es precisamente este subtexto, este meta-código el que permite significar al actual y que se conserva precisamente en este *logos*, en la palabra (oral o escrita), aquello que, como ya apuntamos, condensa la mayor capacidad significante.

Tales *compromisos confrontan* al sujeto individual cuando éste se asume inmerso en relaciones de reciprocidad, cuando decide actuar *de determinada forma* (aceptarlos, negarlos, transformarlos) frente a tales relaciones. Así la identidad social, tanto individual como colectiva, se percibe como una *coherencia histórica puramente formal y transitoria de un sujeto histórico de consistencia siempre evanescente*. Tal coherencia, tales *compromisos*, en tanto se dan en sujetos materialmente finitos y metabólicos (que reproducen su vida animal mediante intercambios materiales con la naturaleza), no puede sino afirmarse cada vez en una sustancia diferente, *siendo cada vez otra sin dejar de ser la misma*. Visto así, los rasgos corporales, usos, costumbres, incluso lenguas no son sino rasgos meramente sustanciales que varían con las circunstancias, que sí forman parte, pero no agotan la *forma concreta* en que se individúa el sujeto social. No dicen nada acerca de

los *compromisos históricos* a partir de los cuales se desenvuelven las relaciones de reciprocidad concretas, en tal tiempo y tal espacio.

La política a partir de estas consideraciones sería entendida como la reproducción de la forma concreta de socialidad, es decir, de la identidad. Ello ocurre mediante la actualización y renovación de compromisos identitarios (de eso crucial y precioso que nos hace ser *estos* humanos, distintos de *aquellos*, y de *lo animal*), que se desenvuelven en tiempos complementarios: disruptivo (sagrado) y acumulativo (profano). El primero se da como un momento extraordinario, cíclico, en el que se cuestiona el código y se define lo real; el segundo como un momento ordinario, cotidiano, lineal y normado. Vale recalcar en este último aspecto, que desde el código semiótico que ya se ha asumido se define un *ethos*. En otro sentido, pueden distinguirse dos maneras de llevar a cabo la actividad política: la republicana y la comunitaria. La segunda es la forma política imperante en la modernidad, y sus características son, por un lado, su *justificación contractual*, en tanto la voluntad social coagulada en códigos e instituciones se haya en un constante conflicto de renovación por consenso de las mismas. Y por otro lado, su laicidad, que no es otra cosa que una clara separación del tiempo extraordinario y el ordinario, es decir, el momento fundante de su identidad se encuentra cronológicamente lejos. Por su parte, las sociedades comunitarias hallan en una suerte de “naturalidad” y en esferas religiosas, sus notas peculiares, pues el momento extraordinario no se halla radicalmente alejado del cotidiano. Tal actividad política es característica de las comunidades y pueblos tradicionales. Se encuentra bajo constante amenaza, en tanto el republicanismo moderno (desarrollado bajo del capitalismo) con afán de detentar el control político global desarticula la practica comunitaria. Nos ocupamos de decir un poco más al respecto en el capítulo siguiente.

La cultura se haya en estrecha relación con la actividad política de los sujetos sociales, pues surge, según la propuesta de Echeverría, como *momento autocrítico de la identidad*. Su expresión más eminente es un *poner a prueba* el modo concreto en que se ha optado por llevar a cabo la reproducción social y su reciprocidad implícita. Como un cuestionamiento de la vigencia de la *versión subcodificadora* de la identidad social (versión en tanto es solo un modo de darse la concreción de lo humano). Ello claramente no se da en la cotidianidad de las sociedades, en la *existencia rutinaria* donde la cultura es un *hecho*: un cuestionamiento identitario que se encuentra en su grado mínimo, y se da como el simulacro de una crisis en la imaginación. Cultura rutinaria necesaria para la reactualización identitaria, pero con pocas consecuencias “reales”, materiales, lo cual es condición indispensable para la mantener la cohesión social (piénsese en fiestas, canciones, películas, las cuales innovan pero desde ciertos compromisos con lo establecido). Echeverría invita a

pensar que el momento propiamente cultural se da solo en un momento de *ruptura*, extraordinario para la cotidianidad de una sociedad. Tiende a darse espontáneamente al exponerse y enfrentarse a lo Otro (lo natural, por ejemplo, una catástrofe), pero sobre todo frente a los otros (los sujetos colectivos sociales y sus otras formas de concretar su socialidad, por ejemplo, el encuentro del “antiguo y nuevo mundo”). Es allí, en ese enfrentamiento, donde la “mismidad” de su reproducción social entra en un juego de re-autenticación y re-substancialización, mediante aquel encuentro de reciprocidades entre sujetos colectivos, del que emergen combinaciones, defensas e invasiones. Pensada así, la cultura es todo lo contrario de conservación o resguardo. Es la afirmación del sujeto social en una sustancia “nueva”, diferente, asiendo pedazos del otro para afirmarse a partir de la confrontación con el otro; inconscientemente trenzando los rasgos del otro pero también, inevitablemente, dejándose dar al otro. La historia cultural se lee pues como un *proceso indetenible de mestizaje*. De ahí que el cultivo de la “tolerancia” de las sociedades modernas, surja como un miedo (político) a perder su mismidad rancia y anquilosada, que evita a toda costa un abrirse al otro, exponerse.⁷² Es desde este “soportar”, “no agredir”, “respeto”, que se articulan mecanismos extractivistas (como la biopiratería) que sacian esa inevitable necesidad de la diferencia (inevitable y vital de toda sociedad), que permiten la recreación y adaptación de lo otro sin exponerse, evitando a toda costa una confrontación auténtica, una recíproca transformación desde el encuentro.

La dimensión cultural se hace especialmente patente en el momento en que entra en un conflicto extraordinario la forma concreta en que una sociedad *codifica* lo humano. Es decir, cuando los compromisos que se proponían la mejor forma de sobrevivir, distinguiéndose de lo animal, y de actualizar la humanidad, entran en crisis. Sin embargo, al ser la cultura una dimensión esencial de la vida humana, como ya sugerimos se despliega también en el tiempo ordinario, en la vida cotidiana. Allí lo extraordinario irrumpe en el *plano imaginario* de la realización de cada acto rutinario, aquel *plano* donde lo más propiamente semiótico, lo lingüístico, impera sobre lo práctico. Y lo hace “como si” estuviera libre de la materialidad que la media y da forma (de un cuerpo humano), articulando la posibilidad de *imaginar* otras formas de llevar a cabo los actos práctico. Puede verse así que la cultura implica un *gasto de energía ultra-funcional que es improductivo*, tanto en su plano repetitivo (o cotidiano) como en el creativo (o extraordinario). *Improductivo* en tanto va más allá de la mera *función* de mantener la materialidad orgánica, pues recordemos que la elección de forma no abona a las determinaciones esenciales de la vida animal, se superpone a ellas (como una segunda naturaleza). Así, por ejemplo, en la preparación normal de los alimentos *el sabor* es producto de

72 Ideas que ya se habían perfilado con la crítica de Žižek al multiculturalismo. Véase pag.

técnicas sutiles, conocimientos casi “intuitivos”; mientras que en la fiesta *el sabor* alcanza una dimensión crítica: extraordinaria (de innovación, reafirmación, recreación), donde las técnicas y saberes son desbordados por comparticiones y rituales. Ambos llevan implícita su improducción en la elección arbitraria (no necesaria) de ese sabor y no otro: bien podría uno alimentarse de comida con el mismo sabor todos los días, preparar y comer un mole en las fiestas va más allá de un mero cumplimiento de la función alimenticia. Es este *gasto extra*, ese esfuerzo por alimentarse de esta y no de otra manera, donde se expresa la cultura, y más aún cuando se cuestiona, se crítica los porqués y los modos de ejercer esta *extra-funcionalidad*. Cabe apuntar, por último, que la propagación difusa de la cultura en la vida cotidiana trae como consecuencia la concentración de esta actividad crítica de la subcodificación de lo humano en lugares y personas específicas; ya bien un científico, un filósofo, una universidad, una partera, un mayordomo patronal, una iglesia, un cerro.

Resumamos. El ser humano para la reproducción de su vida corporal/material, de manera análoga a otros vivientes, lleva a cabo una relación metabólica con la naturaleza, que implica reproducción/consumo de objetos. La libertad a la que está “condenado” el ser humano lo obliga a llevar a cabo este proceso metabólico de tal o cual manera. Esto, además de imponer una preeminencia de la forma respecto la sustancia, abre una tensión entre el momento de producción y el de consumo. Tensión entre dos fases irreductibles del sujeto (productor/consumidor) que se resuelven mediante un proceso *comunicación*, es decir, de producción/consumo de significados (*semiótico*), el cual se vuelve una implicación de la reproducción material humana. Así toda reproducción/consumo de objetos es también reproducción/consumo de significaciones. La socialidad es la dimensión que emerge de la semiósis y sus implicaciones en las relaciones recíprocas de los sujetos de una colectividad. La forma concreta de estas reciprocidades, es una identidad concreta de lo humano que se ejerce como una política y que tiene entre sus elementos fundamentales compromisos (que lo distinguen de lo otro, de lo animal), un código (de valores, de significados, de comportamiento) y un campo instrumental (un abanico de posibilidades para la producción de objetos). La cultura sería el momento crítico en que tal identidad (con sus respectivos elementos) es puesta a prueba, ya sea como un simulacro, un ejercicio *imaginativo* que se da en la vida rutinaria, o como una auténtica transformación, mediante la afirmación de la mismidad en una sustancia diferente, en un momento extraordinario (ya bien una catástrofe, o el encuentro con una otredad radical).

Como queda manifiesto, la cultura, en tanto es una de las expresiones eminentes de la reproducción semiótica, está anclada a una dimensión material: ciertos recursos y ciertos territorios

concretos son pues, condición de posibilidad de la reproducción crítica de una identidad concreta. Son estas consideraciones las que no hallan sitio ni en el multiculturalismo, ni en el bioculturalismo. El primero, al poner énfasis en los *marcos conceptuales* al hablar de la pluralidad de mundos, relegando las prácticas a un segundo término. Mientras la bioculturalidad sí considera la estrecha relación con el territorio y los recursos en relación con la cultura, sin embargo, parece diluir su potencialidad crítica al no poner en cuestión la vorágine que amenaza tales sustratos materiales de la cultura. La cultura no se encuentra únicamente en las lenguas, los conocimientos, requiere de un soporte material que la multiculturalidad, por un lado, parece no tomar en cuenta, mientras que la bioculturalidad, por otro lado, no problematiza en relación con las estrategias extractivistas hegemónicas.

1.3 Valor y cultura en la modernidad: ciencia, agnotología y producción de significados

Una vez que hemos expuesto la noción de cultura, así como las ideas que saturan su sentido, y con las cuales seguiremos el análisis de esta tesis, queda abundar y aclarar rasgos que nos interesan: por un lado, la noción de valor, y por otro la dinámica de las ciencias (y su relación con otros conocimientos) en la modernidad. Las nociones de cultura gastronómica y conocimientos y prácticas tradicionales vertebran también nuestro análisis, y de estos nos ocuparemos en el último apartado, complementando las ideas de Echeverría y sintonizando estas nociones con las suyas.

Comencemos por decir que, a partir de lo que hemos explicado de la propuesta de Echeverría, pueden dimensionarse dos planos de valor en los objetos. Por un lado, el *valor de uso*, es decir, la utilidad propia de un objeto práctico que está relacionado directamente con la reproducción material/animal del ser humano (por ejemplo, el valor alimenticio de los quelites, que se “usa” para saciar el hambre); y, por otro lado, el *valor semiótico*, es decir, la forma concreta de producir al objeto que se relaciona con la reproducción social (por ejemplo, la forma *gourmet* de preparar romeritos en un restaurante de la Ciudad de México, en contraste de la forma-*ofrenda* que adquieren ciertos quelites que se les ofrece a los cerros para *merecer* o agradecer una buena cosecha⁷³). Existe, por otra parte otro plano del valor, *el valor valorizado*, del que hablaremos más adelante. Recuérdese aquella distinción que hicimos entre el plano práctico y el plano semiótico (p. 40 *supra*), la cuales serán de utilidad para problematizar el valor de los quelites. Ambos se traslapan y confunden en los objetos producidos por el ser humano, aunque, como también se dijo, puede distinguirse en toda producción humana una polarización hacia uno de los planos, de manera que una herramienta posee mayor carga

73

práctica que un código, pero éste tiene una densidad semiótica mayor. Aquí cabe detenerse en pensar aquellos objetos que parecen útiles “naturalmente”. Aquellos que no aparecen como una producción propiamente humana, sino que su disfrute parece ser inmediato, sin pasar por trabajo o intervenciones sociales. Como parecen ser eminentemente nuestro caso de estudio, los quelites, en tanto especie no cultivada.

Tal “forma natural” no es más que aparente y daría mucho qué pensar el reparar de dónde nos llega como una idea de sentido común, a la par de ideas como la de la naturaleza como algo ahí “disponible”, gratuito y, por supuesto, separada del humano (moderno). Ideas que no dan cuenta de los procesos histórico-sociales que circundan a *lo natural*, en tanto imagen construida, *formada* desde lo humano, y que por ello habría tantas *naturalezas*, es decir, tantas formas de relacionarse con lo Otro, como formas de concretar la existencia humana. Precisamente todo el recorrido que hemos hecho nos previene de este pensar “ingenuo”. Podemos decir entonces que lo “útil” de la naturaleza está atravesado en primer lugar por los *compromisos identitarios arcaicos*, por el modo concreto de subcodificar lo humano y diferenciarse de lo Otro, de lo animal. Todo ello construye, en primer lugar, una forma particular de la naturaleza así como un modo de relacionarse con ella. Por ejemplo, la selección de lo comestible dentro de los recursos disponibles pasapor el filtro (socio cultural) de lo que es digno de ser consumido como alimento: así, a pesar de que los invasores europeos supieron que los locales se alimentaban de insectos, no adoptaron tal hábito, por ser un alimento *indigno*. En segundo lugar se encuentran los conocimientos y técnicas que *median* el “uso”; uno no nace sabiendo cómo preparar quelites, y menos aún identificarlos a pesar de que crezcan solos a la orilla de la milpa. Vale apuntar como nota de estos rasgos, en su sentido más profundo, que la palabra, el nombre, como máxima densidad semiótica, es el rastro último y definitivo de incorporar a lo Otro a una forma particular de devenir lo humano. Así la diferencia de *nombres* y significados que se le da al mismo objeto “natural”, nos habla de dos distintas formas de relación con la naturaleza, por ejemplo, nombrar rastrojo o maleza a lo que crece entre los sembradíos, no es lo mismo que llamarle verdolaga o quintoniles, hay dos formas distintas de relacionarse con eso que crece de la tierra.

Todo lo mencionado expone el componente *sémiótico*, dejando ver que toda “forma natural” (útil) es siempre una *forma social-natural*. Sin embargo, habría un tercer y último rasgo que señalaremos y confunde, en arduos procesos de *larga duración*, lo semiótico con lo práctico condensándose en el ambiente “natural”. Rasgo que si bien, no se encuentra en la teoría de Echeverría, bien podemos derivarlo fácilmente de sus ideas. Hablamos de los procesos de domesticación y construcción de nicho humano, que son consideraciones favorables sugeridas por

campos como la bioculturalidad. Es realmente poco de los ambientes naturales más próximos al ser humano que no han sido transformados, aunque sea de manera incidental, por su actividad. El ambiente en su propia dinámica y metabolismo co-evoluciona inevitablemente con lo humano. Así poco hay de los recursos, más cercanos a la reproducción social, que llamamos naturales, que no tenga una existencia profundamente compartida con lo humano. Aún más hoy al asumir ese vínculo de las sociedades humanas con el medio de manera crítica, como potencial de incidir a nivel planetario en el ambiente (la tesis del llamado *antropoceno* o *capitaloceno*)⁷⁴. Especies arvenses, como lo son los quelites, participan profundamente de esta dimensión que cristaliza este metabolismo en el nicho ecológico, de la cual ya hablaremos en el capítulo siguiente.

Vale recalcar que los apuntes que hasta aquí hemos hecho, son de algún modo *abstractos*. Es decir, surgen de la reflexión de las necesidades “esenciales” y materiales de la vida humana. Nada dicen sobre la forma *concreta* en que se lleva a cabo la reproducción de la vida humana, por ejemplo, en la modernidad. En la modernidad la cultura y la política, si bien tienen sus particularidades de acuerdo a *su concreción geopolítica determinada*, se despliegan en el mundo globalizado y moderno de manera casi homogénea. Ello, pues la socialidad global se halla anclada, en casi todos los rincones del planeta, a la reproducción de *identidades nacionales republicanas*, bajo relaciones de producción/consumo, ya no de meros objetos prácticos, sino de mercancías (huelga apuntar, que). Ya hemos hablado del republicanismo, cuyas características más importantes son su laicidad y su contractualidad, mientras que las mercancías, noción nueva para nuestro análisis, es una característica de la *forma* de reproducción/consumo que antecede a tal esquema político, y está vinculada con esa decisión y “obsesión” de subordinar la fase productiva de la reproducción social. Esto se da, por un lado, en la explotación y apropiación desmesurada de la naturaleza como modo hegemónico de consecución de bienes útiles para la reproducción de la vida social. Por otro lado, disloca la correspondencia entre el sistema de producción y el de necesidades (nociones básicas del esquema metabólico, véase 35-36 pp. *supra*), al volver la producción una *necesidad* para la reproducción de la vida. De tal forma que lo producido, los objetos prácticos, no se valoran de acuerdo a su utilidad para saciar necesidades, sino que pasan primero por un sistema que tiende a remplazarlo, un sistema que maximiza la eficiencia de la producción. A la larga el objeto práctico es valorado de acuerdo a tal sistema y convertido en una mercancía específicamente capitalista: un vehículo para la *valorización del valor*. Esta manera concreta de la reproducción material de la vida, llamada capitalista, tiene necesariamente implicaciones en la esfera semiótica. De acuerdo a la

74 MOORE, Jason W., Ed., *Antropocene or capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, PM Press, EUA, 2016.

correspondencia de esquemas, entre el proceso de reproducción material y el de semiósis: La apropiación de la naturaleza y la obsesión por la fase productiva, se reflejan en un énfasis en el referente del proceso comunicativo, lo que implica una preeminencia de la función cognitiva o apropiativa. La apropiación informativa impera como modo de producción/consumo de significados, como modo de relación significativa con *lo otro*. El resto de las funciones quedarían a merced de los límites semióticos articulados por la función apropiativa. Esto quiere decir que queda relegado a las funciones periféricas el cuestionamiento del código humano o la producción de nuevos significados. Las sociedades modernas y su construcción de lo natural, como *referentes* del proceso comunicativo, solo podrían ser significadas si son apropiadas como información. Tendencia cristalizada y ejercida de manera preponderante por las ciencias.

La modernidad, siguiendo las ideas de Echeverría, debido a esta jerarquización del proceso semiótico bajo la función referencial, es poblada de manera inevitable con la experiencia del *desarraigo*: un desencantamiento del mundo, debido al imperativo de racionalidad y cálculo, que derriba de tajo todo puente hacia el núcleo de la *forma natural*, que se experimenta como la pérdida de la “fuente última de sentido de las significaciones que se producen y consumen en la práctica y el discurso”.⁷⁵ Ello significaría que, existe una tendencia hegemónica en las sociedades modernas a que los valores de uso sean incapaces de satisfacer plenamente necesidades, o, visto desde el lado semiótico, que las significaciones carezcan de sentido, a menos que sean puestas en perspectiva del mercado: que su valor sea valorizado bajo la lógica de la eficiencia, y adquiera la *forma* no de otra cosa más que de una mercancía. Es esta una de las tesis más arriesgadas de nuestro filósofo guía, y que compartimos hasta el punto de que ello no es más que una tendencia, el *leitmotiv* de las sociedades modernas, pero que no se actualiza en todos los casos posibles.⁷⁶

Habría mucho más que decir al respecto, pero desborda nuestro quehacer en esta tesis, y no queda sino recalcar el papel de la ciencia en la forma en que acaece la cultura en la modernidad. A pesar de lo que pueda pensarse, el papel de la ciencia en este “desencantamiento” no es el de un mero sustituto de *eso precioso* que parece extraviarse. El funcionamiento a nivel semiótico no cumple el mismo papel que los relatos míticos, legendarios, cosmogónicos; palabras cuya llama parece ahogarse con el incesante paso de la modernidad, llama que avivaba cierta identidad y compromisos con lo que fue. La ciencia por su parte, ocupa un lugar distinto en la cultura, en la reproducción de

75 ECHEVERRÍA, *Definición de la cultura*, p. 234

76 De hecho, como una de las contradicciones internas a tal modelo de reproducción de la vida, es menester que ello no se cumpla siempre para que la vida siga; si su cumpliera siempre la máxima de la eficiencia, acaso la sociedad moderna ya hubiese colapsado.

significados. Desde la perspectiva de Bolívar, su quehacer es más más cercano *al juego*, que a la reproducción y crítica de la identidad. Se alejan las ciencias de la parte más profunda de la reproducción de significados, aquella que cuestiona el código semiótico, pues su elemento predilecto es el referente, pues como ya mencionamos las ciencias ejercen de manera eminente la función referencial de proceso comunicativo/semiótico. Se le emparenta con el *juego* en tanto es un enfrentamiento con el azar que busca adelantarse a lo que será y al cómo será; es una matematización de tal enfrentamiento, y ahí yace su efectividad, su carácter funcional, útil: adelantarse al . Pues lo que arrojan sus prácticas, su experimentación no es sino una aprehensión matematizada, un dato, información, un significado cognitivo (apropiativo) que describe el mundo y a partir de la técnica (científica) sería posible la intervención de tal modelo. Su extracción es inútil si no entra en relación con un código y un campo instrumental, que, en la modernidad necesariamente se hallan dirigidos a la producción de mercancías. Las prácticas científicas quedan a merced de la obsesión apropiativa y eficiente, lejos del ejercicio crítico de la producción de sentido. Podríamos decirlo con Heidegger: La ciencia *no piensa*, y precisamente en eso radica su *ventaja*,⁷⁷ su utilidad. Y coronándose la(s) ciencia(s) como el relato hegemónico productor de significados de la modernidad, se hace difícil la entrada de otros relatos y demás funciones (poética, metalingüística, expresiva), que, sobre todo, pueden poner en cuestión el código significante, y no solo serle *útil*. Así, pues, serían tales las razones por las que las ciencias no se desempeñan en la modernidad como un mero sustituto de los relatos que articulaban identidad. Su presencia por encima de éstos es más bien un signo de la función semiótica que articula los significados en la modernidad: como datos, descripciones, números, cuyo valor es útil solo al ser valorizado.

Queda por advertir dos fenómenos peculiares que expresan tal función apropiativa de las ciencias y que son importantes en el análisis del caso de los quelites. Por un lado, el *extractivismo epistémico* y por otro las *fisuras agnotológicas*. Ambos se perfilan como ejercicios en relación con la dimensión epistémica de la alteridad, y en su acción conjunta frente a este *otro código de significación* (de saberes), niegan su validez, buscando imponerse, sustituirlo, pero también beneficiarse de él apropiándose de lo que le resulte útil. Para esbozar el primer concepto hay que partir primero de la noción de agnotología:

Agnotology traces the cultural politics of ignorance. It takes the measure of our ignorance, and analyzes why some knowledges are suppressed, lost, ignored, or abandoned, while others are embraced and come to shape our lives. Ignorance is often not merely the absence of knowledge but an outcome of cultural struggle.⁷⁸

77 HEIDEGGER, Martín, “¿A qué se llama pensar?”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, Trad. Francisco Soler, 3ra Edición, Editorial Universitaria, Chile, 1997, p. 258.

Dentro de tal corriente Londa Schiebinger ha acuñado el término *fisura agnotológica*,⁷⁹ para referirse a aquello que impide que el conocimiento se *traslade*, lo cual es entendido como un recurso “natural” para su reproducción y desarrollo. En este trabajo, hacia el último capítulo, queríamos evidenciar cierta *fisura agnotológica* localizada en el proceso transgeneracional de traslado de conocimiento de las comunidades y pueblos originarios, orquestada en buena parte por las políticas aculturizantes del Estado mexicano. Por otro lado, tal empresa de estudiar e intervenir lo rural de la tendría como consecuencia cierta valoración de lo local. Así mientras en las comunidades se imponía el olvido de los saberes tradicionales, las ciencias descubrían en ellos una veta que explotar.

El *extractivismo epistémico* tiende a presentarse como la contraparte de tales *fisuras*. El cual “extrae ideas de las comunidades indígenas sacándolas de los contextos en que fueron producidas para despolitizarlas y resignificarlas desde lógicas occidentalocéntricas. El objetivo [...] es el saqueo de ideas para mercadearlas y transformarlas en capital económico o para apropiárselas dentro de la maquinaria académica occidental con el fin de ganar capital simbólico.”⁸⁰ Así pues, puede pensarse como un proceso concatenado, en el que una fisura evita la reproducción de cierto cúmulo de conocimiento, resquebraja su traslado propio en la sociedad que lo acuñó, pero es extrapolado a dinámicas distintas, en el que adquiere otro valor, otro significado. Dinámica que, como ya ha sido mostrado en otros lugares,⁸¹ es fundamental para las ciencias, para su crecimiento y “progreso”, *apropiarse* de esos otros saberes, siempre jerarquizándolos bajo su racionalidad hegemónica. Visto ya no desde lo epistémico, sino desde la amplitud de la cultura (y la política) habla ello de la imperiosa necesidad de la *diferencia*, de la alteridad (siempre negada) para el desarrollo de lo moderno. Es pues este uno de los puntos ópticos desde donde observaremos el devenir de los quelites. Tomando siempre en consideración que tal apropiación es polémica, pues tal valoración de los saberes y prácticas tradicionales llega a tener bondades para los propios pueblos.

78 PROCTOR, Robert, “Agnotology: A Missing Term to Describe the Cultural Production of Ignorance (and Its Study)”, en Proctor & Schiebinger (edit.) *Agnotology, The making and unmaking of ignorance*, Stanford University Press, EUA, 2008; Schiebinger, Londa *Plants and empire, colonial bioprospecting in the atlantic world*, Harvard University Press, USA, 2004, p. 2.

79 Cf. SCHIEBINGER, Londa, “Indian abortifacients and the making of ignorance”, en Proctor & Schiebinger (edit.), *op. cit.*, p. 155.

80 GROSFOGUEL, Ramón, “Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico”, en *Revista internacional de comunicación y desarrollo*, Num. 4, 2015, 33-45 pp., p. 38.

81 Cf. DELEUZE & GUATTARI, “Tratado de nomadología: la máquina de guerra”, en *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia*, trad. de José Vazquez, Pre-textos, 5ta Edición, España, 2002, 359-433 pp.

1.4 Conocer, cuidar y comer

Como hemos ya sugerido, y como explicaremos con profundidad en el siguiente capítulo, los quelites son en sí mismos una pluralidad, tanto en usos, especies, nombres y territorios. Su principal uso es el alimenticio y por razones prácticas, nos concentraremos en esa dimensión: la gastronómica. Por otro lado, en tanto especie no cultivada participa de técnicas y conocimientos muy particulares para su cuidado, recolección y preparación, de ahí que posean una importante dimensión epistémica. La cual, al formar parte de la vida de pueblos y comunidades originarias o indígenas, y ser allí el sitio donde se mantienen vivos la mayor expresión de tales conocimientos, hablaremos de su especificidad en tanto *conocimientos tradicionales*. Es pues tiempo de que digamos qué entenderemos por ello y que pongamos tales temas en sintonía con la definición de cultura que ya hemos esbozado.

1.4.1 Cultura gastronómica

Para pensar la esfera gastronómica en la cultura distinguiremos ciertos componentes de lo gastronómico que desbordan el comer y lo netamente culinario, según Alberto Peralta.⁸² Estas nociones son una síntesis del trabajo de Montanari,⁸³ quien es uno de los pioneros y más influyentes teóricos de “la comida como cultura”. Transversal a ello distinguiremos ciertas ideas de López Austin a propósito de las *taxonomías mesoamericanas*, las cuales son pensadas precisamente acerca de la alimentación y la identidad de los pueblos. Es pues desde esas ideas que se proponen distintos momentos y niveles al hablar de cultura gastronómica:

1) *Relación con la tierra como productora de alimentos*: se refiere al establecimiento histórico de una relación simbólica, política y religiosa con la tierra. Refiere a los compromisos identitarios más profundos del momento en que se entabla un vínculo y reconocimiento con la naturaleza en tanto proveedora de los bienes alimenticios necesarios para la reproducción de la vida. Se pone en juego lo más arcaico de la identidad, aquella que sugiere aún el “trauma” de la ruptura con lo animal, en tanto da cuenta de la relación inevitable con la tierra y sus recursos para la supervivencia más básica, animal del ser humano. Es allí que se dan los primeros pasos para articular códigos y *taxonomías* de sentido de lo humano, en contraste de lo animal, lo bárbaro, lo salvaje, lo otro. López Austin propone pensar la taxonomía como un proceso cultural, racional y sistemático que

82 Cf. PERALTA DE LEGARRETA, Alberto, *Cultura gastronómica en la mesoamérica prehispánica*, Siglo XXI-Universidad Anáhuac, México, 2018, 21-29 pp.

83 Un buen ejemplo de su trabajo y al que recurrimos en esta tesis es *La comida como cultura*, trad. Silvia Blanco, Ediciones Trea, España, 2006.

surge de la necesidad de clasificar la diversidad de la naturaleza al relacionarse con ella.⁸⁴ Las *taxonomía holísticas* serían aquellas de mayor extensión y abstracción, que abarcan la totalidad del cosmos, su orden, leyes y procesos que lo rigen, y las cuales emanan de procesos históricos de larga duración. Es decir, son aquellas clasificaciones vinculadas estrechamente con esta dimensión profunda de la cultura de la que hablamos, que se reflejan en mitologías, rituales y demás remansos semióticos primigenios. Parte fundamental de estas taxonomías holísticas, señala también López Austin, es el establecimiento de la diferencia entre el *nosotros* y los *otros*, precisamente a partir de la relación con *Lo Otro* (la naturaleza). Es decir, la construcción de la identidad. En las sociedades antiguas y de manera mucho más marcada en las mesoamericanas (como se aclara en el siguiente capítulo), el modo en que se establecía la relación con la naturaleza en tanto sustentadora de alimento, ocupaba un lugar privilegiado en esta taxonomía. Es así, por poner un ejemplo, que cobra pleno sentido la autodenominación de las *personas de maíz*, en tanto éste funge como alimento fundamental de la reproducción de la vida. Nota identitaria de los pueblos aún vigente.

2) *Selección de lo comestible entre lo disponible*; a partir de filtros culturales, de los compromisos identitarios, llevados a cabo en prácticas de consecución de alimentos, de ello se genera la posibilidad de decidir lo que es *digno* para ser consumido. Digno en tanto alimentarse de él nutre la dignidad de lo humano, lo distingue de lo animal, de lo salvaje, de lo otro. Es la dimensión donde comienza a trabajarse la *forma* propiamente dicha del alimento, es decir, todo aquello que va más allá de la mera supervivencia. La forma específica de llevar a cabo la agricultura, técnicas de cultivo y recolección son parte fundamental de esta esfera, las cuales dependen profundamente de su territorialidad y demás circunstancias materiales circundantes del espacio habitado. Así, por ejemplo, a pesar de ser el consumo de maíz un rasgo identitario compartido en mesoamérica (uno de los tantos que ha permitido hablar del “núcleo duro” de la cultura mesoamericana), existían formas concretas de consumo de acuerdo a grupos (o etnias) singularizadas. Está el caso de los informantes de Sahagún,⁸⁵ a propósito de los mexicas, en tanto grupo hegemónico de la cuenca de México, señalando la forma “inadecuada” de comer maíz de los *chichimecas* (los “bárbaros” para ellos), al comérselos como elotes, sin esperar a que se vuelvan mazorcas, nixtamalizarlos y aprovecharlos de mejor manera. Se trenzan en este ámbito *taxonomías amplias*, clasificaciones de la realidad cuyos dominios propios tienden a una necesidad o utilidad práctica. Es aquí donde podemos muy bien posicionar a los quelites, como ejemplo de un dominio específico de clasificación, en tanto plantas

84 Cf. LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “Identidad, taxonomía y alimento”, en *Identidad a través de la cultura alimentaria*, CONABIO, México, 2013, 11-38 pp.

85 Citado en LÓPEZ AUSTIN, *op. cit.*, p. 17.

colectadas comestibles, en contraste de plantas colectadas medicinales o plantas comestibles cultivadas.

3) *Transformación/dignificación culinaria del alimento*: aquí se coligan conocimientos y técnicas para transformar los insumos en alimentos propiamente, así como el intercambio de insumos con otros grupos. Esta asignación de forma arrastra los significados sociales anteriores y es atravesado por necesidades y significados precisos que han de sazónarlo de una u otra manera: ya para la comida cotidiana, ya para un alimento festivo. Participan en esta transformación culinaria tanto elementos minerales, procesos químicos, así como rituales que propiamente *dignifican* el alimento: lo invisten de la propiedad de ser un alimento propiamente humano, de nutrir cierta identidad colectiva. Tales procesos son percibidos más nítidamente en la comida festiva, y llegan a involucrar el propio cuerpo, como el ayuno, por ejemplo. El espacio de esta fase es por antonomasia la cocina, y tiene por ende una particular conexión con el fuego, así como un recurso inevitable al *campo instrumental* y el *código* que articula significados. Así por ejemplo, está el caso del fogón como punto axial de significados y de toda la vida doméstica en las culturas mesoamericanas. En la actualidad, la *gourmetización* es un gran ejemplo de esta fase para la cultura moderna.⁸⁶ Práctica llevada a cabo por las élites sociales, en que se dota de ciertas características estéticas, de porción y sensorial, mediante procedimientos culinarios complejos de “alta cocina”, con pretensión de brindar *prestigio* a quien lo sirve y lo consume. La potencial *gourmetización* de los quelites, cabe decir, es en cierto sentido una amenaza a la dinámica cultural tradicional propia de los mismos. Pues más que ser un mero mestizaje culinario (algo inevitable entre todas las cocinas del mundo), es una apropiación que lucra con el exotismo con pocas retribuciones para las comunidades comensales originarias. Por el contrario, mediante comercio injusto se malbaratan los poco manojos producidos, y quienes los acaparan multiplican su precio precisamente por su escasez en el mercado y por servirlo en la alta cocina. Despojando indirectamente a los productores de un alimento que les ha colaborado tradicionalmente a vivir, aún en los tiempos más difíciles, pues debido a las condiciones en que suelen encontrarse tiende a ser más redituable venderlos y comprar comida procesada en las tiendas de conveniencia. Volveremos al asunto tanto en el siguiente capítulo, como en las conclusiones.

4) *Transformación del alimento en comida al compartirlo*: los alimentos se convierten en comida mediante la *convivialidad*, el hacer comunidad alrededor de su consumo. Se distingue, por ejemplo, cuando la comida se hace para una convivencia extraordinaria. Se involucran compromisos sobre el *cómo se come*, englobado ello en la noción de *comensalidad*, que abarca conductas, reglas y

86 PERALTA DE LEGARRETA, *op. cit.*, p. 26.

prohibiciones al momento de estar a la mesa, las cuales son un reflejo del código ético de conducta propio de una colectividad. Otro aspecto que vale mencionar es el *arte culinario*, la disposición estética y degustativa de lo ya servido a la mesa. Advertimos que será éste uno de los estratos en que pondremos menos atención. Límite de nuestra investigación justificado en el carácter particular que tienen los quelites en otros niveles de la cultura gastronómica.

1.4.2 Conocimientos tradicionales

Ya se ha presentado someramente una caracterización de los conocimientos tradicionales al hablar de las tendencias actuales de su revaloración en México, a saber el multiculturalismo y el patrimonio biocultural. Una idea generalmente aceptada es la de conocimiento que *ha sido desarrollado y cultivado por determinadas comunidades con identidad específica, a lo largo de generaciones, y ha sido transmitido de una generación a otra.*⁸⁷ Profundizando un poco, damos cuenta que esta definición es insuficiente pues es demasiado general, en tanto en ésta bien podría entrar el conocimiento producido en la ciencia. Así damos con una serie de categorías para especificar al CT: indígena, campesino, local. Estas distinciones caracterizan sobretodo el aspecto genético del conocimiento, es decir, la forma en que son producido y el contexto en que se desarrollan.⁸⁸ Hay también una importante escuela anglosajona, englobada bajo el término *Traditional Ecological Knowledge* (TEK: Conocimiento Ecológico Tradicional en español), que es de relevancia para definir al CT, ya que posee una de las trayectorias con mayor experiencia en su revaloración, pues viene precisamente de la mano del surgimiento de la agroecología en la década de 1960 (proceso del que hablaremos hacia el final del tercer capítulo). Las obras y recopilaciones más relevantes⁸⁹ consisten en la revaloración de saberes y prácticas locales para la gestión del ambiente, enfatizando por un lado la complejidad de tales relaciones con el medio (equiparables a las basadas en la ciencia), y por otro, el equilibrio “ecológico” y lo poco destructivo de tal metabolismo tradicional. Aunque ciertamente se han señalado también algunas cuestiones problemáticas que el campo interdisciplinario TEK deja abiertas, por ejemplo, que “suele analizar los sistemas de conocimiento local en términos de la ciencia moderna cosmopolita, en lugar de hacerlo desde ‘el punto de vista

87 Cf. ALCALÁ *et al.*, *op. cit.*, p. 19.

88 *Idem.*

89 Cf. BROKENSHA *et al.*, (eds.) *Indigenous Knowledge Systems and Development*, University Press of America, EUA, 1980; FREEMAN & CARBYN (eds.), *Traditional Knowledge and Renewable Resources Management in Northern Regions*, Boreal Institute for Northern Studies, Occasional Publication No. 23, Canada, 1988; WILLIAMS & BAINES, (eds.), *Traditional Ecological Knowledge: Wisdom for Sustainable Development*, Australian National University, Australia, 1993.

nativo.”⁹⁰ Su desarrollo es somero en México, por lo que ello nos da un criterio para no recurrir a sus discusiones de manera más detenida, pues en parte esta investigación planea discutir con contextos locales. Pese a que somos conscientes de que desde ese lugar se han hecho trabajos importantes y que tenemos que dejar de lado discusiones y aportes importantes.

Más allá de las academias, de las concepciones más relevantes y que quizá deberían tener mayor difusión y tomarse en cuenta, están las propuestas emanadas de los propios pueblos, de sus organizaciones y comunidades sobre sus conocimientos. Arturo Argueta recoge en la introducción al libro *Saberes colectivos y diálogos de saberes*, algunas de las que han tenido mayor alcance, dentro de las cuales quisiéramos traer a colación solo una de ellas, aquella emanada del Foro Electrónico Sobre la Construcción de Indicadores de Conocimiento Tradicional (2006):

El conocimiento tradicional es aquello que enseñan los abuelos y abuelas y lo que se enseña a los hijos. Ha sido y es transmitido de generación en generación de manera oral. Son los saberes de los hombres y las mujeres en relación con el ciclo de la vida y el ciclo productivo y reproductivo. El conocimiento tradicional la utilización integrada de los recursos como el río, el bosque, áreas de uso agrícola y se relaciona con las lenguas maternas, la cultura, la cosmovisión, las formas de organización, la utilización de la medicina ancestral, la utilización de la alimentación con productos del medio, la siembra de productos guiados por el calendario solar y lunar.

Los conocimientos permiten actuar responsablemente con la “Pachamama”, son tecnología y ciencia y no son estáticos. Estos se adecúan y recrean de acuerdo con los tiempos actuales y las diferentes interacciones con las otras culturas.⁹¹

Para efectos de esta investigación, quisiéramos construir una síntesis de toda esta miscelánea sobre los CT, pues todas aportan o señalan algo relevante, en sintonía con la propuesta cultural de Bolívar y con los objetivos centrales de la tesis. Buscando evitar caer en prescripciones de necesidad y suficiencia, de “deber ser”, y teniendo en cuenta que quienes mejor pueden hablar del CT son los propios pueblos detentores de esos saberes. Así los conocimientos tradicionales para esta investigación tienen las siguientes características:

– Son generalmente expresados y transmitidos mediante la oralidad y la práctica (el *aprender haciendo*), y en ese sentido se expresan en otros soportes más allá de la palabra. Esta oralidad preeminente es caleidoscópica, puede abarcar cuentos, mitos, canciones y en ese sentido los conocimientos tienen un vínculo importante con la lengua propia de las culturas. Algunos otros soportes son por ejemplo la música, los bordados, la pintura.

90 GONZÁLEZ, Roberto, *Zapotec science*, University of Texas Press, EUA, 2001, p. 8.

91 ARGUETA, Arturo, “Introducción”, en Argueta, Corona-M., Hersh (Coords.), *Saberes colectivos y diálogos de saberes*, UNAM-CRIM-Universidad Iberoamericana, México, 2011, p. 16.

– En tanto no distingue esferas prácticas o teóricas, se confunden y mezclan entre él lo que puede llamarse *técnicas tradicionales*. Por esto puede entenderse el CT como una acepción del *campo instrumental* propio de estas comunidades tradicionales: chinampa, coa, telar de cintura, machete, malacate, fogón, acocote, etc., son expresiones del mismo. En ese mismo sentido yace el conjunto del saber-hacer: bordar en telar, coleccionar y cocinar el ahuahtli, cuidar y cortar quelites, o seleccionar semillas. Es pues en tal sentido que encajarían en la perspectiva echeverriana, como un discurso del “cómo hacer” que atraviesa todas las actividades rutinarias y que se extiende incluso al ámbito ético:⁹² cómo relacionarse con los otros. Están entonces los CT también vinculados con el *código* de valores éticos y significados sociales.

– Es en tal sentido que es posible concebir al CT en una red *cuasi*-holística en la que se vinculan ámbitos como el religioso o el político: los rituales, las peticiones, las ofrendas y los calendarios como una continuidad de tales saberes sobre el territorio, los recursos, las estaciones, etc. *Cuasi* en el sentido de que, a pesar de tener tal estrecha relación con otros ámbitos, como ya bien planteamos desde Echeverría, los puntos más densos de la cultura tienden a singularizarse en personas, lugares, instituciones. De manera que el CT en las comunidades haya ciertos espacios y personas propias para su expresión y reproducción. Algo también señalado por Roberto González, a propósito del caso “zapoteco y su ciencia”,⁹³ sobre cómo la comunidad posee instituciones análogas a las científicas que se encargan de difundir, resguardar y renovar saberes y prácticas.

– Un punto fundamental es que al ser una expresión de la vida de las comunidades tradicionales, participa de procesos metabólicos, por lo que no son estáticos, y se *adecúan y recrean de acuerdo con los tiempos actuales y las diferentes interacciones con las otras culturas*. Y es por esta última *interracción* que precisamente tiende a haber una inevitable apropiación de saberes “externos” (como los científicos) y compaginarlos con sus propias prácticas.

– Finalmente querríamos señalar que su estatuto epistemológico, a pesar de las peculiaridades ya mencionadas no es lo primordial para su definición, las formas de conocer son simplemente distintas, no sugerimos que sea mejor o inferior a los saberes occidentales llamados modernos. Su estatuto de “tradicional” es hegemónicamente definido en contraste del conocimiento científico. Lo verdaderamente particular es, más bien, su situación política, la posición en la que se encuentran aquellos que *conocen de esa manera*.

92 Cf. ECHEVERRÍA, *La definición de la cultura*, p. 190.

93 Cf. GONZÁLEZ, *op. cit.*,

Las formas en que las sociedades modernas y su ciencia se apropian de los conocimientos tradicionales son complejas y variadas, tanto como la forma en que los propios pueblos asimilan conocimientos científicos en sus formas tradicionales. Tal fenómeno, tal intercambio recíproco da cuenta de una continuidad epistémica. Las preguntas que surgen de aquí son dudas que yacen en los derroteros de esta tesis: ¿Cómo se dan estas interacciones, intercambios y apropiaciones epistémicas? ¿Cómo afecta a tal proceso la posición en la que se encuentran los CT respecto de las ciencias modernas? ¿Hay algo que queda, que no pueda ser aprehendido por la ciencia, por la semiótica cognoscitiva moderna? ¿Puede haber una traducción y apropiación total? El estudio del caso de los quelites en comunidades nahuas y su puesta en diálogo indirecto mediante las políticas públicas, busca echar luz sobre la manera en que la ciencia puede no alcanzar a ver o decide ignorar ciertos aspectos, debido precisamente a la posición en que se sitúa frente otros saberes. Ello se hereda en las concepciones actuales, esas mismas que hoy voltean a ver al quelite, pretendiendo verlo de otro modo. Sin embargo, parece haber algo precioso que se escapa, que es ignorado, y que la ciencia (en su modo actual y hegemónico de realizarse, y debido a la posición desde la cual se relaciona con los quelites) no alcanza a comprender. Hacia allá nos encaminaremos en los capítulos siguientes.

1.5 Conclusiones

La primera parte del capítulo trazó una cartografía histórica general sobre los estudios culturales occidentales a partir de comienzos del siglo pasado. Esbozamos un contexto global sobre la consolidación de disciplinas importantes sobre los estudios culturales. Tal genealogía explica, en parte, el auge de valoración actual de los quelites, a partir de situaciones locales (como el levantamiento neo-zapatistas de 1994) y globales (como el Convenio sobre la Diversidad Biológica y el Protocolo de Nagoya). Para cerrar el recorrido de los se hizo un breve balance de las perspectivas actuales con mayor presencia y difusión: el multiculturalismo y el patrimonio biocultural. Pese a sus aportes para la valoración de las culturas minorizadas, es posible detectar en ambas una tendencia en sus proyectos prácticos a alinearse y ser funcionales con aquellas estructuras políticas y económicas que amenazan la dinámica y singularidad de las alteridades culturales, homogeneizándolas, o bien extinguiéndolas.

El segundo apartado del capítulo se concentró en esbozar la definición de cultura de Echeverría. Tal noción, se posiciona críticamente frente a la dinámica de reproducción capitalista, y propone que los significados y valores propios de las comunidades están atados a sus condiciones

materiales de reproducción. Ahí, la expresión más eminente del ejercicio cultural es una crítica de la identidad, que se da en el encuentro con los otros y busca reafirmar y renovar los compromisos éticos e instrumentales con que se desenvuelve en la realidad. Luego pasamos a distinguir tres niveles del valor en la cultura y a hablar de la dinámica de las ciencias en la modernidad con otros saberes. Propusimos estudiar tal dinámica en nuestro caso a partir de fisuras agnotológicas y extractivismo epistémico, como dos fenómenos complementarios que se apropian de lo útil de los saberes y a la vez los neutralizan, homogenizan o desaparecen sin reconocer su alteridad.

La parte final del capítulo define las nociones de cultura gastronómica y de los CT. La primera a partir de dimensiones que van de la relación con la tierra como productora de alimentos, pasando por la dignificación de los alimentos y sus técnicas de preparación, hasta la manera de sentarse a la mesa. Los CT, los definimos como saberes prácticos, que tienden a expresarse en la oralidad, se reproducen con la inmersión del *aprender haciendo*, tienden a condensarse en personas y lugares específicas aunque tengan estrechas relaciones con otros estratos de la vida, son también dinámicos y se encuentran en un posición minorizada respecto la cultura moderna.

CAPÍTULO DOS

MASEWALES Y QUELITES

*“Xia itlac Tuzanti” oquinanquili Teuhtli, “ihuan xiquilhui matlatatahca huehcapa ihuan maquiuxti xinachxopantlacualli ipampa tlatatl tlacuaz in oc ahci inic ce quiahuitzli”. [...] Ihuan oquiuxtiqhueh quilxinachtli, ahuahitli, noyuhqui oquiuxtinqui occequin xinachtin.*⁹⁴

Nemiliz tlacuilolli Xopantlacualli, p. 17.

Los quelites no son una especie y su valor no es meramente el de un alimento. Esto hace sentido no únicamente para los nahuas sino para todas las culturas originarias de Mesoamérica, quienes poseen un complejo conocimiento sobre quelites. En tales entramados semióticos, los quelites desbordan las taxonomías científicas y los usos gastronómicos. Esta pluralidad, tanto de significado como de uso, que encarna en ellos está amenazada, en tanto las culturas se hayan sitiadas por la vorágine con tendencias homogeneizadoras de la globalización capitalista. Pues ésta implica un aplanamiento de las diferencias en la esfera gastronómica, un favorecer aquellas formas más rentables y eficientes, que diluyen la pluralidad de formas de relación y producción de la tierra, los modos de preparar alimentos y de sentarse a las mesa, hasta el gusto y los espacios donde se come. Es intención de este trabajo mostrar esta amenaza en un momento de la historia, de exponer el proceso en que se disloca parte del valor de los quelites, de los conocimientos y prácticas asociados a él, concentrándonos en la postrevolución mexicana. Pero a la vez, también se busca señalar líneas de su re-valoración crítica, de una re-vitalización integral y culturalmente pertinente. Para tales tareas es menester aterrizar tales valoraciones en una identidad concreta, singular, “real”, y describirla es el objetivo del presente capítulo.

Primero, en el apartado 2.1, se expondrá una descripción de la cultura náhuatl, de los compromisos de concretización de lo humano. Dibujaremos primero una identidad arcaica en relación a la alimentación y ciertos valores fundamentales, lo cual consideramos como *núcleo duro*

⁹⁴ “*Ve con la Tuza*” contestó el dios Teuhtli, “y dile que escarbe profundo y extraiga de la tierra las semillas de la comida del tiempo verde para que los humanos coman mientras llega la primera agua”. [...] Y sacaron semillas de quelites, las lenguas de vaca, el amaranto y otras semillas”. La leyenda del Xopantlacualli (La comida del tiempo verde), CELEDÓN MUÑIZ, Héctor, Trad. al náhuatl de Mayolo Sánchez Alvarado, Calpulli Tecalco A.C., México, 2014.

de lo nahua contemporáneo. Luego haremos una descripción general de las transformaciones identitarias que han sido percibidas por la exterioridad (pues pocas cosas que tomamos en cuenta son narradas desde la cultura nahua misma), hasta la primera mitad del siglo XX. En el apartado 2.2, se identificará el papel de los quelites en tal entramado. Estas secciones del capítulo aparecen como un apéndice del anterior, al exponer nuestro caso de acuerdo a los conceptos ya explicados. Hacia el final del capítulo se expone la situación actual de los quelites, que abarca una descripción articulada desde los discursos imperantes actuales, un recuento de su producción actual y una aproximación a las dinámicas de su revaloración.

Vale advertir desde el principio que la exposición general de la cultura, que tal “núcleo duro”⁹⁵ de lo nahua no existe. No es cierto que hay “una” cultura náhuatl y se encuentra distribuida en las comunidades y pueblos nahuablantes. Pues, para empezar, no existe una sola lengua náhuatl: se tiene registro de al menos 30 formas dialectales del náhuatl.⁹⁶ Además, ya se nos ha advertido en el capítulo anterior que como entenderemos la cultura y la identidad es como un continuo de lo material a lo formal, de lo práctico a lo semiótico, no una mera generalización de rasgos compartidos (lengua, formas de vida) sino el despliegue en un determinado territorio de una manera particular de entablar relaciones materiales y políticas. Por ende, todas las contingencias han creado un camino único, una propuesta diferente en la forma de actualizar aquellos compromisos arcaicos compartidos, cada uno de los cúmulos nahuas tiene una singularidad propia. Hay pues la cultura, lengua e identidad nahua de Tlaxkallan, de Malacaxtepec Momoxco (CDMX), de la huasteca (Potosina, Veracruzana, Hidalguense), de Zongoliukan (Veracruz), de Texcuco (Estado de México), de Apan (Puebla), de Yautepec (Morelos), de la costa de Michoacán, de Chilapa (Guerrero), entre muchas otras. Somos forzados a tal traición, a tomar una licencia filosófica, sobre todo por la incapacidad (temporal) de llevar a cabo investigación de campo. La justificamos de dos maneras. Por un lado, consideramos que tal pluralidad (en su forma “arcaica”) encaró un acontecimiento, con la invasión europea y su posterior colonaje, que tuvo un impacto común, en distintos grados y formas, pero es un hecho

95 El “núcleo duro que es matriz de los actos mentales [del pensamiento indígena]. La formación de este núcleo se debe en gran parte a la decantación abstracta de las vivencias sociales, concretas, cotidianas y prácticas producidas a lo largo de los siglos. Del núcleo duro depende la organización de los componentes en el sistema [socio-cultural], el ajuste e inserción de las innovaciones, y la recomposición tras la disolución o pérdida de elementos. Puede afirmarse que al menos una parte de dicho núcleo duro, arrastrada desde la época de los primeros sedentarios agrícolas mesoamericanos, resistió a la conquista, a la evangelización y a la larga vida colonial, y que se encuentra presente en los actuales pueblos indígenas como uno de los componentes vertebrales de la tradición.” LÓPEZ AUSTIN, “Cosmovisión y pensamiento indígena”, *Cosmovisión y pensamiento indígena*, en *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, UNAM, Abril, 2012. p. 5.

96 Agrupación lingüística náhuatl, familia lingüística yuto-nahua, *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, INALI, México, 2009, p. 102-137 pp.

compartido. Aunado ello a que, en su consiguiente devenir, tal proceso fue poco a poco relegado hacia una condición subalterna a los pueblos originarios, al enfrentar una misma estructura de dominación, exclusión y despojo: el estado nacional y sus estructuras económicas. Por otro lado, es una apelación al discurso académico “clásico” de la identidad mesoamericana. La postura cultural con la que acompañaremos nuestro andar nos invita a interpretar tal recurso como una *identidad arcaica* compartida, es decir, que subyace un código de significados común a tales culturas singulares, que se corresponde con un sustrato material también compartido: muy parecidas formas de hablar, de sembrar y cuidar la tierra, de alimentarse.

2.1 Masewalli: los nahuas y su cultura gastronómica

Suele englobarse, sobre todo para su estudio histórico o antropológico, a las culturas nativas de Mesoamérica a partir de un núcleo (duro) cultural –véase nota 94 *supra*. Tal núcleo abarcaría sobre todo (y a pesar de la diversidad de familias lingüísticas y lo extenso del territorio que habitaban) mitos cosmogónicos y una misma base alimenticia: maíz, frijol, chile, calabaza, así como un gran mosaico de insumos recolectados. Entre éstas figuran por supuesto los quelites, diversos insectos y frutos, que resultan fundamentales para la manutención de la vida debido a la poca domesticación animal (guajolote y perro). Son todos estos *compromisos* fundamentales compartidos, que hacen pensable también taxonomías cosmogónicas y códigos semióticos comunes a los pueblos mesoamericanos, y que sugieren una misa base en la forma de relacionarse con la tierra en tanto proveedora de alimentos. El maíz es el elemento privilegiado de esta *com-unidad alimentaria*, y donde se refleja la forma en que tales compromisos y taxonomías se singularizan de manera única en grupos (o etnias) con identidad propia. Singularización que ocurre tanto en las formas de cultivarlo, comerlo, prepararlo, como en las mitologías que explican el surgimiento paralelo tanto del maíz como del ser humano en la tierra, pero también en aquello que *se deja* crecer entre el maíz, quelites de tal o cual región.

El estudio de tales culturas se ha hecho desde una centralidad y protagonismo de lo *azteca*, lo *nahua*, lo *mexicano*, lo que desafortunadamente tiende a homogeneizar la especificidad de cada pueblo. Ello se debe a que los registros escritos, documentos y testimonios más antiguos están en el náhuatl del centro, además de que los códices mejor conservados también entran en tal conjunto cultural. Esto es consecuencia, en parte, de la hegemonía política que poseían ya antes del arribo de los españoles, y de la cual se aprovechó, tanto para el beneficio político nahua, como para hacer del náhuatl la lengua franca indígena de la Nueva España. Esto de algún modo beneficia al enfoque

cultural de esta tesis, pues los estudios que han recabado las formas de vida y los compromisos identitarios de la cultura nahua son amplios. Sin embargo, cabe advertir que esta preponderancia azteca-mexica tiende también a borrar el hecho de que lo nahua es realmente un conglomerado de muy reciente construcción (de hecho la misma designación “nahua” tiene escaso sentido en los hablantes actuales), y que, insistimos, ha habido una gran pluralidad identitaria dentro de tal registro lingüístico-cultural que se mantiene hasta hoy en día.

2.1.1 Identidad arcaica, alimento y valores: los mercedores de maíz y quelites

Figuran en el conglomerado cultural mesoamericano, pueblos pertenecientes a la familia lingüístico-cultural yuto-nahua. Grupos de origen seminómada que además de compartir familia lingüística también les era común una suerte de éxodo desde la parte norte, árida, del continente, hacia el sur, quizás en búsqueda de un mejor espacio habitable. Si bien las hipótesis más célebres apuntan a que la localización geográfica del lugar de procedencia es la misma, el nombre de tal hogar arcaico en las fuentes disponibles se corresponde con la singularidad de cada grupo –Chicomostoc, Aztlán, Colhuacán, Huei Tlapallan, Tamoanchan–, hecho que pone en duda aquella hipótesis de un lugar de origen común.⁹⁷ Cada tribu habría emprendido su andar bajo la tutela de un Dios guía y protector. Se habrían dispersado y asentado alrededor de la actual Ciudad de México y los estados de México, Morelos, Tlaxcala, Hidalgo, Puebla, Veracruz y Guerrero. De manera que, tanto las características del medio material circundante, como las relaciones con grupos humanos ya asentados, habrían hecho de cada tribu una singularidad cultural irreconciliable semióticamente (es decir, lingüísticamente) con el resto.

Dentro de aquella espora proveniente del norte figuran los *mexitin*, los hablantes del *mexicano* (náhuatl). Es precisamente este grupo el que ha sido protagonista de la historia de la región y posteriormente cuasi-nacional. Se dice que en su andar nómada era cobijado del patronazgo de Huitzilopochtli, y que serían de las últimas tribus en asentarse definitivamente, hacia el siglo VI de nuestra era en la cuenca (mal llamada valle) de México. En alianza con otros grupos locales, siglos más tarde extendería su poder político-económico formando el llamado Imperio de México-Tenochtitlán.⁹⁸ Para ese momento ya había en los alrededores del área lacustre otros asentamientos nahuas con un desarrollo importante. Mientras que en Tlaxcala, Puebla y Morelos, se formaban otros

97 Cf. NAVARRETE, Federico, *Los orígenes de los pueblos indígenas de la Ciudad de México*, 97-103 pp.

98 Cf. LÓPEZ AUSTIN & LÓPEZ LUJÁN, *El pasado indígena*, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, México, 2da Edición, 2001, 238-240 pp.

conglomerados también importantes que, debido a las interacciones con otros grupos étnicos comenzaban a permearse de rasgos particulares y a individuarse con una identidad propia. Así pues, en este caleidoscopio cultural, los pueblos nahuas para antes de la invasión europea “estaban unidos, tanto como es posible decir que lo estuvieran, no por una política o conciencia de la unión, sino por una cultura compartida contenida en el vocabulario de su lengua común”.⁹⁹ Es decir, compartían *compromisos identitarios* comunes reflejados en su cosmogonía, rituales, formas de vida cotidiana y una palabra hablada compartida.

La leyenda de los Soles,¹⁰⁰ recogida en el códice Chimalpopóca, además de ser uno de los principales mitos cosmogónicos nahuas, es un caso ejemplar de nuestro interés, como punto de fuga hacia la cultura gastronómica. Allí se cuenta el modo en que acaeció la diferenciación de seres vivos, animales y humanos, a partir de su alimentación. Habría cuatro tipos anteriores de humanos que vivían bajo un Sol propio, el cual fue destruido por catástrofes a la par de los humanos a los que daban vida, aunque en algunos casos, éstos últimos más bien terminaban adquiriendo forma animal. Estuvo pues el sol jaguar (*nahui ocelotl*) que iluminó a aquellos devorados por fieras (*tecuaní*); luego aquellos que se alimentaban de culebras (*matlactlomome cohuatl*) con su sol viento (*nauhehecatl*); después aquellos que se alimentaban de pedernal (*chicome tecpatl*) y devinieron gallinas bajo el sol lluvia (*nahui quiyahuítl*); el cuarto sol se le llamaría agua (*nahui atl*) debido a la inundación que invadió el mundo y transformo a las gentes, que se alimentaban de flor (*nahui xochitl*), en peces; una vez que el agua abandona la tierra llega un sol que aún hoy continúa dando vida tanto a animales y humanos:

los hombres contemporáneos, nacidos durante el Quinto Sol, se distinguieron de las especies anteriores por sus facultades alimenticias, basadas en un producto [el maíz] que se entrega a las criaturas a partir de las incursiones en el inframundo. En la lógica de los mitos nahuas, en efecto, el empleo del cereal no fue tanto un acto de creación como un proceso de diferenciación en el que el alimento asumió las proporciones de una distinción ontológica, marcando los límites de la nueva especie.¹⁰¹

El maíz, siguiendo esta interpretación, no solo es el alimento, es esencia ontológica fundamental que se corporiza, se vuelve *nuestra carne* (tonakayo), la de los humanos, por lo el destino de este cereal está trenzado radicalmente con el del humano. También de ahí emerge la autodenominación como

99 LOCKHART, James, *La vida de los nahuas después de la conquista*, trad. de Roberto Reyes Mazzoni, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 11.

100 Cf. *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y leyenda de los soles*, traducido del náhuatl por Primo Feliciano, Velázquez, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1992.

101 MILLÁN, Saúl, “Desde el punto de vista del comensal”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Num. 53, enero-junio, México, 2017, p. 125, los corchetes son míos.

personas de maíz.¹⁰², rasgo compartido por todas las culturas mesoamericanas al ser el maíz su principal sustento.

Esta *diferenciación* mediante el alimento pone de manifiesto uno de los valores principales del código ético y social, a saber, el *merecimiento*. Valor con una relación fundamental con lo gastronómico, y en el que ahora nos detendremos a explicar, y a aproximarnos desde él a los quelites. Al recibir el maíz, como producto de una ardua hazaña, las personas bajo el sol del movimiento (*nahollin*) se hicieron *merecedoras* de aquel alimento y de su andar en la tierra, pero a la vez se hicieron siervas de los dioses. Pues tal *merecimiento*, tal compromiso ha de actualizarse cada día, para evitar, o acaso solo retrasar, la profecía (también contenida en *La leyenda de los soles*) del aniquilamiento de su sol y su mundo mediante un terremoto.¹⁰³ El *merecimiento* más contemporáneo (ya acaso sin la participación de aquellas antiguas deidades, sustituidas por el dios cristiano), se gana, se actualiza con el trabajo llevado de la mano de las ofrendas y agradecimientos (*tlasohkamatlistli*) a la tierra, al agua, al viento, a los cerros por brindar los medios para la reproducción material de la vida en los pueblos.¹⁰⁴ De ahí que, en algunas variantes lingüísticas y culturales nahuas, aún hoy las personas que caminan bajo el Sol actual se autodesignen como las *merecedoras* desde su lengua propia: *masewalli*, *masewalmeh*, del verbo *masewia*, merecer. E incluso su propia palabra, su lengua en algunas variantes se denomina en base a tal condición: *masewatlahtolli*, *masewua tajtol*, la “palabra de los merecidos”; la primera de Malacaxtepec Momoxco (Milpa Alta) y la segunda de la Sierra de Puebla.¹⁰⁵ Son todos estos vocablos de uso actual y que conservan la potencia de su sentido en frases como *maximomasehuitzino* (vamos a merecer), usadas en regiones momoxcas al momento de sentarse a la mesa para *dignificar* los alimentos. Es precisamente por estas consideraciones, por esta relación del merecimiento con la alimentación como propiedad fundamental de lo nahua, que hemos optado por resaltar tal denominación de *masewales* en títulos y subtítulos.

Este carácter importantísimo del maíz para el humano, esta carga ontológica del merecimiento regresa al maíz mediante el juego de relaciones de reciprocidad. Así como el maíz

102 Cf. DEHOUE, Daniele, “Metáforas y metonimias conceptuales en las representaciones antropomórficas del maíz”, en *Múltiples formas de ser nahuas: miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y teorías*, Good & Raby (Edts.), El Colegio de México, México, 2015, 37-58 pp.

103 Cf. LEÓN PORTILLA, Miguel, “Los merecidos por el sacrificio de los dioses”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Num. 53, enero-junio, México, 2017, 241-243 pp.

104 Cf. MARTÍNEZ SILVA & PÉREZ LÓPEZ, “Ipan elotlamanalistli”, *Mah timomachtikaj mexkatl*, p. 44. El libro en que colabora la maestra Eusebia es muy bello en muchos aspectos, pues además de ser un compendio didáctico para el aprendizaje de la lengua, fruto de un trabajo monumental, también retrata en las historias y ejemplos del libro la vida cotidiana actual del pueblo nahua Tlalzintla, Veracruz.

105 Cf. INALLI, *op. cit.*, 101-137 pp.

hace y nutre a la gente, la gente ha de sembrar y procurar al maíz, pues *lo merece*, y es entonces que el maíz se antropomorfiza:¹⁰⁶ tiene un desarrollo análogo al humano, nace de una semilla en el útero de la tierra, crece, es tierna la mata y el fruto (xilote), tiene cabello, que cambia de color con el tiempo; es caprichoso, sensible a los cuidados, a la palabra, hay que ofrendarle, hacerle fiesta e incluso cantarle. Buena parte de los rituales alrededor del maíz dan cuenta de como es tratado como un igual, como una entidad que puede ponerse en relación con lo humano. Tales analogías, compatibilidades que hablan de la parte de maíz del humano y de lo humano del maíz.

Ya se ha dicho mucho en otros lugares sobre el maíz. Querríamos aquí más bien proponer cómo los quelites tienen cabida en una identidad arcaica nahua y en este *merecimiento*, como un *don* de la tierra, complemento fundamental para la vida. Señal recabada en leyendas como la del *Xopantlacualli*, la comida del tiempo verde.¹⁰⁷ Historia que oralmente ha resistido hasta nuestros días en Malacaxtepec Momoxco, y narra el cómo se les otorga a las personas las plantas que colaborarán en su alimentación mientras el maíz se pone listo para comerse. En la historia los protagonistas son *Tosati* (tuza) y *Masatl* (venado), quienes preocupados por una gran sequía que azota Malacaxtepec Momoxco, deciden ir a ver la divinidad *Tewtli*, que habita en la cumbre del volcán momoxca que lleva su nombre. Ya en la cima de ese gran cerro (aún hoy sagrado) nuestros héroes le hacen consulta al Dios, quien envía a *Masatl*, ágil y veloz, a ver a sus iguales: a los grandes cerros nevados de la región de Amecameca, para hacerles petición de lluvia y dejarles ofrenda. Mientras tanto a *Tosati* se le encomienda pedir ayuda a las hormigas para extraer de las profundidades de la tierra las semillas que han de ayudar a las personas a alimentarse mientras *Masatl* hace su ardua travesía. Aquellas semillas no son sino nuestros quelites, que fueron esparcidas por las hormigas y las tuzas en la tierra, y crecen tan rápido con apenas las primeras lluvias que lo pintan todo de verde y dan alimento a la gente mientras el maíz está listo para comerse. Las personas bajo el quinto sol también son merecedoras, gracias a la labor de *Tusati*, *Masatl* y las hormigas, los quelites.

Leídas en conjunto, estas leyendas (la de *los Soles* y la del *Xopantlacualli*) dejan ver un aspecto de la *taxonomía holística* (noción de Austin que abordamos en el apartado 1.4.1) de los insumos alimenticios, que habla sobre los alimentos fundamentales y complementarios necesarios para el mantenimiento de la vida. El maíz ocupa por supuesto el lugar privilegiado, fundamental que le otorga la enorme carga ontológica a la que ya aludimos, es lo que nutre el carácter fundamental de

106 Cf. DEHOUE, *op. cit.*

107 CELEDÓN MUÑIZ, Héctor, *Nemiliz tlacuillo Xopantlacualli, La leyenda del Xopantlacualli (La comida del tiempo verde)*, Leyenda de tradición oral basado en los testimonios de Doña Luz Jiménez y Don Concepción Arce “Xochimeh”.

las personas de maíz, su identidad y su cuerpo. Sin embargo, existe un grupo complementario de alimentos que son sembrados, que dan sustento mientras el maíz se pone bueno para comer, en tanto su desarrollo tiende a ser más rápido: chilacas, chayotes, chiles, frijoles o calabazas. Los quelites en tanto colectados, ocupan un subconjunto dentro de estos insumos complementarios: aquello que no está en una estrecha relación con el trabajo (*tekitl*). Son los quelites junto aquellos otros complementos, alimento de un entre-tiempo: de ese espacio temporal que se despliega entre el sembrar la semilla y cosechar el maíz. Son suplementos necesarios para la alimentación cuyo tiempo de maduración es más corto, o en nuestro caso, el de los quelites, es más fruto de la propia tierra que del trabajo, en ese sentido, es un alimento con un halo de lo prehumano, lo animal. Podemos decir entonces que de puros quelites no podría vivirse en tanto *masewal*, en tanto persona de maíz. Recuérdese el ejemplo mencionado en el capítulo anterior (apartado 1.4.1), a propósito de cómo el maíz funge como rasgo “civilizador” entre pueblos mexicas del centro y aquellos llamado chichimecas. Sin embargo, es necesario el cuidado, la colecta y alimentarse de insumos complementarios, como los quelites para tener a cabalidad una vida *merecida*. El maíz, como bien sugiere la *leyenda del Xopantalcualli*, no podría cumplir su propósito sin la colaboración de los quelites, que ayudan en los intersticios, desvalances, desastres de los que puede ser presa el maíz, como cualquier otra entidad viva. Puede pensarse a los quelites como un alimento con un estrecho vínculo con lo Otro, lo natural, como aquello que nutre la esfera puramente corporal-animal del humano, mientras el maíz otorgaría más cabalmente esa dignidad del merecimiento: alimenta lo propiamente humano. Hipótesis que debe manejarse con cuidado, pues corre el riesgo de, al ensalzar esta feralidad de los quelites ignorar el entramado cultural y epistémico que los rodea y de los cual ya pronto profundizaremos.

Regresemos a la labor de dibujar los principales ejes que articulan el código de valores de los nahuas y que se entrelazan de manera importante con la esfera gastronómica. Además del *merecimiento* al que ya hemos aludido, hay otros valores que vale mencionar, pues echan luz a propósito de la *relación con la tierra como productora de alimentos*, así como de la *dignificación de los mismos*, y que persisten hasta el tiempo contemporáneo. A saber, *tekitl* (trabajo), *chikawalistli* (fuerza) y *tlasokamatlistli* (agradecimiento).¹⁰⁸ Estos 3 ejes habrían de cruzarse en la cotidianeidad y en una serie de relaciones recíprocas que no termina en lo humano, sino que se extienden al Sol, la lluvia, los cerros, los ríos. El *tekitl* refiere casi exclusivamente al cultivo de la tierra, pero se extiende hacia todo el trabajo para la reproducción material de la vida, donde la preparación de los alimentos

108 Cf. MORAYTA MENDOZA, Miguel, “Presencias, Comunidades y *San ce*”, en *Los pueblos nahuas de Morelos, atlas etnográfico*, Miguel Morayta (Coord.), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2011, 27-29 pp.

tiene un papel fundamental. Éstos se *merecen*, se dignifican con el *tlasohkamatlistli* (agradecimiento a la tierra, el agua, la semilla), y con ello se recibe fuerza (*chikawalistli*) para seguir sembrando y *caminando* (las similitudes entre el verbo vivir (*nemi*) y caminar (*nehnemi*) han dado siempre mucho a pensar). Si bien en el náhuatl no hay un concepto/palabra para referirse a reciprocidad, acaso porque la mayoría de los vínculos lo llevan implícito, éste intercambio es un punto fundamental en el pensar y hacer. Por ejemplo, los rituales de *petición* (sobre todo de lluvias), son momentos densos de articulación de todos estos ejes, en que se establece un vínculo con lo Otro, (el cerro, el viento, la lluvia, el Sol), como un sujeto que responde a la reciprocidad otorgándole agua, viento amable, lluvia y Sol suficientes, y con todo ello su *merecimiento*, su identidad como *masewal*.

Un caso fundamental, que además vuelve a recalcar la importancia del alimento para la concepción *mexicana* de lo humano, tenemos las festividades de muertos y el “inframundo”. Celebraciones que se mantienen vigentes y con gran fuerza en la actualidad, como lo evidencia el hecho de que a pesar de la evangelización el mayor festejo entre los pueblos de México sigue siendo tal fecha, y no por ejemplo, navidad o semana santa. En tales rituales se da cuenta de que los muertos también se alimentan:¹⁰⁹ *en el inframundo los frijoles son gusanos y las tortillas están hechas a base de cenizas*. Pero esta alimentación de los muertos, esta *anticocina*, se nutre fundamentalmente de las ofrendas, del vapor, los aromas que exhalan los alimentos aún calientes al ponerse al altar (modo aún vivo de ofrendar). Práctica que en otro tiempo se hacía para alimentar y agradecer lo mismo a los difuntos que a las entidades divinizadas (lo cerros, el viento, las semillas, etc.). Como de manera tan amena refiere Millán, estos vínculos alimenticios entre ambos planos de realidad sugieren una dependencia, complementariedad. Recordemos que el alimento terrenal proviene de la tierra, del inframundo. Que las semillas no solo germinan en ellas, sino que, como cuentan la leyendas a que aludimos, las semillas eran resguardadas por los cerros, por la tierra, en el inframundo y fueron otorgadas a las personas. Quienes las *merecen* al continuar *trabajando* esa reciprocidad alimentaria, *agradeciendo* con ofrendas, que son alimento para los cerros, la lluvia, el sol, el viento, y se mantiene así la *fuerza* para caminar, vivir.

2.1.2 *In atl, in tepetl: alimento y conocimiento en los altepetl prehispánicos*

Como mencionamos al comienzo del apartado anterior, lo nahua o *masewal* era en sí mismo un caleidoscopio cultural, que compartía un pasado común, una lengua y ciertos valores, de los cuales ya abordamos algunos, aquellos con mayor relación con lo gastronómico. Aquel carácter ontológico

109 Cf. MILLÁN, *op. cit.*, 123-128 pp.

humano eminentemente alimentario, se correspondería con un complejo conocimiento y técnicas de manejo de la tierra, sus elementos para producir alimentos y transformarlos. Lo cual abarca la concepción del despliegue del tiempo en sus fuerzas complementarias, registrado en calendarios; las taxonomías y selección de granos (maíz, frijol) de acuerdo a sus modos de crecimiento y requerimientos ambientales; indagar el comportamiento de ríos y lagos en coordinación de las estaciones para construir obras hidráulicas; prácticas de manejo de lo no domesticado en el que entrarían nuestros quelites; técnicas de cocción, sazón, preparación de alimentos y de muchas más esferas técnicas y espistémicas involucradas en la cultura gastronómica, en las que nos detendremos un poco más en la siguiente sección al hablar de los quelites. Por ahora haremos una descripción de las dinámicas materiales de lo que podemos agrupar como nahua anteriores a la colonización española.

El conglomerado de compromisos identitarios, de ontología humana en relación al alimento, atravesada de valores y conocimientos, devino en una productividad impresionante de la tierra sobre la que pudieron emplazarse ciudades inmensas. La bien conocida Mexico-Tenochtitlan formaba parte de un complejo mosaico de relaciones con otras ciudades y pueblos, una heterogeneidad étnica, lingüística y política que compartía una historia común de guerras y comercios, ocupaban la cuenca de México y en el territorio de los actuales estados circundantes. Más de la mitad del territorio ocupado eran tierras cultivables, y su productividad más densa radicaba hacia el sur en las chinampas: esa técnica que evadía el temporal al emplazar islotes sobre el área lacustre y cuya tierra era extraída del lecho del lago otorgándole una fertilidad impresionante. La producción se complementaba con el comercio para alimentar una metrópolis superpoblada, que, para darse una idea, no sería alcanzada en la Nueva España hasta casi el final del siglo XVIII, luego de los estragos coloniales de guerras, despojo y epidemias.¹¹⁰ Cabría también aclarar, para evitar romanticismos, que el trabajo de la tierra, sus lagos y la madera de sus bosques para la subsistencia de tal población, a pesar de las relaciones de respeto y reciprocidad con lo Otro, ya había causado estragos a los ecosistemas circundantes, erosiones y talas desmesurada en bosques.¹¹¹ Es, por ejemplo, una de las hipótesis más sólidas del abandono de capitales como Teotihuacán, la escasez de recursos.

La reproducción política de la cultura en cuestión, de acuerdo a las distinciones que ya hicimos a partir de Bolívar Echeverría, era comunitaria. Su rasgo principal: una concatenación difusa de los momentos profano y sagrado, es decir, que parece tener mucho más cercano el momento de

110 Cf. LUISELLI FERNÁNDEZ, Cassio, *Agricultura y alimentación en México: evolución desempeño y perspectivas*, Siglo XXI, México, 2017, p.

111 Cf. *Ibid.* 45-47 pp.

singularización de su humanidad, de su diferenciación de lo natural. La identidad y los compromisos requieren ser renovados de manera más cercana, encarnando ello en una cotidianeidad de lo religioso. Otro sentido en el que puede ser leído este comunitarismo, es en su expresión de propiedad de la tierra: comunitario era el medio primario de redistribución de tierras para aquellos que no poseen. Es decir, la tierra se explotaba individualmente o por familia e incluso se vendía, pero era originariamente repartida por la autoridad política, dando prioridad a quienes no poseían un terruño para su sustento.¹¹² Este sentido comunitario se ejerce de manera distinta luego del proceso colonial, forma de reproducción política que englobaremos en la noción de *comunalidad*.

En el tiempo inmediato anterior a la dominación colonial, la estructura de la reproducción política es la de el *altepetl*¹¹³: un poblado mediano constituido de *kalpolli* (barrios). Esta unidad detentaba cierta autonomía a pesar de ser, por lo general, una parte constitutiva de un conglomerado más grande, en el que un elemento con superioridad política (un *altepetl* con mayor fuerza política) fungía como punto común de referencia. Este conglomerado recibía también el nombre de *altepetl*, al cual para distinguir podemos llamar complejo. Por lo general, las alianzas que constituían el *altepetl* complejo se encaminaban a preferencias comerciales y la defensa territorial. Un sistema de rotación, entre los *altepetl* en referencia al *altepetl* dominante, organizaba el pago tributario (sobre todo de alimento) y de servidumbre, de manera que no siempre todo *altepetl* (simple) tributaba y ponía personas al servicio del más poderoso. Los *altepetl* (simples) tenían entre sus principales elementos constitutivos al *tlatoani* (líder político), el *teokalli* (recinto religioso) y el *tiankisko* (mercado). Conviene apuntar algunas cosas de este último pues forma parte fundamental en la cultura gastronómica. El *tiankisko* era el punto de intercambio y compra de los bienes para la subsistencia, en el que cada persona, de acuerdo al oficio que detentaba, llevaba los productos de su trabajo o los excedentes de su cosecha. Es bien conocido el cacao como moneda en esos sitios y ya bastante se ha escrito sobre la desmitificación de que en los tianguis solo se practicaba el trueque (aunque sí pudo ser lo más usual, se han encontrado vestigios de listas de precios de lo que figuraba en los tianguis). Cabe apuntar que algunos de los tianguis de los que se tiene registro (Tlaxcala, Morelos) no era usual encontrar alimentos de primera necesidad (pulque, frijol, maíz), pues precisamente la asignación comunitaria de la tierra buscaba que con el trabajo familiar de cada parcela se pudiera asegurar la subsistencia de cada núcleo familiar.¹¹⁴ Fue solo después del coloniaje y el despojo que poco a poco

112 Cf. LOCKHART, *op. cit.*, 250-251 pp.

113 Cf. *Ibid.*, 29-33 pp.

114 Cf. *Idem*.

se fue haciendo necesario adquirir en el tianguis “alimentos básicos”, sobre todo en las grandes ciudades.

El uso de tierra podía englobarse en dos grandes categorías: el *altepetlalli* y el *kalpollalli*. El primero era la tierra trabajada en común para generar el tributo para el *altepetl*, mientras que el segundo abarcaría aquella que es trabajada por cada familia del *kalpolli* para su sustento.¹¹⁵ A partir de ciertas formas lingüísticas en los archivos de juicios por tierras, es que se hace patente que se difuminaba distinción de lo público y lo privado: pertenecían a ambos a la vez, no cabía hacer distinciones. La *milpa* era en primer lugar familiar, pero también se confundía entre el *kalpollalli*. Otra idea que apoya esto es el hecho de que no hubo una palabra en náhuatl para familia (y las que existen de uso actual tienden a ser ambiguas o tecnicismos). Los parentescos y relaciones se extienden y entrecruzan en el *altepetl*, entre los *kalpolli*.

Algunos de los más grandes *altepetl* compuestos más relevantes fueron México-Tenochtitla (Texcoco, Tlacopan, Tenochtitlan), Tlaxcala, Chalco, Cuauhtinchan (Puebla). Vale decir que este último a diferencia de la mayoría de *altepetl* nahuas coligaba también a comunidades *pinome*, es decir, a pesar de compartir en esencia una misma forma de organización tenía una identidad étnica distinta, otros mitos y otra lengua. Ello nos invita a decir un poco sobre la compleja política lingüística que ya había para aquel entonces. La región territorial a la que hemos referido que se encontraban los asentamientos nahuas no era exclusivo de ellos, aunque quizá si dominado por ellos. Convivían allí pueblos con identidad y lenguas propias: como la hnä-hnü (otomí), jnatrjo/jnatjo (mazahua), pjiekak'joo (matlalzínca) y pjiekakjoo (ocuilteca/tlahuica).¹¹⁶ Se conglomeraban en sus propios *altepetl*, donde la cohesión de los grupos más pequeños podría seguir esquemas de origen común de varios pueblos, fidelidad y alianzas políticas, vínculos de sangre, o parentesco de los dioses patronos, en paralelo a sistemas tributarios que operaba como extensión de la situación política. Esta convivencia se articulaba a partir de una poliglosia náhuatl-lenguas indígenas: “existía un continuo poliglósico estructurado de manera jerárquica, una especie de muñeca rusa de relaciones de subordinación entre los grupos hablantes de distintas variedades del náhuatl, por un lado y, por el otro, entre el náhuatl como lengua de relación dominante y los distintos grupos étnicos.”¹¹⁷ Habría que señalar aquí que se ha articulado, en la tradición académica que estudia la cultura nahua en la actualidad, una distinción lingüística entre el *masewaltlahtolli* y el *pipitlahtolli*: la primera se

115 Cf. *Ibid.*, p. 35.

116 Cf. AUSTIN, *El pasado indígena*, 231-232 pp.

117 FLORES FARFÁN, JOSÉ ANTONIO, *Cuaterros somos y toindióma hablamos, Contactos y conflictos entre el náhuatl y el español en el sur de México*, Publicaciones de la Casa Chata, México, 2010. p. 35.

atribuye a la plebe, o las clases “inferiores” en la jerarquización social de la época, mientras que la segunda sería la lengua de la nobleza y la clase religiosa. Es la segunda la que, debido a su situación política pudo conservarse en documentos y escritos, y a partir de la cual, la academia, ajena a la propia comunidad que continuó actualizando aquella identidad, ha estudiado y difundido, con el nombre del llamado náhuatl clásico, y que tendió durante mucho tiempo a presentarse como la “verdadera lengua mexicana”. Esto con perjuicio para el náhuatl vivo en la actualidad, heredero directo del *masewatlahtolli*, pues no se reconoce lo plural y vivo que resulta en todas sus variantes. Situación que parece ir cambiando poco a poco al tomar la batuta los propios hablantes de estudio y enseñanza de su lengua. Es también a partir de estas consideraciones que este trabajo se posiciona en lo *masewalli*, como aquella palabra e identidad subyugada y subalterna en su momento, que ha sobrevivido a los embates del tiempo y las distintas violencias de tantas dominaciones (precolombinas, coloniales, nacionales). Es pues lo *masewal* posición, palabra, alimento y conocimiento para la vida que ha resistido la opresión en su devenir temporal: es el merecimiento de un vida digna.

2.1.3 La colonia y la independencia: el vértigo de la identidad masewal

El proceso de colonización, así como los subsecuentes procesos socio-políticos, como el proceso revolucionario de independencia, implicaron una catalización en las transformaciones identitarias de las culturas originarias. Lejos de pensar esto en términos de pérdidas e imposiciones, es más apropiado, de acuerdo a la idea de cultura como *cultivo crítico de la identidad*, pensar en un inevitable *mestizaje*, en una reactualización radical de los compromisos existenciales de cada grupo cultural. Esta noción otorga también *agencia* a los propios pueblos, como sujetos activos en el proceso de mantener viva su identidad (siempre evanescente), a pesar de la violencia, dominación, despojo y enfermedades que implico en sí el proceso. No una mera imposición de una nueva forma de vida asumida pasivamente, como canónicamente se ha narrado.

La organización de los *altepetl* más centrales de la capital de la Nueva España, sus conglomeraciones y territorios, pasaron a ser calcas de pueblos encomendados. Se aprovecharon las estructuras de poder y la cohesión que operaba antes de la colonia.¹¹⁸ Los *tlatoanimeh* estaban bajo el mando del encomendero y la dinastía como modo de asignación de los mismos se mantuvo un tiempo, es decir, siguió siendo un noble indígena abalado por un consejo de ancianos quien tomaba el cargo. Se adaptó el sistema de cabildo y alcaldes a nivel más pequeños para los *altepetl* que no

118 Cf. LOCKHART, *op. cit.*, 244-252.

eran compuesto. En éstos fue más clara el mantenimiento de las formas anteriores, como la rotación y la participación de funcionarios de la iglesia (como se hacía antes al entremezclar los cargos políticos y religiosos, y detentados por la misma familia), o incluso los escribanos oficiales, como un cargo de poder y respeto, un paralelo de la figura del *tlacuilo*.

Las congregaciones y reubicaciones forzadas de manera más radical ocurrieron en zonas periféricas y alejadas de la capital. Usualmente se les conglomeraba en los poblados más grandes para facilitar el control y evangelización. Tales movilizaciones fueron facilitadas por el descenso poblacional debido a epidemias y enfermedades, que diezmó radicalmente a la población originaria teniendo como consecuencia una desocupación de tierras, y por ende un exceso de la misma disponible a ser acaparada. Esos espacios “yermos” rápidamente fueron ocupados por haciendas, institución española surgida en tal momento para la administración y producción de la tierra. Mediante ella se introdujeron técnicas y cultivos europeos como el trigo, así como el pastoreo intensivo y ganado ovino y porcino.¹¹⁹ Las haciendas cooptaron el trabajo indígena, casi forzado, como peones con paga escasa, pero fue en estas interacciones que la población indígena se familiarizó y adoptó técnicas como el arado y la yunta, así como el manejo del ganado.

Entre los *altepetl* nahuas, llamados pueblos o villas por los españoles, comienza una producción y economía de subsistencia: ante las pocas y malas tierras que quedaron a su disposición, se ven forzados a trabajar en haciendas y a limitar su producción agrícola para el consumo local, dejando los escasos excedentes para el intercambio local. Es decir, el comercio fue desde el principio una posibilidad zanjada. Las técnicas agrícolas europeas y herramientas se adoptan con esmero, más no así los granos y cultivos, reflejo de la relación profunda y los compromisos identitarios que se tiene, por ejemplo, con el maíz. El ganado es también adoptado pero con menos esmero, las tierras comunes no cultivadas eran pastizales compartidos bien controlados. el consumo de especies animales se limitó a celebraciones y fiestas.

Se sabe realmente poco de la cotidianeidad de la vida de los pueblos para ese momento, debido a las fuentes escasas. Como señala Lockhart, los abundantes registros de documentos de uso de tierra, registros, propietarios y testamentos, permiten vislumbrar algunas pistas del cambio en las formas de reproducción de la vida.¹²⁰ En lo individual, es decir, en la dinámica interna entre la gente, el excedente de tierras debido a la despoblación organizaba un reparto mediante el “consenso bien informado de la comunidad”, es decir, se tomaba la tierra que se necesitaba para la subsistencia de un

119 Cf. LUISSELI, *op. cit.*, p. 75.

120 Cf. LOCKHART, *op. cit.*, 245-246 pp.

núcleo familiar haciendo una solicitud consensuada a asambleas comunales, y se hacia la donación meramente *apalabrada*, oral. Tales asignaciones generaron problemas cuando la tierra comenzó a escasear (producto del crecimiento poblacional) y cobró valor, pues no se asignaron escrituras exactas o de plano eran inexistentes. Si bien la dinámica colonial implementó registros escritos y documentos para legitimar tales asignaciones, esas prácticas se superponían a *peticiones rituales* de tierra, las cuales involucran otras formas de legitimidad al interior propio de la comunidad, tanto del consenso político interno como del sentido religioso para obtener permiso de la tierra para trabajarla.¹²¹ Tales peticiones no eran otra cosa que fiestas a la usanza del pueblo en que se otorgaban los documentos legítimos españoles.

En la dimensión social colectiva, de lo que dan cuenta los registros catastrales, destaca la figura de la *propiedad comunal*, como figura expedida por la corona que otorgaba potestad a las comunidades sobre sus tierras, para disponer de ellas, hacer uso y reparto como considerasen pertinente. Tal parcial descentralización y autonomización era inherente desde a la organización prehispánica de los *altepetl* (simples), y se permitió ello como medida preventiva de conflictos. Esta concesión colonial aunada a la desarticulación gradual de las grandes alianzas políticas prehispánicas (los *altepetl* complejos), alentaría a las identidades propias de los *altepetl* recreando la forma de su reproducción política, y que se ha dado en llamar *comunalidad*. Conserva pues notas, como el sentido de relación con la tierra en tanto “Madre” y “territorio” integral que provee lo necesario para la vida (alejado de términos exclusivamente de propiedad), así como ritos y ceremonias como “expresión del don comunal”. Pero afina mecanismos no tan presentes en lo anterior como el “consenso en asambleas para la toma de decisiones”, donde la palabra ocupa un lugar fundamental; o “el servicio gratuito como ejercicio de autoridad”, donde el líder político comunitario ejerce su deber sin recibir pago a cambio, siendo su obligación al pertenecer a la comunidad; o bien el “trabajo colectivo”, el *tekitl*, como forma de recreación de lo comunitario. Esta organización política, que hemos descrito evocando la palabra de Floriberto Díaz,¹²² se desarrolla durante la colonia, la independencia y alcanza al siglo XX, como la forma concreta de política comunitaria.

Para comienzos del siglo XIX llega el fin de la colonia española y el consecuente surgimiento de la nación mexicana mediante la lucha de independencia. Acontecimiento cristalizado

121 Lockhart da cuenta de un documento en que se explica con bastante detalle el caso de una mujer que es referida simplemente como Ana, que al vivir con su esposo e hijo en el terreno de su hermano halla algunos conflictos ya hace toda una petición de tierra, en la que invita a comer a los *tlayekanke* del pueblo. Al consentirse la petición, Ana y su familia hacen un altar y celebración en la tierra donada. Véase pag. 242.

122 DÍAZ GÓMEZ, Floriberto, “Comunidad y comunalidad”, en *Diálogos en acción, segunda etapa*, DGCPI, 2004, 365-373 pp.

en la Constitución de 1824, donde se estructura el Estado-nacional acorde a valores (liberales) y modelos europeos: como “una estructura Constitucional que es homogénea, que obedece a la idea de que a todo Estado —forma de poder político— debe corresponder una nación —unidad cultural— y a toda nación debe corresponder un Estado.”¹²³ La revolución de Independencia fue un proceso eminentemente criolla y para la liberación de los sectores privilegiados del yugo tanto de la corona, como de la iglesia española. Estos mismos ideales (que ya en la colonia se auguraban con las llamadas Reformas borbónicas) con el avanzar nacional hacia la república irían consolidando reformas radicales perjudicarían a las comunidades indígenas de acuerdo a esta “homogeneidad y unidad cultural”. Pues “la república independiente ya no protegió como si lo hizo el gobierno colonial a las comunidades y pueblos indígenas como corporaciones legales, [...] el triunfo de la república representó la derrota de las comunidades que resintieron todo el peso de las leyes liberales”.¹²⁴ El auge liberal con ánimos de orientar la economía a la producción mercantil de exportación, basó su crecimiento en la extensión del terreno cultivado (y no en la intensificación de producción por terreno), lo que generó un hambre en la adquisición de nuevas tierras. Razones que se alineaban con aquella desamortización de tierras comunales, y del ímpetu de transformar a los pueblos/comunidades en municipios libres y a su miembros en ciudadanos privados: “una sociedad de individuos en contraposición a pueblos y comunidades con sentido colectivo”.¹²⁵ A partir de las tierras desamortizadas, supuestamente yermas y baldías se alentó colonización extranjera, con intención de atraer grandes capitales para invertir en el crecimiento nacional.

Las pequeñas unidades campesinas continuaron siendo de subsistencia, comunales y cada vez más pequeñas o incluso arrendadas. Tenían escasa relación con el mercado nacional y menos aún con el de exportación. El tianguis era el único espacio de intercambio y venta de excedente a nivel local. Esta forma proveyó de alimento a la gran mayoría de la población hasta el siglo XIX.¹²⁶ Es en este periodo de intensificación de intercambios globales en que el arroz se adopta como parte de la dieta y existe un auge en su cultivo. La dinámica mercantilista de exportación creció en detrimento de la producción para consumo local. Esto recrudecía la vida en el campo y, aunado a los constantes asedios a sus tierras y vida comunitaria legitimado en leyes como la Ley Lerdo, generaba insurrecciones y rebeliones, defensa de su tierra y formas propias de reproducción que les habían

123 VILLORO, Luis, “El Estado-nación y las autonomías indígenas”, en *Constitución y derechos indígenas*, Alberto González (coord.), Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, México, 2002, p. 231.

124 Cf. LUISELLI, *op. cit.*, p. 90.

125 OEHNMICHEM, “Pluralismo cultural en México”, en *Multiculturalismo e interculturalidad en América Latina*, Alicia M. Barabas (coord.), INAH, México, 2015, p. 183.

126 Cf. LUISELLI, *op. cit.*, p.

permitido mantener su identidad ya por 3 siglos de coloniaje: los campesinos no eran ni querían ser ciudadanos. El porfiriato profundiza las desigualdades, del cual hablaremos en el siguiente capítulo.

2.1.4 Masewales del siglo XX, el merecimiento contemporáneo

Para comienzos del siglo pasado la comunalidad es la forma preponderante de organización política; asambleas comunitarias, trabajo comunal, colaboración de todos en las fiestas y celebraciones de recreación de identidad, etc. Al expandirse la política nacionalista hacia el campo sobre todo en la postrevolución (que abordaremos en el siguiente capítulo), esta organización es amenazada por algo más que el despojo y la pobreza.

Los pueblos *masewales* del centro del país, más cercanos o aledaños a las grandes ciudades (Distrito Federal, Puebla, Pachuca, Orizaba) han transformado más radicalmente sus formas de vida hacia comienzos del siglo XX. El despojo de tierras ha sido mucho más radical allí debido principalmente al crecimiento demográfico, y al emplazamiento de fábricas, almacenes en las afueras de los conglomerados urbanos. La lengua se va poco a poco diluyendo en esas áreas, pues para vivir o trabajar allí, hay que olvidarla. La oportunidad de seguir produciendo sus alimentos de autoconsumo queda restringido a aquellos que aún conservan sus tierras, sobre todo en el sur de la cuenca de la Ciudad de México, y en buena medida se limita a la siembra de temporal, a excepción de Xochimilco, Tláhuac y Chalco, donde aún se mantiene la producción chinampera. A pesar de ello su dieta no se ve radicalmente afectada, sigue siendo maíz, frijol, chile, pulque y por supuesto, quelites como insumos del sustento básico, aunque sean adquiridos y no sembrados. No sería hasta mediados del siglo XX, cuando la producción de alimentos alcanza un auge industrial y las dietas de los pueblos de herencia originaria aledaños a áreas urbanas se ven afectadas.¹²⁷ Pero lo que sí ocurre es un detrimento en la soberanía alimentaria y la reproducción de los conocimientos agrícolas propios. Pues a pesar de alimentarse de lo mismo, ello no implicaba que era producido por la misma gente, poniendo en juego técnicas y conocimientos agrícolas tradicionales. Cada vez con más frecuencia debían ser comprados los insumos en tianguis y mercados insumos alimenticios que provenían de complejos productivos más tecnificados. Generando ello un gradual abandono de producción esporádica, como lo son los quelites, los hongos, el huitlacoche, la flor del maguey y por supuesto algunos insectos. Estos alimentos no básicos, al dejar de ser consumidos arrastran conocimientos, palabras, usos y técnicas con ellos. En la cuenca lacustre, para finales del siglo XIX

127 Cf. LUISELLI, *op. cit.*, p.

casi la totalidad del drenado de los lagos había generado a la par de un ecocidio, la destrucción de buena parte de las chinampas y de espacios en que el ejercicio de técnicas y conocimientos permitía proveer de alimentos propiamente acuáticos. En áreas alejadas de los conglomerados urbanos, el despojo continua mediante las haciendas, dejando a las comunidades tierras difíciles (en laderas, de suelo no tan fértil, alejadas de ríos) para la producción de autoconsumo.

La religión, de apariencia católica perpetua los antiguos rituales y formas de relación con la tierra. Las ofrendas, peticiones y rituales a los cerros como representantes de las fuerzas de la tierra se combinan con rezos y oraciones cristianas. Si bien no hay ya pueblo sin iglesia, tampoco hay iglesia de pueblo en que sus rituales arcaicos no se confundan con el canon cristiano. Para la gente de los pueblos las fechas santas de la Iglesia se calcaron encima de los antiguos calendarios agrícolas. Como de manera profunda y bella deja ver Roberto Olivares, el tiempo en las comunidades campesinas de México, tiene tal arraigo a la milpa, al maíz, a la producción de alimentos, que el tiempo es una extensión del desarrollo de las semillas: “se hace milpa trazando temporalidades que transitan desde la siembra hasta llegar a la etapa más noble de la humanidad, la preparación de los sagrados alimentos”.¹²⁸ Así, los calendarios litúrgicos católicos se confunden con los agrícolas locales.

Empezando acaso por el 2 de febrero, el día de la candelaria, que es para los pueblos el inicio del ciclo. Pues en esta fecha, cuando hay que llevar al Niñito-dios a la iglesia (cuando hay que “levantarlo”), también se llevan las semillas a bendecir, para asegurar la cosecha próxima. Hacia mediados de mayo, alrededor del equinoccio de primavera, actualmente llamado por algunos como “año nuevo nahua”, se hacen peticiones y ofrendas para preparar la tierra, para trabajarla, para asegurar buen tiempo. Fiesta que no halló fecha en que hospedarse y termino perdiéndose casi por completo en los carnavales y festejos de la cuaresma cristiana (sobre todo en la región nahua de Morelos).¹²⁹ Aunque hay registro de que, para antes de las década de 1930, aún podían hallarse pueblos enteros celebrándola, sobre todo en la serranía poblana.¹³⁰ La cuaresma, el transcurso de la primavera, es el tiempo del trabajo, los ayunos, y hay pueblos en que se dice que Dios mandó los quelites, los insectos comestibles (tsikatanas, akosilli, awautli, chapulin), y los frutos y flores comestibles (maguey, colorín, mastuerzo, tunas) para que uno pueda no comer tanta carne en

128 OLIVARES MANCILLA, Roberto, “El tiempo en la milpa”, en *Ecologías del combate. Primeros asedios*, Universidad Autónoma de Chapingo, México, 2017, p. 49.

129 *Los pueblos nahuas de Morelos, atlas etnográfico*, Miguel Morayta (Coord.), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2011, 27-29 pp.

130 Cf. STRESSER-PEN, Guy, *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios en México vista desde la Sierra de Puebla*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Fondo de Cultura Económica, México, 2011, pp. 210-214.

cuaresma.¹³¹ El día de la Santa Cruz, ese día en que se adorna y se celebra el símbolo de la resurrección, por lo general se lleva una gran cruz a la cima del cerro del pueblo, como una petición de lluvias y buen tiempo. El tiempo entre la siembra y la cosecha es el tiempo del *Xopantalcualli*, de la comida del tiempo verde, el tiempo de la espera, del consumo de lo último de la cosecha anterior complementado con hongos, insectos, larvas, fruta y por supuesto quelites. La cosecha es coronada con el tiempo del festejo de los muertos. Festejo de lo que ya no está aquí, en esta tierra pero tuvo su participación en ella, y ahora lo complementa desde el otro lado, siendo a la vez un agradecimiento por lo que nos ha dado ese otro plano, la tierra profunda y sus elementos. Cómo ya mencionamos y como aún es patente en nuestro días, la fiesta de muertos, el *mikailwitl* es una fiesta profundamente gastronómica, en la que se alimenta, agradece y recuerda al otro plano: si el de los muertos, pero también el de las divinidades y el de las semillas. Tal celebración se calca en la fiesta de Todos los Santos, llamada así, sobre todo en regiones huastecas: *Xantollo*. Las celebraciones navideñas fueron de lo que menos alcanzó a ser adoptado por los pueblos. Al haber sido acaso un tiempo propiamente sagrado y de culto esotérico para la esfera propiamente religiosa local, debió diluirse hasta perderse en las posadas. Prueba de ello es que en pueblos nahuas alejados del centro, sobre todo en la huasteca, hay aún hoy pueblos enteros que no celebran la navidad.¹³²

A menor escala, al interior de las comunidades, el desenvolvimiento cotidiano de las familias reproduce los propios valores éticos y conocimientos, en el trabajo en la milpa, en la cocina, en las charlas al comer (recuérdese esa alianza práctica-ética de los CT, que dibujamos en el capítulo anterior). Para cerrar la caracterización de la identidad y cultura alimentaria del pueblo nahua haremos un bosquejo, un retrato panorámico de la vida cotidiana de una familia situándola en los albores del siglo pasado. Ello nos habla de sustratos más prácticos de la cultura alimentaria, de la dignificación de los alimentos, de la transformación en alimentos, del momento de estar a la mesa, junto al fogón.

Como ya sugerimos, el tiempo de una comunidad nahua hacia el principio del siglo pasado, de cada unidad familiar dentro de ella, se organiza aun mayoritariamente en torno al trabajo para producir maíz, en torno a las milpas. En tal cotidianidad, con la inmersión constante desde que se es niño, se transmite la dimensión ética así como le epistémica (saberes y conocimientos) en el hacer, la observación y la palabra. El trabajo se organiza a partir de una distinción de roles de género: las mujeres se ocupan del trabajo doméstico, que ronda alrededor de la transformación de los alimentos

131 Testimonio de la Sra. Juana Moedano López, oriunda de Cerro Colorado, Hidalgo.

132 Información recabada en mi experiencia como estudiante de tal lengua y cultura, cuya fuente es la Maestra Eusebia Martínez, oriunda de Tlalzintla, Ver.

en comida, principalmente, labor que genera un vínculo con el fogón, como centro de la casa (aunque también implica el aseo y el cuidado de los hijos); por su parte los hombres suelen ocuparse del abastecimiento de los alimentos, ya bien trabajando en la milpa o vendiendo su fuerza de trabajo como jornaleros. Tales funciones se articulan con base en la producción de alimentos relaciones de reciprocidad que definen en buena medida la vida familiar:

Desde la lógica cultural nahua, por medio de la comida se establece un sistema de interdependencia solidaria entre los miembros de la familia que crea y define roles sociales específicos diferenciados y complementarios, pero igualmente valorados tanto para hombres —ellos producen el alimento—, como para mujeres —ellas lo transforman en comida—. Todo sucede dentro de un sistema de flujo y circulación de *fuerza* y de *trabajo* que incluye asociaciones afectivas compartidas.¹³³

Chikawalistli (fuerza) y *tekitl* (trabajo) son así nociones claves de estos intercambios que articulan una complementariedad que se extiende hasta las milpas: *tekitl* como una labor que implica cuidado y esfuerzo y es retribuido con *chikawalistli*, ya bien entre hombre-mujer, o humano-milpa. Es muy importante señalar (para evitar romantizaciones) que esta explicación es abstracta articulada desde los propios valores nahuas para evidenciar como se piensan desde dentro las dinámicas cotidianas, pero no es perfecta en su despliegue concreto. Le son propias las dificultades y conflictos de cualquier relación humana. Un caso que aflora sobre todo de esta división de trabajos es el “machismo” y la infravaloración de las mujeres y su labor, que detona en violencias.¹³⁴ Dificultades que se encrujecen con la condición marginal de las poblaciones rurales, donde el abandono, la migración y el alcoholismo tiende a resquebrajar las unidades familiares y con ello las comunidades.

La transmisión de saberes se da a través de la inmersión en el trabajo, donde la oralidad funge como dispositivo fundamental de interacción. Los niños y niñas se involucran desde que pueden en las labores en torno a la producción de alimentos, ya bien entre los surcos o junto al fogón. Así “aprenden a valorar el trabajo como una forma de estar en el mundo, de ser y de expresarse [...] en este contexto cultural la identidad personal y social se origina por medio del trabajo.”¹³⁵ Se trabaja pues para ser nahua, para *merecer* (masewia) la identidad. Y se aprende a serlo haciendo, con la colaboración en las labores acompañada de la palabra. Se aprende a hacer los surcos con el azadón sin echarse la tierra en los zapatos, las fechas para echar las distintas semillas, a identificar a quelites

133 VELÁZQUEZ GALINDO, Yuribia, “Comida y significado entre los nahuas de la sierra norte de Puebla”, en *Comida. Cultura y modernidad en México*, Catherine Good & Elena Corona (Coord.), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2011, p. 241. El subrayado es mío.

134 Cf. RABY, Dominique, “Es que aquí hay mucho machismo. Representación de las masculinidades como modelo explicativo nahua de la violencia intrafamiliar en El Alto Balsas, Guerrero” en *Múltiples formas de ser nahuas: miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y teorías*, Good & Raby (Edts.), El Colegio de México, México, 2015, 195-220 pp.

135 VELÁZQUEZ, *op. cit.*, p. 47.

y cortar el “mal monte”. Junto al fogón allá en el “chante” se aprende a poner el nixtamal desde temprano, a molerlo y hacer las tortillas, a preparar, los alimentos, limpiar los quelites, la clasificación de alimentos en frío/calientes para saber cómo equilibrar adecuadamente las comidas,¹³⁶ pero también a que la carne, el *kuaxolotl* se prepara solo en las fiestas, es decir solo cuando la mesa se comparte con otras gentes. Y así también se aprende a relacionarse con ellos, con las otras personas del pueblo, la comunidad, el *altepetl*, el *chinanko*. Se participa en el *tekio*, la labor que desborda el bien individual, los espacios colectivos de los que se benefician todos: los caminos, los ríos, los pozos y jagüeis, los cerros. También se da *mano vuelta*, se ayuda al que necesite y no tenga, para que cuando me haga falta haya quien me ayude: hacemos todos una casa, colaboramos en una milpa sin que se nos retribuya en paso, ya luego nos darán ellos *mano vuelta*. Se aprende a merecer con todo ello los alimentos; sentados a la mesa “vamos a mercer”, *maximomasewitsino*, se dice todavía hoy en algunos pueblos de Milpa Alta.

A lo largo de este primer aparatado del segundo capítulo se ha construido una imagen general de lo que puede llamarse cultura náhuatl. Partimos de lo que reconocimos como compromisos arcaicos en relación con lo gastronómico, que no son sino leyendas, valores y códigos de significado recogidos en fuentes, y que aún son vigentes en su esencia (es decir, aún conservan su potencia semiótica en la lengua actual). Desde ahí identificamos a los nahuas como los *masewales*, los merecedores tanto del maíz y de quelites, quienes al recibir su alimento entran en una relación de reciprocidad y compromiso con la tierra, el aire, el agua, el Sol, para mantener el merecimiento de la vida. En tal relación con lo Otro, lo natural, se ponen en juego valores como *tekitl* (trabajo), *chikawalistli* (fuerza) y *tlasokamatilistli* (agradecimiento), aunados al merecimiento, que además articulan la vida al interior de la propia comunidad. Una vez explicada tal código de valores y cultura gastronómica masewal, pasamos a hacer una revisión muy amplia de su devenir histórico. Se esbozo primero la forma de vida masewal anterior a la colonia española, poniendo énfasis en las esferas gastronómicas en que se imbuyen los quelites, como las formas de trabajar la tierra, el tianguis, la alimentación, el territorio así como la organización política a partir de los *altepetl*. Luego revisamos el radical devenir de tal forma de vida a partir del choque cultural español y la subsecuente emergencia de la Nación Mexicana Independiente. Lo que cabe destacar de ambos periodos son 3 cosas: 1) una transformación en el campo instrumental con la adopción de técnicas europeas de producción de la tierra, así como de la crianza de ganado; 2) una transformación política territorial, que en el momento

136 MESSER, Patterns of “wild” plant consumption in Oaxaca, Mexico

colonial, dio cierta autonomía y protección a los asentamientos pequeños, pero a la vez comienza un desplazamiento y despojo de territorios; hacia el periodo independiente tal protección desaparece, al subsumir las comunidades a los municipios y el despojo continúa mediante las haciendas; 3) una mezcla con la religiosidad cristiana de los rituales arcaicos. Por último, cerramos el apartado con una panorámica explicación de la forma de vida cotidiana hacia finales del siglo XX, haciendo énfasis en lo gastronómico y la transmisión de conocimientos y técnicas. En lo que sigue señalaremos, o más bien remarcaremos y profundizaremos algunas cosas que ya mencionamos acerca de cómo se ven involucrados los quelites en todo ello. Dejaremos en claro aristas y la complejidad del estatuto cabal de los quelites que se hace visible a partir de situarlos en el entramado de significados y valores *masewales*.

2.2 Los quelites: cuidado, conocimiento y alimento

Filosóficamente, esta tesis busca indagar, aproximarse al estatuto ontológico de los quelites. Proponerlos como una entidad que no puede reducirse a términos como *verdura-no-domesticada*, eso que se pierde en la interpretación científica, es lo que rastreamos y buscamos enfatizar en la aproximación cultural. Lo que, a mi juicio, puede relucir de manera peculiar en el periodo histórico en que decidí concentrarme y que se profundiza en el siguiente capítulo, es decir, las décadas inmediatas al fin del proceso revolucionario. El apartado que viene es fundamental para explicar tal estatuto de los quelites, al situarlo en la cultura nahua que ya hemos caracterizado.

Como ya hicimos patente, los quelites participan en taxonomías holísticas alimentarias a partir de leyendas e historias que cuentan la forma en que fueron donados por las divinidades y merecidos por las personas. Ocupan un lugar en los alimentos complementarios, en aquellos que sirven de sustento *mientras* el alimento principal madura, es decir el maíz: aquel que *nutre* la identidad humana propia de los nahuas, su ser *masewal*. Dentro de aquel conjunto complementario, destacan insumos como las calabazas y frijoles, se distinguen los quelites por su peculiaridad de no ser sembrados, por no tener semilla que trabajar y ser más bien recolectados. Ocupan pues, los quelites un lugar en el difuso subconjunto de *lo colectado*, junto a insectos (chicatanas, chapulines, escamoles, cameles), frutos y flores silvestres (colorín, mastuerzo), raíces (camotes, jícamas) y hongos. Así, como bien sugiere la *Leyenda del Xopantlacualli*, los quelites no tienen semilla que se trabaje, pues fueron más bien esparcidos en toda la tierra, pero sí tienen un *tiempo*. Un tiempo que se emplaza en la milpa, a los alrededores de los campos de cultivos, un tiempo de espera: una vez que han llegado las lluvias cuando el maíz se prepara a estar listo; el tiempo en que se cubre todo de

verde, del Xopantlakualli, de la *comida del tiempo verde*. Es pues un alimento del *entre*, no solo porque crece *entre* los surcos (o *entre* el asfalto y el concreto como las verdolagas urbanas), sino porque da vida, alimento en el *entre-tiempo* de la cosecha, cuando aún no está buena. O ya bien *entre* desgracias, cuando hay sequías, plagas, caprichos naturales que atentan contra la milpa (como en la misma *Leyenda*).

Su aparente gratuidad, su carácter casi feral puede engañar y dar el espejismo de que no tienen relación con el trabajo, con el *tekitl*. Sin embargo, aquellos que crecen entre o cerca de tierra cultivada,¹³⁷ desmienten esto, pues parece ser que el remover la tierra, los azadonazos y yuntas promueven su crecimiento, colaboran con su germinación, como ya explicaremos un poco más adelante. Vale decir, además que los quelites requieren de otro tipo de trabajo, uno más delicado y sutil: el del *cuidado*. Si bien no se les siembra, se les va cuidando en su desarrollo, uno, por ejemplo, procurar a los quintoniles que crecen entre las hortalizas, quitando la mala hierba, el mal monte y cuidando de no cortar lo que hace bien o es útil. Colectar quelites de la milpa, implica la antelación de un cuidar aquello que crece solo, aunque también no hay que dejarlos crecer tanto que le quitan fuerzas a las otras matas. Dejándolos crecer, los quelites, en *mano vuelta*, evitan que crezcan otras yerbas que en verdad dañan al maíz, *le quiten sus nutrientes, se le enreden, lo vayan a secar, vayan a llamar alguna plaga*. Considerando todo esto, los quelites se vuelven símbolo de una particular relación con la tierra: encarnan la reciprocidad con ella, del cuidado necesario de lo Otro, la naturaleza, *totalnantzin* (la madre tierra), para el mantenimiento de la vida. Pues, aunque el quelite no es sembrado, las dietas de los pueblos no pueden estar completas sin él.

El cuidado y colecta de quelites involucra conocimientos y técnicas que son transmitidas mediante la práctica de generación en generación, con la participación desde temprana edad en las milpas. En primer lugar está su identificación, que va siempre de la mano con la vinculación con un nombre: verdolaga, quelite, quintoniles, chaya, quelite cenizo, pápalo. Estos nombres ya hispanizados, tuvieron su origen en las lenguas vernáculas de la región. En éstas, como es el caso del náhuatl, no solo se les nombraba, sino que en el mismo nombre se ponía en juego una *taxonomía de comprensión amplia*, que se organizaba de acuerdo con las características de la lengua. Evoca López Austin, en el trabajo sobre *taxonomías alimentarias* al que ya hemos referido, las investigaciones de del Paso y Troncoso llevadas a cabo en 1886 a propósito de las clasificaciones del maíz en la lengua náhuatl. Austin equipara tales nomenclaturas con las taxonomías científicas europeas: “el europeo

137 Quedan fuera de las observaciones que siguen a esta nota aquellos quelites que salen de cierto radio del nicho biológico humano, aquellos quelites que crecen allá donde el trabajo propiamente alcanza a incidir poco.

era binomial, [mientras] el náhuatl era [y es] polisintético, pues formaba una sola palabra, y su ventaja era que el lexema agregado calificaba de tal manera la especie que era un elemento más para su identificación.”¹³⁸ Aunado a esta polisinteticidad, se encuentra una esfera polisémica dentro del lengua náhuatl, es decir, distintos nombres para referirse a la misma planta en una misma región: “estos nombres se refieran a distintas propiedades o usos de la planta. Esto nos hace pensar que las plantas probablemente se agrupaban no en uno sino en varios sistemas de clasificación, según la propiedad, el uso y aún la parte utilizada.”¹³⁹ Es decir, que lo polisintético y lo polisémico articulaban taxonomías reflejadas en la lengua. Así por ejemplo una planta podría tener dos nombres, pero no eran simples sinónimos, sino que cada nombre refería a una propiedad distinta de la planta, que lo ligaba con el campo semántico de las plantas medicinales, mientras su otro nombre lo ligaba acaso con las plantas comestibles o rituales. Si bien, suele señalarse que gran parte de esta riqueza propia de la lengua ha dejado de usarse, al entrar en contacto con las lenguas y formas de vida europeas. Sin embargo es todo ello lo que da su significado a los quelites como un grupo de plantas con propiedades específicas, a saber, alimenticias. *Kilitl* (quilitl) tiende a ser así la raíz, el género, lo que hoy llamaríamos especie, de tal propiedad, mientras el morfema que acompaña a tal género podría bien referirse a sus propiedades físicas, lugar donde se le encuentra u otros usos que puede tener. Tenemos por ejemplo *wauhkilitl*, *miskiilitl*, *tlalayokilitl*, *mosokilitl*, *witzquilitl* o *ayoxochkilitl*.¹⁴⁰

Es pues desde este nombrar, identificar y clasificar que se selecciona lo que se dejará crecer entre las milpas o al lado de los terrenos. Por ejemplo, en comunidades del sureste mexicano se distingue el “buen monte” del “mal monte”, aquel que tiene utilidades no solo alimenticias, sino medicinales, ornamentales o rituales.¹⁴¹ Existe, por otro lado, al uso en el español de México el verbo *desquelitar*, que tiene el sentido sinónimo a *deshierbar* el campo cultivado. No es esto sino una señal de la asociación del término con el rastrojo, la maleza, extraviando acaso su sentido originario de selección de lo útil. Pero en su sentido más profundo puede pensarse que tal verbo refiere a la acción de identificar y seleccionar aquello que creció solo entre la siembra y tiene un valor útil.

En segundo lugar el trabajo de cuidar y recolectar quelites pone en juego conocimientos y técnicas sobre cuándo hay que cortarlos y cómo hay que hacerlo. Como caso ejemplar vale traer a

138 LÓPEZ AUSTIN, A., “Identidad, taxonomía y alimento”, en *Identidad a través de la cultura alimentaria*, CONABIO, México, 2013, p. 24. Los corchetes son míos.

139 TORRES, Bárbara, “Las plantas útiles en el México antiguo según las fuentes del siglo XVI”, en *Historia de la agricultura, época prehispánica-siglo XVI*, Teresa Rojas y William Sanders (coord.), INAH, México, 1985, P. 59.

140 *Ibid.*, p. 119.

141 ALTIERI, Miguel A., “Los quelites: usos, manejo y efectos ecológicos en la agricultura campesina”, en *Leisa revista de Agroecología*, Vol. 32, Num. 2, Perú, 2006.

colación un estudio etnobiológico de finales de 1970 en las sierras de Chihuahua,¹⁴² donde se recogen conocimientos sobre el momento en que son cortados, así como procesos subsecuentes. La gente ahí sabe que hay un momento adecuado para cortar las plantas-quelites. Esta precisión temporal no solo implica, en ciertas especies, que su sabor sea el más agradable, sino que, como evidencian los análisis científicos, ese momento del desarrollo de la planta es su punto nutritivo más alto. Pero también tal momento idóneo es el punto límite para que las especies que crecen entre las milpas comiencen a “robar” nutrientes de la tierra al maíz. Huelga decir también que este mismo estudio de Bye da cuenta (al igual que se ha dicho en general sobre los arveneses y especies permitidas) de cómo la germinación de ciertas especies de quelites es alentada por el trabajo humano. Su carácter no domesticado, a pesar de que a primera vista puede aparentar que la relación es incidental, si se mira con cuidado (con ojos científicos), se percibe cómo participan los quelites de un *nicho* biológico construido por el ser humano. Las intervenciones en el medio al deshierbar, hacer surcos, rozar-tumbar-quemar, dejar desacansar, generan una ambiente propicio para el crecimiento de tales especies. De ahí que exista una relación indirecta de los quelites con el trabajo en la milpa. Tal relación y cuidado de la tierra que alienta el crecimiento de quelites, a la vez dinamiza el ciclo de los nutrientes del suelo, evitando su erosión, mejorando la calidad de suelos y evitando plagas.¹⁴³

Una vez cortados los quelites se entra a aquella esfera gastronómica que implica *técnicas de transformación de alimentos en comida*, estando cada vez más cerca de servirse a la mesa. Hay que apuntar que debido acaso a su parcial feralidad, en algunas especies de quelites poseen ciertas sustancias tóxicas o dañinas que son eliminadas con los modos de cocción o de colecta.¹⁴⁴ Fuera de ello existe también una pluralidad de formas de prepararlos e incluso hay especies que llegan a comerse crudas. Todos estos saberes y formas de elaboración son transmitidas oralmente y sobre todo con esa pedagogía activa tan propia de los pueblos: el aprender haciendo. Vale reconocer que todos estos conocimientos se encuentran casi por completo en resguardo de mujeres, pues son ellas quienes tradicionalmente se encargan de la labor propiamente culinaria. Aunque también hay que decir que, como ya se ha sugerido, los usos de los quelites no se acaban en lo gastronómico. Son además medicinales, condimento y pueden llegar incluso a ser ornato.¹⁴⁵ Estos usos complejizan el entramado epistémico de los quelites, sus técnica de preparación, las formas de colectarlos,

142 BYE, Robert A., “Quelites – etnoecology of edible greens – past, present and future”, en *Journal of ethnobiology* 1(1): 109-123 pp., EUA, 1986.

143 ALTIERI, *op. cit.*, p. 31.

144 Cf. BYE, *op. cit.*, p. 115.

145 Cf. VILLEGAS & DE GANTE, *Malezas de la cuenca de México: especies arvenses*, Instituto de Ecología, México, 1979, p. 12.

dimensiones que sobrepasan los límites de este trabajo (que se concentra en los usos gastronómicos), pero que son aspectos de vital importancia al momento de pensar el valor cultural de los arvenses en las comunidades.

Tomando en cuenta estos conocimientos y dinámicas, queremos hacer hincapié en algunos aspectos culturales de los quelites: su relación con la lengua, con la oralidad, así como su carácter eminentemente *local*. Aún hoy, son pocas las especies de quelites que son sembrados, aquellas más consumidas en las ciudades (papalo, verdolagas, quelite cenizo). El resto de los numerosos quelites se utilizan a partir de la mera colecta, por lo que no hay un soporte, más allá del mero conocimiento que lo vincula lo humano. Tales saberes como ya se dijo son casi por completo transmitidos de manera oral. Los nombres de los quelites suelen estar en las lenguas de las culturas que los utilizan. Como ya hemos dicho, la vida de los quelites, su misma germinación y ciclo de vida está vinculado con el trabajo humano; si se olvida su cuidado, su forma de prepararlos, su nombre, es probable que su ciclo se vea afectado. Pues última instancia, en las comunidades no hay más rastro de la utilidad de los quelites más que su propio nombre. Y es también es ese sentido que los quelites son excepcionalmente locales, ya que depende de las semillas dispersa en el ambiente, así como de que la gente sepa identificarlos, cuidarlos y recolectarlos, así como nombrarlos en las lenguas oriundas de esos territorios.

Para cerrar esta sección vale hacer una síntesis de las distintas dimensiones del valor de los quelites. Por un lado existe un valor propiamente *semiótico*, que se ancla en leyendas como las del Xopantlakualli, que se encuentra en una relación estrecha con el simbolismo y los compromisos identitarios más profundos, esfera que va más allá de lo funcional útil, a pesar de que de cierta forma es actualizado tal valor en su consumo. Por otro lado, su *valor práctico*, que yace en su utilidad como alimento, así como sus otros usos: ornamental, medicinal, agroecológico u objeto de venta e intercambio en un tianguis/mercado local. Por último, un *valor valorizado* que emerge de las relaciones modernas de trabajo, en el que las distintas especies de quelites adquieren un precio monetario con base en un mercado globalizado. Donde el fenómeno de la *gourmetización*, es atraviesa de manera importante a los quelites, pues ahí la exotividad de alimentos (procedencia, formas de producción, forma de preparación) funge como un gradiente para tal dimensión. Los quelites se ven involucrados en tal fenómeno en el tenor de su poca disponibilidad y su condición de alimentos tradicionales, que añade un *plus* al valor mercantil al impregnarlo de un disfraz cultural, que no reconoce la problemática en que se halla inmersa tal cultura de la que se le despoja.

2.2.1 *Kilitl axkan, nikan: actualidad de los quelites y su revaloración*

En la actualidad se define a los quelites de manera general como plantas no cultivadas, nativas del norte de América, cuyas hojas, tallos tiernos y en ocasiones las inflorescencias inmaduras, son consumidas como alimentos. Esta noción de quelites intenta sintetizar la pluralidad de aproximaciones y enfoques, que generalmente pretenden afrontar la situación subvalorada de estos alimentos. En la actualidad la bioprospección científica tiene identificadas más de 350 especies de quelites, entre las que destacan, por su consumo y su producción (es decir, no son meramente colectados) el pápalo (*Porophyllum ruderale subsp. macrocephalum*), la verdolaga (*Portulaca oleracea*), el quintonil (*Amaranthus spp.*), el romerito (*Suaeda nigra*), el quelite cenizo (*Chenopodium berlandieri subsp. Berlandieri*), el epazote (*Dysphania ambrosioides*) y los chepiles (*Crotalaria spp.*).¹⁴⁶ Existe, por otro lado, un estimado de una pérdida del 90% del uso y conocimiento de especies de quelites,¹⁴⁷ a partir de los los 5 siglos de colonia y del México independiente, cuyas dinámicas sociales y epistémicas han atentado contra las culturas locales.

La revaloración de quelites puede englobarse en 3 sectores de acuerdo a los actores: 1) instituciones y programas gubernamentales; 2) universidades y centros de investigación; y 3) organizaciones civiles y comunitarias. Cada sector articula proyectos que revitalizan el interés en los quelites, de acuerdo a sus estándares valorativos (en consonancia con enfoques multiculturales o bioculturales) y sus intereses. Cada uno genera distintos tipos de conocimientos, genera un cierto sujeto que se pone en relación con los quelites y aporta ciertos datos específicos sobre ellos.

1) El sector de gobierno participa en esta problemática mediante el SNICS, y su *Red Quelites*, y por otro lado la CONABIO. Como se mencionó en el capítulo anterior, el SNICS funciona desde lo intereses marcados por la FAO. La *Red Quelites* forma parte de un programa de macro redes que atiende cultivos de origen, diversificación o domesticación en México, y que son representantes importantes de la biodiversidad agrícola, además de ser recurso alimenticio útil que colabora en la seguridad alimentaria y el desarrollo sostenible. Allí el valor del quelite como *recurso fitogenético*, sobre todo por su relación consumo x precio. *Genético* en tanto el SNICS se encarga de la protección genética y de su aprovechamiento (patentes, investigación, etc.). La *Red Quelites* ha llevado a cabo un esfuerzo por recabar información sobre la producción de quelites, en ese tenor se ha investigado

146 LINARES, E., R. BYE, N. ORTEGA, A.E. ARCE. *Quelites: sabores y saberes del sureste del Estado de México*, UNAM, México, 2017, p. 18.

147 MÉNDEZ COTA, Gabriela, “En busca del quelite perdido y la recuperación de la milpa milenaria”, *Mundo nuestro*, 2/09/2017, consultado: 22/08/2019.

aquellos quelites cuya producción ya no es de temporal, sino cultivada con semillas. Sobre todo la verdolaga, el papalo y los quelites cenizos. De ahí que su definición de quelite no hable de ellos como especie permitida o no cultivada, sino que las catalogue como meras “verduras originarias de América”. Subyace pues, una idea de que los quelites han de producirse de manera análoga a cualquier verdura, que su consumo bajo recolección es algo del pasado. La Comisión Nacional de la Biodiversidad (CONABIO) por su parte no entabla relaciones con matices económicos y más bien profundiza en la investigación, hermanándose con el segundo sector. Sin embargo, su campo semántico de quelites, definido como “especie comestible subvalorada” incluye al colorín y las puntas de chayote, entre otras, que puede o no incluir especies no cultivadas e incluso inflorescencias de árboles. Lo cual evidencia lo vago de la definición sobre los quelites y lo problemático que puede ser saber qué incluir en tal campo semántico. Este trabajo se ha conformado con la definición usual más restrictiva (especies no cultivadas que son útiles sobre todo para el alimento) en tanto nos parece que respeta bastante del sentido auténtico de los pueblos, al usar tal semántica. Sin embargo, señalamos que existe una complejidad en su definición que desborda a esta tesis.

2) En el sector académico o de investigación se encuentran principalmente universidades como la UNAM (con el Instituto de Biología, la facultad de Química y el Jardín Botánico), la Universidad de Chapingo, la Universidad de Puebla y la ya mencionada CONABIO. Son quienes han llevado a cabo proyectos de rescate, revaloración y difusión de las prácticas y conocimientos de los quelites, para, principalmente, investigar su dinámica ecológica. Bajo la mirada de disciplinas como la biología, etnobotánica y agroecología, se propone pensar a los quelites como *arvenses*. Tales corrientes revaloran, además del aporte nutritivo y el enriquecimiento de la dieta, algunos factores ambientales como el mejoramiento de la calidad del suelo y prevenir la erosión, en tanto su metabolismo devuelve al suelo nutrientes que son consumidos por sus vecinos cultivados; así como reducir plagas en los cultivos aledaños. Un campo menos explorado por el sector académico son las propiedades medicinales de los quelites.

3) El tercer sector, el de organizaciones civiles y comunitarias, repasa en una dimensión más arraigada a la cultura, al entramado que da su sentido originario. Más que en la sustancia del quelite, se explora la forma quelite, el modo en que se da el quelite como alimento en un contexto particular. Es en esta línea donde intenta colocarse esta investigación. También mediante formato de recetario y documentales, se pretende poner atención en las formas de transmisión del conocimiento de quelites, sus formas de prepararse que involucran un sentido distinto del alimento y lo nutritivo, sus formas de recolección, las relaciones en las que se inserta, en dinámicas como el tianguis. Un

ejemplo sería el Calpulli Tecalco A.C., quien mediante la edición de libros pretende preservar y difundir el patrimonio biocultural de los quelites, sus técnicas y conocimientos asociados. Por ejemplo el texto que hemos usado sobre la *Leyenda del Xopantlacualli*, está editado por esta asociación, así como algunos textos sobre las especies subutilizadas de Milpa Alta. Otro buen ejemplo es la edición del recetario-ensayo *En busca del quelite perdido: recetario viviente para Cholula*, que es un esfuerzo conjunto entre el Jardín Etnobotánico Franciso Pelaez y la Casa del Puente.

Por otra parte, según el análisis de Aguirre & Linares,¹⁴⁸ la subvaloración de los quelites se debe principalmente a 3 factores: 1) la poca disponibilidad, pues casi exclusivamente se les encuentra en tianguis y en muy poca cantidad; 2) la falta de recetas; 3) la asociación de los quelites con ser un alimento de pobres. Se agrega también que estos tres aspectos tienen algo en común: están ligados a la estructura mercado capitalizado: “porque hay poca demanda no se producen en suficiente cantidad, y, en consecuencia no son conocidos y apreciados”.¹⁴⁹ Si bien el análisis es de hace más de 20 años, la re-edición íntegra del mismo el año pasado (2019), hace pensable que los problemas siguen considerándose los mismos, a pesar de los esfuerzos que se han hecho durante ese tiempo. De cualquier modo, son útiles las distinciones de este diagnóstico para identificar los aristas de problema en los quelites y los modos en que se pretende afrontarlos.

1) La poca disponibilidad del diagnóstico se explica debido a que, como ya hemos echo mucho hincapié, las especies en cuestión no son cultivadas, es decir, crecen “solas” con el temporal y no hay, en su mayoría, técnicas de recolección de semillas ni de siembra. La ya mencionada Red Quelites se enfoca casi exclusivamente en quelites cultivados, y parece ser la esfera más interesada en paliar esta dimensión: trazando redes de distribución, haciendo diagnósticos de producción, y a la vez fungiendo como banco de germoplasma e identificación especies con potencial de ser mejorado. Parece complicado entonces zanjar esta dimensión respecto de aquellos no cultivados, sobre todo en ambientes urbanos. El único camino que parece viable bajo el esquema económico y agroalimentario parece ser el extraer su semilla, aprender a cultivarlos, y a la larga, que la línea entre un quelite y una lechuga pueda ser casi indistinto: que se les encuentre en el Walmart y se siembre en el monocultivo, y ya no que “se les deje crecer” entre la milpa y los tianguis.

2) En cuanto a la falta de recetas, como ya se sugirió, gran parte de los esfuerzos de difusión han tomado la forma de recetarios, pues se asume que una de las razones por las que no se consume es

148 VILLASANA & CHÁVEZ, “Prólogo”, en Edelmira Linares, (coord.), *Los quelites un tesoro culinario*, UNAM. México, 1992.

149 *Ibid.*, p.

porque (ya) no se sabe cocinarlos. Estos recetarios son siempre prologados con un arduo afán de mostrar la desafortunada situación de los quelites, de la mano de su contenido nutrimental. El *target* de estos recetarios, tomando en cuenta que “el nivel educativo del consumidor está subiendo y ya somos muchos los que compramos a conciencia, pensando en la salud”,¹⁵⁰ es claramente la población urbana alfabetada, quienes ya no alcanza a conocer los quelites como algo recolectado, sino meramente comprado. Resulta curioso que algunos de estos recetarios,¹⁵¹ lleven a cabo certámenes creativos para compilar sus recetas, las cuales toman forma de ensaladas, crepas, postres, licuados y cremas, haciendo increíble el contraste de esta apropiación gastronómica moderna con formas de preparación tradicionales. Este fenómeno puede leerse como la punta del iceberg de una gourmetización de los alimentos tradicionales. Es decir como una apropiación lucrativa por parte de las altas cocinas de ingredientes o alimentos exóticos, que a la larga termina despojando a los detentores originales (casi siempre campesinos y/o indígenas). Vale hacer hincapié en que lo terrible no es el mestizaje culinario implícito aquí, y que es de cierta forma inevitable entre las cocinas locales y las modernas. Lo preocupante radica en que lo *gourmet* tiende a ser una forma en la que el carácter de mercancía impera sobre el valor útil de los alimentos, y en nuestro caso, con lo que se lucra, lo que se vende es el exotismo de los quelites de ser alimentos tradicionales recolectados. Las comunidades que se han hecho cargo de tal gastronomía tradicional y tienden a ser los productores (o recolectores más bien dicho), debido a hallarse por lo general en una situación precaria no tienen los medios para lucrar con ellos, y lo que tiende a ocurrir es que su el valor del insumo potencialmente *gourmet*, eleva su precio, de manera que tiende a ser más redituable para las comunidades vender los quelites que meramente alimentarse de ellos. Situación en la que, por ejemplo, se encuentran los escamoles, las larvas de ciertas hormigas que ahora casi solo se encuentran servidos en los más prestigiosos restaurantes de comida mexicana a precios escandalosos. Mientras sus comensales originarios son despojados de ellos, en tanto es más conveniente para su situación venderlos que alimentarse con ellos (pues, por ejemplo, hay alimentos relativamente baratos en las tiendas de conveniencia, que son por lo general ultraprocesados y con muy bajos aportes nutricionales). Considerando todo esto cabría señalar que el proyecto de los recetarios tiene intereses de reapropiación e innovación del consumo de quelites para sitios urbanos, volviéndolo una verdura más para las cocinas ciudadanas. Dejando fuera de alcance la revitalización de las técnicas de su recolección y de toda la esfera de conocimientos que se dan en espacios rurales, y con la amenaza gourmetizante, tal apropiación tiende a ser más

150 *Idem*.

151 EDELMIRA LINARES, (coord.), Los quelites un tesoro culinario, UNAM. México, 1992.

perjudicial para las comunidades, pues les arrebató la posibilidad de alimentarse de quelites, a pesar de poder (mal) lucrar con ellos.

3) La asociación del quelite con la pobreza es un estigma que se arrastra debido a la constante asociación que ha habido desde la colonia hasta nuestros días, de que el atraso de las “razas indígenas” se debe a su alimentación “barbara”: baja en carne y suplida por alimentos recolectados e insectos. Fue a partir de las grandes misiones culturales y campañas de educación e higiene que tales ideas comienzan a propagarse. Es este punto al que quizá más abone el presente trabajo. En el siguiente capítulo ya abordaremos la profundidad de esta señal de la subvaloración de los quelites.

Hay que señalar que a todas luces este diagnóstico está hecho claramente desde un contexto urbano y pensando sus soluciones para esos mismos contextos. Sin embargo, pueden ser estos 3 ejes una buena guía para las investigaciones, y así lo ha sido para esta tesis, cuya labor busca echar luz sobre las causas de estas 3 aristas en un momento histórico específico con interrogantes como: ¿Cómo ha sido la producción de los quelites ¿qué está involucrado en su recolección? ¿Por qué se han perdido las recetas y las técnicas? ¿Qué procesos, factores y actores han estado involucrados? ¿Por qué suele asociarse a los quelites con la pobreza, de dónde viene esta valoración? ¿Por qué se ha dejado de comerlos? ¿Cómo se ven las ciencias y sus actores involucrados en todo ello? Si bien no buscamos resolver a cabalidad todas ellas, pero sí hacer una contribución para su respuesta, indagando los procesos de modernización de la primera mitad del siglo XX, lo que parece ser un momento clave en el devenir actual de los quelites.

2.3 Conclusiones

Este capítulo se ha ocupado de caracterizar el entramado cultural nahua en el que los quelites son valorados, así como de la situación actual de éstos, los modos de su revaloración, y de cómo de situar su significado en aquella cultura, desde donde se hace patente que los quelites desbordan la categoría de planta comestible no cultivada. Así la primer parte del capítulo desarrolló los *compromisos identitarios* de los pueblos nahuas fundamentales en relación con la dimensión gastronómica, a partir de su relación con el maíz. Caracterizamos el arquetipo nahua de *masewales*, los merecedores (del maíz) como una identidad arcaica que se mantiene vigente, y en cuyo merecimiento también figuran los quelites. Además del *masewia* hallamos al *tekitl*, *chikawalistli* y *tlasohkamatilis* como ejes importantes del código de significados de la cultura. Luego estudiamos las distintas actualizaciones y transformaciones de tal identidad (arcaica) a partir de la invasión europea y el México independiente.

Allí agrupamos en tres líneas las distintas transformaciones: 1) procesos de despojo y movilizaciones que alteraron la territorialidad, así como importantes cambios en la forma política (como la emergencia de la comunalidad); 2) adopciones dentro del campo instrumental (técnicas de producción de la tierra y crianza de animales); 3) mestizajes en el ámbito de lo ritual-religioso con el cristianismo. Para cerrar la sección hicimos un dibujo panorámico de la cotidianidad de pueblos y comunidades para comienzos del siglo XX, haciendo énfasis en la importancia del *tiempo* en relación a la milpa (como productora de alimentos) así como de las dinámicas de transmisión de valores, técnicas y conocimientos.

La segunda parte del capítulo se concentró en caracterizar los quelites desde las valoraciones y significaciones masewales, así como de una caracterización global actual. Se volvió a hacer hincapié en la esfera del merecimiento de los quelites, y cómo estos entran en relación con un entre-tiempo (el de la espera, del Xopantlakualli), además de una relación indirecta con el trabajo en las milpas y sobre todo con un *cuidado*. Hablamos luego de la complejidad de sus técnicas, conocimientos y taxonomías que abarcan el cómo identificarlos y cuidarlos, cortarlos y colectarlos, y finalmente prepararlos. Todo ello tendría un vínculo fundamental con la oralidad. Mencionamos algunas de las implicaciones agroecológicas que poseen en tanto arvenses, y del cómo las comunidades son conscientes de ello en su propio sentir. Finalmente mostramos un panorama general de su revaloración, así como un diagnóstico tripartita de su desvaloración pensado desde contextos urbanos: falta de recetas, poca disponibilidad en el mercado y asociación con “ser un alimento de pobres”. Tal diagnóstico no es útil para vertebrar lo que resta por indagar: cómo se gestan aquellos signos de desvaloración de los quelites en nuestra temporalidad de estudio.

TERCER CAPÍTULO

KILITL ISASANIL:

LA DESVALORACIÓN DE LOS QUELITES A PARTIR DE LA POSTREVOLUCIÓN Y LA MODERNIZACIÓN DEL CAMPO MEXICANO

“El pueblo indígena es un pueblo sentado: hay que ponerlo de pie. Lo repetimos: el problema es fisiológico y pedagógico; que coman más carne y menos chile; que aprendan los resultados útiles y prácticos de la ciencia, y los indios se transformarán: he aquí toda la cuestión.”

Justo Sierra, *México, su evolución política y social*,
citado en González Roa, “La reconstrucción de México”, *Diario Oficial*, enero de 1920.¹⁵²

La cultura gastronómica arraigada a las culturas vernáculas de la hoy llamada Mesoamérica, venía transformándose radicalmente desde la invasión española, como se caracterizó en el capítulo anterior desde comunidades nahuas. La introducción de nuevas maneras de trabajar la tierra, de especies cultivables y sobre todo del ganado, así como el despojo de las mejores tierras, implicaría un cambio radical en las identidades gastronómicas locales en relación con la tierra como productora de alimentos. A pesar de todo ello, el común de la gente tenía aún para el momento del proceso revolucionario, la “mala costumbre” de agacharse, de “sentarse” entre la milpa para juntar manojos de quintoniles, verdolagas o quelites cenizos; la mujeres, el “mal modo” de guisar con hartos chiles esos quelites, acompañándolos de tortillas y frijoles; aquello era su dieta básica, dejando al guajolote, la carne, para ocasiones especiales.

Aquel proceso de transformación, hallaría una catalización en el periodo postrevolucionario, momento en el que no solo se continuaba con aquellas formas y hábitos, en tanto era “un país predominantemente rural, sino [que] una cantidad significativa de los habitantes apenas se

¹⁵² Extraído de RAMÍREZ RODRÍGUEZ, Rodolfo, *La querrela por el pulque. Auge y ocaso de una industria mexicana*, Tesis de Doctorado en Historia, UNAM, 2014, p. 103.

imaginaban parte de una entidad política llamada México”.¹⁵³ Fue entonces cuando no solo se identificó (científicamente) *todos esos malos* modos y hábitos alimenticios como reflejo de *el problema* del campo, del atraso y pobreza de la gente, atribuyendo a la cultura *indígena* la causa principal de esa condición desfavorable (diagnóstico ya estipulado y difundido en el porfiriato). Sino que se pretendió transformar esa situación, promoviendo la cultura moderna, los hábitos y las prácticas alimenticias mediante políticas sociales. Volver al “indio” un mestizo moderno, que coma carne y leche, siembre para la exportación y colabore en el desarrollo del país, eran los imperativos postrevolucionarios. Tal ímpetu y sus implícitas *consecuencias no deseadas*, alcanzan hoy a los quelites (al igual que a las culturas que resguardan sus conocimientos) y los dejan en una situación de últimas oportunidades. Obligados a “ponerse de pie” y dirigirse a las ciudades y fábricas, la gente en los pueblos va olvidando de a poco su lengua, sus compromisos identitarios, el sabor de los quelites. Quedando éstos a merced del pesticidas, fertilizantes y hoy en día, al terrible gifosato que se encarga de eliminar la “hierba mala” que invada los monocultivos de maíz, soja, trigo. O más aún, volviéndose ellos mismos el monocultivo, en tanto “verdura nutritiva mexicana”, que será comercializado en grandes supermercados, alejándose cada vez más de nutrir un mundo en el que quepan las culturas locales que les daban su valor cabal de quelites.

Así pues, el periodo posterior a la revolución y su auge modernizador del campo (aproximadamente de 1920 a poco después de 1950), sugiere ser un periodo clave para el análisis del proceso de desvaloración de los quelites y de su situación actual. Pues las coyunturas específicas de esta época radicalizan la tendencia a “poner de pie” a los campesinos, a incidir en su organización política-económica, su lengua, su relación con la tierra, su alimentación. Así el análisis de este capítulo se centra en las políticas del estado mexicano que pretenden incidir en el campo, tanto para llevar a cabo el ansiado reparto de tierra y articular una conciencia nacional, como para mejorar la alimentación y la agroproducción, y repercutir con todo ello en la economía nacional. Se pondrá particular atención en los discursos científicos que subyacen a las justificaciones de tales programas, haciendo énfasis en cómo el proyecto de nación que se encarna allí es incompatible con la cultura gastronómica y las formas de vida en que se trenzan los quelites. Tal caracterización traza una línea al diálogo contemporáneo de la ciencia con los Conocimientos Tradicionales (CT), y puede iluminar factores clave para el trabajo actual de valoración de los quelites.

153 PADILLA, Tanalis, “Las normales rurales: historia y proyecto de nación”, en *El Cotidiano*, No. 154, UAM, México, 2010, p. 87.

El primer breve apartado es un necesario recuento del periodo porfirista y del revolucionario. Se expone *grosso modo* la situación en que se encuentran los campesinos y el campo desde las últimas décadas del siglo XIX hasta el fin de la revolución. En el porfiriato se enfatiza el papel que desempeñaron los discursos científicos y el positivismo, condensados en ese grupo político asesor del régimen conocidos como *los científicos*, así como en los programas higienistas (aludidos hoy en día bajo la idea de *dictadura sanitaria*), que fueron esfuerzos de salud social que a la larga serán precursores de las propuestas postrevolucionarias. Como corolario final del apartado, se caracterizan los principios políticos indigenistas, las tendencias nacionalistas *mestizófilas* que se condensan en el régimen postrevolucionario.

El segundo y tercer apartado se concentran en el periodo de evolución política que abarca desde el fin de la revolución al régimen avilacamachista, es decir, alrededor de 3 décadas. Tal proceso se revisa a partir de dos líneas sincrónicas, dos modos particulares de incidir en el campo que son sugeridos por el epígrafe de este capítulo, y figuran como cimientos retórico, de manera que se corresponde cada uno con un apartado. Nos referimos a esas dimensiones que identifica muy bien Sierra: la *fisiológica* y la *pedagógica*, que pueden verse como dos vertientes científicas que influyen y legitiman programas e instituciones. El apartado tres sería guiado por la primera, mientras el cuarto sigue la línea *pedagógica*. Entre ambos tratan de localizar, hasta donde permiten las fuentes, las repercusiones para la vida en las comunidades nahuas, y con ella, para los quelites.

La *pedagogía del campo*, difundiría y educaría en la ideología nacional así como principios civilizatorios y racionales, para dejar atrás el analfabetismo, el fanatismo religioso, los hábitos arcaicos, la organización aislada de su economía-política, entre otros factores culturales que, se decía, causaban el atraso del campo. Encabezada principalmente por la SEP y respaldada por el cúmulo de disciplinas que se conglomeran en el indigenismo y demás indagaciones científicas-humanísticas de lo social mexicano, esta línea de intervención tendría vigor sobre todo en el primer decenio inmediato la revolución. Tiempo en que su carácter innovador para la transformación, le otorgaba confianza y sobre todo recursos. Hacia comienzos de la década de 1940 este ímpetu iría en descenso y acaso, como parece sugerirse, la esperanza de intervención social es puesta en la otra esfera, la *fisiológica*. Cierra el periodo que nos interesa con la creación del Instituto Nacional Indigenista, al que se le asignan labores menos ambiciosas y un correspondiente menor presupuesto, pasando a ser casi un mero vínculo burocrático entre las y los indígenas y el Estado, para la logística de programas asistencialistas. Dejando en un rezago apabullante la educación y la verdadera escucha de sus demandas.

El apartado tres caracteriza las pretensiones de incidir en la *fisiología del campo*: las prácticas vitales que involucraban el cuerpo, lo asociado a lo netamente “fisiológico”, que se presentaba incivilizado, irracional, anti higiénico. Articulado en su mayoría desde el gremio médico, basado en la casi recién consolidada ciencia de la nutrición, así como en disciplinas como la bromatología, la química y la fisiología. Representado en un primer momento por las Centrales Agrícolas, quienes fungirían como herramienta difusora del Departamento de Fomento Agrícola. Posteriormente a parir de la creación del Instituto Nacional de Nutriología, se congregaría a médicos y científicos que comienzan a estudiar la dieta y la agricultura tradicional mexicana, derribando mitos sobre el escaso aporte nutricional de los alimentos locales. Tales aportes serían opacados gracias a la apuesta por la mecanización y transformación radical del campo, representado eminentemente por la llamada Revolución Verde. La sección cierra con una breve polémica entre estas políticas y los incipientes movimientos agroecológicos, estudiosos y apologetas de los modos de producción tradicionales.

La parte final del capítulo hace un recuento de la incidencia en los pueblos nahuas de todos estos esfuerzos, tomando en cuenta estudios históricos y algunas fuentes hemerográficas. Este recuento limita nuestro diagnóstico a lo que el registro histórico ha podido asir, atreviéndonos a generalizar con pertinentes matices locales. Habría requerido de una investigación de campo más situada y limitada en una región para dar cuenta de los procesos específicos sin generalizaciones. Pero como ya se sugirió antes, esta mirada tiene su bondad al mostrar cómo las consecuencias que atañen a la soberanía alimentaria y cognitivo-lingüística son transversales a una pluralidad de situaciones, regiones y tienen un origen común.

3.1. La transformación de un régimen: la identidad nacional postrevolucionaria

Desde el comienzo de la revuelta revolucionaria, en sus epicentros del norte con Villa y al sur con Zapata, sus objetivos fueron la tierra y su trabajo justo, sus ejércitos y su base social fueron eminentemente campesinas, y en el caso del Ejército Liberador del Sur, mayoritariamente indígenas. Ese carácter agrícola que marcaría todo este proceso hasta su disipación paulatina, sería el mismo carácter de las políticas subsecuente con miras a intervenir a la población campesina y rural, una vez que se llega a una mediana estabilidad. Pese a como suele ser pintado y significado en la historia nacional actual, el México que emerge en la década de 1920 arrastra aún mucho del régimen porfirista. Si bien la política adquiere en el discurso una cierta distancia de él, la forma en que se llevará a cabo la dinámica en el campo se mantiene muy similar, al menos hasta el Cardenismo. En

ámbitos, como el científico-intelectual (que fungen un papel importante en la construcción identitaria), habrían de tener un giro particular al que prestaremos mayor atención.

3.1.1. *El porfiriato, el campo y los quelites*

La época de “paz porfiriana” corona un periodo de levantamientos campesinos indígenas que sucedieron al proceso de independencia. Pues éste, en tanto movimiento liberal, implicó el desmantelamiento de la protección colonial de las comunidades indígenas.¹⁵⁴ Esta paz, retratada y exagerada en los relatos históricos, no fue sino un apéndice necesario para el desarrollo económico, de comunicaciones e infraestructura durante el régimen, del que también ya se ha escrito mucho. Este supuesto desarrollo no extendió el bienestar a lo largo y ancho del país, sino que beneficio a un sector y se hizo a costa de cruenta represión, que emerge como un espejismo de paz. Despojo de tierras y desarticulación de propiedades comunales, fueron necesarias para tal empresa de desarrollo, las cuales se hacían mediante las *leyes de colonización* y las *compañías deslindadoras*, “que debían deslindar las tierras [supuestamente] baldías y traer colonos extranjeros para que las trabajaran, quedando ellas con un tercio de lo que deslindaran, como pago por su trabajo.”¹⁵⁵ Compañías que a la larga obtuvieron el espacio y la tierra para la construcción de ferrocarriles y carreteras, así como para el emplazamiento de grandes zonas de cultivo en las mejores tierras, las cuales quedaban en manos de capitales extranjeros. La resistencia yaqui, frente el arrebato de su territorio sería reprimida de manera cruenta con la esclavización y traslado de rebeldes hacia las haciendas henequeneras,¹⁵⁶ siendo este un ejemplo del calibre de la violencia y de cómo el “crecimiento” de ese periodo se hizo a costa de los pueblos y de su territorio.

Cabe señalar, por otro lado, los levantamientos, sublevaciones y revueltas organizadas que suelen pasar desapercibidas (debido a aquel relato de paz), y que estallaron durante todo el siglo XIX, como consecuencia a estas tácticas de la recién consolidada nación mexicana por tomar en su control la tierra y la forma de vida de los pueblos. Estrategias de despojo que habrían de agudizarse en el porfiriato. Vale mencionar las más notables que se dieron en territorio nahua: En Puebla, la Rebelión de Texmelucan en 1879; en la región huasteca de San Luis Potosí, el levantamiento de Ciudad del Maíz, desde 1877 hasta 1883; las luchas por tierras comunales y el aumento de jornal en

154 El estatuto que otorgaba la colonia a las comunidades como *corporaciones legales* con cierto grado de lo que hoy llamamos autonomía, habría de subsumirse bajo el esquema de los *municipios libres*. Las leyes de Reforma, eminentemente liberales, pretendían dar el golpe final al desamortizar la propiedad comunal, volviéndola propiedad de la nación. Véase el apartado 2.1.2 de este trabajo.

155 GILLY, ADOLFO, *La revolución interrumpida*, Ediciones El Caballito, 25va Edición, México, 1971. p. 9.

156 Cf. GILLY, *op. cit.*, p. 11; John Keneth Turner, *México Bárbaro*, Porrúa, México, 1990.

Morelos en 1857; y una de los más sonadas y con mayor trascendencia: la rebelión de Julio López en Chalco orquestada en 1868.¹⁵⁷ Apunta ello pues, a que el movimiento revolucionario nacional no sería otra cosa que un intento por coordinar toda esa rabia, intentando transformar la estructura económica y política que perpetuaba injusticias y desigualdades en todo el territorio nacional.

Para los primeros años del régimen porfirista, alrededor de la década de 1880, comienza a articularse una enorme campaña modernizadora de los procesos productivos del campo,¹⁵⁸ la primera para el México independiente, equiparable al esfuerzo postrevolucionario del que hablaremos después. Tales políticas implicaron fomento agrícola, que abarcó la creación de escuelas agrícolas y pecuarias, introducción y difusión de nuevas técnicas de cultivo, semillas de alto rendimiento y manejo productivo de suelos. Todo ello enfocado a las haciendas e inversiones privadas extranjeras que fueron alentadas a llevar la batuta al agro mexicano. Se implementan también por primera vez los fertilizantes a gran escala, así como una incipiente tendencia a la mecanización e irrigación. También es durante este periodo que se consolidan los grandes distritos de cereales del bajío y del norte, facilitados por la red ferroviaria y por las tierras deslindadas, aparentemente yermas, baldías y desocupadas. Se fomentó la agricultura comercial (café, henequén, ixtle, caucho, chicle, cítricos, y maderas preciosas) y de exportación en detrimento de la del consumo local: maíz, frijol, chile (y por supuesto quelite). Todo ello traería un crecimiento de las haciendas y ranchos favorecidos por las facilidades, políticas y económicas del régimen. Para ese momento el 90% de la población nacional se encontraba en el campo, casi el mismo porcentaje eran indígenas o campesinos¹⁵⁹ pobres que habrían de fungir como mano de obra de tremendos esfuerzos agroproductivos. Pues para cuando termina el proceso de deslindar tierras, se estima que el 1% de la población que habitaba México (oligarquía y extranjeros) tenía en sus manos el 97% de la tierra cultivable. Despojados de gran parte de sus tierras, su agricultura de subsistencia era puesta en riesgo. Y sin milpa que sembrar, ni quelites que coleccionar, eran obligados a trabajar en las haciendas y los ranchos, donde se convertían en asalariados para comprar lo que ellos mismos producían (o peor: endeudarse sin fin en las tiendas de raya).

157 Cf. REINA, LETICIA *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, Siglo XXI, 5ta Edición, México, 1998.

158 Para todos los datos de este párrafo véase LUISSELLI FERNÁNDEZ, *Agricultura y alimentación en México: evolución desempeño y perspectivas*, Siglo XXI, México, 2017, 95-100 pp.

159 El sujeto campesino es propiamente producto de una desindianización que emerge tanto de políticas como de discursos oficiales. Hacia la década de 1940 la desindianización se considera casi concluida y comienza a hablarse más bien de campesinos para referirse al grueso de las poblaciones rurales. Este viraje, en su sentido amplio será explicado en apartados posteriores.

El rastreo hemerográfico de los quelites en la época final del porfiriato, expone su valoración dentro de este ambiente modernizador del agro, así como la cruenta situación de las comunidades despojadas. Varios boletines agrícolas, como el de la *Dirección de Agricultura* los asocian con malezas, zacates o rastrojos cuya “inutilidad” puede ser aprovechada para el alimento de ganado.¹⁶⁰ Esta asociación es suplemento de la *semántica de la pobreza*: quelites, charraguasca, chapulines, camarones de árbol, son insumos a los que tiene que recurrir el indígena ante la dificultad de acceder a una “alimentación racional adecuada” –dice un periódico potosino en 1906.¹⁶¹ Otro caso ejemplar lo hayamos en la *Revista Positiva*,¹⁶² al recoger en uno de sus números “provincialismos de expresión en México”, y da cuenta de la frase “estar alimentado con quelites” explicada como “no tener bríos o fuerzas”. Contrasta ello con el hecho, reportado por *El economista de Mexico* y el *Diario Oficial de México*, de que el cultivo de quelites como hortalizas en el Distrito Federal parece ir en crecimiento, debido a su alta demanda en ese centro urbano, pero también en consecuencia de los pocos espacios en que crece “solo” (recordando que para ese entonces, todavía buena parte Xochimilco, Tláhuac y Milpa Alta eran zonas de importante agroproducción). Una última huella de los quelites en el tiempo límite del porfiriato llama aún más la atención. Para 1910, el periódico *El imparcial*, presenta una nota sobre el encargado de una hacienda que manda “encerrar y azotar” a 3 mujeres que recogían quelites en sus tierras¹⁶³. Si bien el agresor es aprehendido, ello es un claro signo de la desarticulación de la dinámica cultural de los quelites y de la cruda situación que se vivía en el campo. El entramado de cuidado de quelites se ve profundamente trastocado con el despojo de tierras. Para las haciendas, emplazamientos dedicados a la producción mercantil, los quelites no representan más que rastrojo, acaso, alimento para el ganado.

3.1.2 La ciencia en el porfiriato: positivismo y dictadura sanitaria

El progresismo del régimen, su afán de ferviente imitación europea, se reflejó, además de los esquemas políticos-económicos, en el ámbito intelectual y científico. O más bien dicho, la doctrina intelectual positivista, que ya tenía una aceptada difusión en la emergente clase burguesa mexicana, contribuyó en la legitimidad ideológica de la dictadura. Los principios liberales de separación de

160 “Estudio comparativo de algunos arados de disco”, *Boletín de la Dirección de Agricultura*, 1917/ene/01, Hemeroteca Nacional Digital [En línea].

161 “Pequeñas molestias de la vida”, *El contemporáneo*, San Luis Potosí, 07/jul/1906. Hemeroteca Nacional Digital [En línea].

162 “Provincialismo de expresión en México”, *Revista Positiva*, Tomo X-1, 1/ene/1910. Hemeroteca Nacional Digital, [en línea].

163 *El imparcial*, Ciudad de México, 30/abr/1910. Hemeroteca Nacional Digital, [en línea].

iglesia-Estado, de desamortización de bienes y tierras comunales (esos mismos que legitimaban el deslindamiento de tierras comunales “baldías”), y de pensar a las asociaciones políticas como corporaciones de individuos, habrían de devenir en un positivismo político y social.¹⁶⁴ El lema del gobierno de Díaz, *Libertad, orden y progreso*, no es sino un adagio de tales principios positivistas alineados con los intereses políticos dominantes y su interpretación en el contexto mexicano: la pacificación y el orden social, condición para el progreso civilizatorio, habrían de alcanzarse precisamente con la erradicación de los conflictos políticos (provenientes de la no lejana guerra de Reforma). Y para ello no se veía otra solución que “una dictadura sobre bases científicas, [...] una tiranía honrada. [...] [Y fue así que] Díaz se convirtió en dictador porque así lo quiso la burguesía mexicana”.¹⁶⁵ Lo *científico* de tal régimen encarnaría en su ser asesorado, vigilado, legislado por *hombres de ciencia*, ya que desde el positivismo se interpretaba la situación del pueblo mexicano como no “capacitado para elegir a sus gobernantes; estos le deben ser dados por medio de la ley. [...] la cual la deben hacer los más preparados, los hombres de ciencia, los hombres positivos”,¹⁶⁶ (mismos principios de *incapacidad* que legitiman el dejar el campo en manos de extranjeros). Hubo pues asesores, personajes intelectuales y científicos cercanos al gabinete, e incluso un *Manifiesto* que daría mayor identidad al popular grupo asesor del régimen llamado *Los científicos*. Nombre que se volvería un mote vulgar para el régimen y su alianza intelectual. Cabe destacar aquí a Justo Sierra (cuya interpretación positivista de la historia mexicana fue un canon durante mucho tiempo, y es precisamente una de sus observaciones el epígrafe de este capítulo) y Francisco Bulnes (del que diremos un poco más después). Hubo algunos otros que no tuvieron una participación abiertamente política, pero difundieron ideales positivistas e influyeron en el ejercicio de algunas instituciones, sobre todo educativas (pues éste ámbito comenzaría a perfilarse como un recurso de intervención social). Pensamos en Samuel Ramos y Gabino Barreda (quien sería fundador de la Escuela Nacional Preparatoria, antesala de la Universidad Nacional).

Esta “cientifización” de la política implicaría una *industrialización* del ciudadano mexicano: “Frente al quehacer político está el quehacer industrial. En este sí que pueden colaborar todos los mexicanos. La colaboración en el trabajo industrial los une en vez de dividirlos.”¹⁶⁷ El sector agrícola a partir del fomento modernizador comienza a perfilarse como una industria. La introducción de

164 Cf. LEÓN DÍAZ, Guillermo, “El positivismo en México”, en *Universitas Humanitas*, Vol. 17, No. 29, Colombia, 1998 p. 93

165 ZEA, Leopoldo, *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia*, 1a Edición en un solo volumen, Fondo de Cultura Económica, México, 1968, 282-284 pp.

166 *Idem*.

167 *Ibid.*, p. 286.

técnicas extensivas de producción alimentaria se hace de la mano de investigaciones científicas, que si bien llegan a tener poco alcance y están enfocadas sobre todo a los requerimientos urbanos, fungen como antecedente contrastante con la ciencia postrevolucionaria. Esta el curioso ejemplo de intentos de comercializar a gran escala el pulque.¹⁶⁸ Las haciendas pulqueras eran un enorme negocio pues, a pesar de su calidad autóctona, fue una bebida con alta demanda en las ciudades. Ello incentivó a que se hicieran estudios para embotellarlo, conservarlo y mejorar su distribución, maximizando ganancias al solucionar los problemas acarreados por su calidad de “fermentado”. También, en otro sentido se buscó eliminar las sustancias embriagantes que contenía, pues se había llegado a conclusiones (científicas) acerca del magnífico alimento que era, fuera de su constitución etílica, que por supuesto generaba problemas para el desarrollo y la higiene social. Ambos esfuerzos terminarían en fracaso, y como veremos, sobre todo en la postrevolución, el carácter que adquiriría los productos alimentarios originarios aunado a intereses económicos más rentables y “saludables” (como la de los cárteles de la cerveza), evitarían que se retomaran tales empresas.

La higiene sería un ámbito científico que se coligaría con la política para llevar a cabo grandes obras (drenajes, acueductos), a la vez de ser una herramienta de intervención y un apéndice de la dictadura científica porfiriana. Como bien la caracteriza un senador de entonces, José María Rodríguez: “‘*dictadura sanitaria* [...] la única que toleran los pueblos civilizados’. [...] Argumentaba también que el Estado tenía derecho a intervenir ‘aun despóticamente, sobre la higiene del individuo; particular y colectivamente’ ”.¹⁶⁹ Tal uso de fuerza se justificaba por la misma incapacidad del pueblo para comprender lo que le convenía, además de que la higiene, vista como problema social debía superponerse a la voluntad individual.

El proyecto higienista abarcaba, para finales de siglo XIX, desde la regulación de espacios públicos, habitaciones, baños y letrinas, hasta la prostitución y bebidas alcohólicas, pasando por la alimentación (tanto su venta, distribución, comercialización y las dietas).¹⁷⁰ La alimentación, bajo esta perspectiva, quedaba en manos de los médicos y en general casi todo el espectro higienista. Ello facilitaba la participación política de éste gremio científico y les otorgaba beneficios para su desarrollo (como la creación del Instituto Médico Nacional en 1889), empoderamiento que se

168 Cf. RAMÍREZ RODRÍGUEZ, Rodolfo, *La querrela por el pulque. Auge y ocaso de una industria mexicana*, Tesis de Doctorado en Historia, UNAM, 2014.

169 ARÉCHIGA CÓRDOBA, Ernesto, “Educación, propaganda o ‘Dictadura Sanitaria’, estrategias de higiene y salubridad pública en el México Postrevolucionario, 1917-1945”, en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, n. 33, enero-junio, México, 2007, p. 61.

170 VARGAS DOMÍNGUEZ, Joel, *Alimentar el cuerpo social: ciencia, dieta y control en México durante el porfiriato*, tesis de Doctorado en Filosofía de la Ciencia, UNAM, México, 2011, 21-22 pp.

prolongarían incluso ya bien terminado el porfiriato. Este sector coordinado con el educativo, sería el brazo interventor y difusor de la higiene, sobre todo en las grandes metrópolis urbanas y en espacios controlados, como escuelas, hospitales y prisiones. Tales espacios permitieron hacer los primeros diagnósticos científicos sobre la alimentación mexicana. Entre ellos, de los que más han hecho eco están las valoraciones de Bulnes, aquel miembro del grupo político de *Los científicos*, quien sobre todo en su obra *El porvenir de las naciones hispanoamericanas...*¹⁷¹, achaca el retraso civilizatorio de los “indios mexicanos” a sus hábitos alimentarios. Bulnes hace hincapié en que los insumos alimenticios de los indígenas se encuentran muy por debajo del aporte de alimentos como el trigo, que dieron sustento al gran desarrollo europeo. Sin embargo, es importante matizar esta perspectiva, arguyendo que no era la única, al considerar que “también había por lo menos un grupo de fisiólogos que defendían las propiedades del maíz, [...] desde la década de 1970 [...]. Por otro lado el frijol era considerado un buen alimento pues satisfacía las necesidades de nutrición”.¹⁷² Todas estas indagaciones científicas al igual que los programas políticos coligados por el ímpetu higienista serían un antecedente para los esfuerzos de intervención en materia de salud social de la mano de los médicos, donde puede decirse que la *dictadura sanitaria*, como explicaremos, halló un ambiente que le propició más fuerza.

Hemos expuesto someramente el modo en que el porfiriato recrudeció las desigualdades arrastradas por siglos. En este sentido, los quelites los quelites funcionan como un plano en el que se proyecta dicho recrudecimiento de las desigualdades, ya que como alimento recolectado, al ser deslindada gran parte de las tierras comunales, áridas en apariencia, seguían colaborando en la subsistencia de la gente. Por otro lado la alianza científica-política del régimen, evidente en el gabinete postivista de *Los científicos* y los proyectos higienistas, sentarían los antecedentes de intervención socio-cultural que habrá de desplegarse en la postrevolución. El cariz *indigenista*, (articulado desde ciencias, como la antropología) sería el centro de legitimidad de la labor de intervenir en sus hábitos, su cultura y assimilarlos en la emergente identidad mestiza nacional.

3.1.3 La victoria del México mestizo: el indígena y la alimentación como problemas sociales

La revolución estuvo lejos de ser un movimiento homogéneo, de una coherente y unitaria organización a nivel nacional; revueltas detonaron a lo largo y ancho del país, en distintas regiones

171 BULNES, FRANCISCO, *El porvenir de las naciones hispanoamericanas ante las conquistas recientes de Europa y los Estados Unidos*, México, 1899.

172 VARGAS DOMÍNGUEZ, *op. cit.*, p. 46.

por los mismos motivos y animándose mutuamente, pero sin un programa común. Zapata y Villa representan dos de los frentes más grandes y que han pasado a la historia por razones circunstanciales. Doroteo Arango como representante del poderío mestizo emergente, pequeños propietarios del norte del país así como las y los campesinos indígenas explotados de las haciendas de esa región. Frente que terminaría rendido y desgastado, luego de una guerra de guerrillas sin programa político, una vez que Carranza toma el poder.¹⁷³ Por otro lado, el levantamiento de Morelos y la región central, comandado por Zapata, facción que tuvo una importante participación nahua, al grado de que su llamamiento a la lucha estaba incluso escrito en *mexicano*.¹⁷⁴ Esta participación indígena, tanto en el sur como en el norte, fuera de los grandes dirigentes regionales ya mencionados, fue *anónima*, con intereses muy locales y específicos, y dirigido por líderes y caciques territoriales.¹⁷⁵ Sin embargo, en los discursos oficiales inmediatos a las luchas armadas, se articularía la idea de un *pan-indigenismo* político, la Revolución como una “rebelión y causa indígena”, unitaria y homogénea. Tal causa con “orgullo” indígena propio, nunca existió, y no fue sino un relato (atravesado de racismo) articulado por los mismos hacendados y terratenientes hostiles y temerosos. “La causa indígena revolucionaria” que haría eco nacional mediante la apropiación de las élites de ese rumor de la “unidad india”, y que irían poco a poco realizando este “indianismo homogéneo”, al menos en discursos como el indigenismo, a pesar de tener una peculiar exaltación del mestizaje.

Lejos de estar claro el momento en que aquel proceso de lucha termina, puede hablarse de un progresivo momento de reconstrucción y pacificación desde la promulgación de la Constitución de 1917, y durante toda la década de 1920, que coincide con el asesinato de los grandes líderes (Zapata, Carranza, Villa y Obregón). Más allá de reconocer una homogeneidad ideológica de las personas que ocuparon puestos del gobierno una vez que las afrentas se calmaron, podemos reconocer más bien la intención de integrar a la nación bajo una identidad que no traicione los principios en los que estalló el movimiento: un proyecto de nación mestiza e indígena, en la que éstos últimos son reconocidos como la fuerza que puede potenciar a la nación, como un Estado sólido y moderno, sin necesidad de imitar a Europa (contraste fundamental con el antiguo régimen de Díaz). La facción que queda en el poder, encabezada por Obregón, si bien intenta ser una síntesis tanto de liberales como de las expresiones más radicales de expropiación de la tierra (como el zapatismo), termina decantándose en

173 Cf. GILLY, *op. cit.*, 309-312 pp.

174 Cf. LEÓN PORTILLA, Miguel, *Los manifiestos en náhuatl de Emiliano Zapata*, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2da Edición, México, 1996.

175 KNIGHT, Alan, *Racismo, revolución e indigenismo*, trad. de María Teresa Rodríguez López, Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, México, 2004, p. 16.

buena medida por los primeros. Tras presiones e influencias, termina alineándose a principios liberales, los cuáles habían sido renovados en la Constitución de 1917,

que, al igual que en las constituciones del siglo XIX, instituyó la igualdad de todos los mexicanos sin mención alguna a la naturaleza pluricultural y la diversidad étnica de la población mexicana. Los indígenas sólo fueron mencionados en la ley como depositarios de las tierras dadas en usufructo bajo la figura de las comunidades agrarias. La igualdad jurídica establecida en la ley y la negación de la diversidad cultural, llevaba consigo la negación de todo tipo de reconocimiento a los derechos de los pueblos.¹⁷⁶

Incorporada en esta Carta Magna, la Ley Agraria de Carranza restituye tierras despojadas por las leyes de Reforma, sobre todo consagra el dominio original sobre las tierras y aguas, y el derecho de dar las modalidades de posesión que se juzguen adecuadas para resolver los conflictos. Entre ellas se da lugar a la propiedad comunal y a los ejidos, pero ambos tipos de propiedad social, estarán mediatizadas por el Estado mestizo, que se pretende erigir como el gran arbitro y el que dosificará las posibilidades de existencia de ambas. En este punto fue clave la participación de intelectuales como Rojo Gómez, que vislumbran tales figuras de propiedad como una medida de tránsito hacia la pequeña propiedad individual, base material de los campesinos modernos. En esta misma Constitución, por otro lado, se otorga a la higiene y la Salud un gran peso nacional y de competencia federal, ya no a cargo de los estados y municipios, quienes tenían la potestad para articular de manera propia sus políticas sanitarias. Tal sería una causa, a la par de un interés de la medicina social, por el cual la *dictadura sanitaria* adquiriera un renovado ímpetu.

La Ley Agraria, en su ejercicio de restitución de tierras se limitó en los primeros años a lugares de grandes conflictos. Los gobiernos de Obregón y Calles, y el subsecuente “Maximato”¹⁷⁷ de este último, se concentrarían en crear infraestructura agrícola e instituciones de fomento productivo en miras a reforzar la nueva legislación agraria, aunque continuaría en su generalidad con la forma productiva del viejo régimen¹⁷⁸. Destaca la Secretaria de Agricultura y Fomento, su Comisión Nacional de Irrigación en 1924, así como al Banco Nacional de Crédito Agrícola en 1926, como estructuras institucionales en ese tenor. La dinámica productiva con miras a la exportación de Díaz continuó siendo alentada durante la primera década luego de la Revolución (aquella agroproducción con perjuicio a lo consumido localmente pero acorde a principios liberales). Así como también las

176 OEHNMICHEN, Cristina, “Violencia interétnica y racismo en la Ciudad de México”, en *Anales de Antropología*, Vol. 40-I, México, 2006, p.170.

177 Suele llamarse *maximato* al periodo que abarca de 1928 a 1934, e incluye las presidencias de Portes Gil, Ortiz Rubio y, tras la renuncia de éste, el breve sustituto de Abelardo Rodríguez. El nombre viene del apodo de Calles como “Jefe Máximo de la Revolución”, quien influyó drásticamente en tales mandatos presidenciales, manteniendo activas sus tendencias de políticas públicas.

178 LUISELLI, *op. cit.*, 107-110 pp.

colonizaciones de los grandes territorios supuestamente desocupados, destacando a grupos de menonitas y mormones en el norte del país, e italianos en la región de Tierra Caliente, Michoacán.

Luego de la enorme participación indígena y campesina en la lucha revolucionaria (a pesar de no hacerlo reivindicando una identidad indígena tal cual), era “imposible negar que el indio forma parte importante de la realidad del país”.¹⁷⁹ Por lo que en el renovado proyecto de nación, el papel del sector campesino indígena no se limitaría a la *pasiva* restitución de su tierras. Sino que se propondría sumar la fuerza del trabajo indígena al desarrollo nacional. Para ello era menester que tuvieran la misma idea de progreso, de crecimiento que la Nación en su conjunto; se requería homogeneizar las aspiraciones y los principios de los ciudadanos de todo México. Lo cual implicaba también uniformar los gustos en la mesa, volver racional los hábitos alimenticios, los cultivos: que todo México *coma más carne y menos chile*. Es aquí donde emerge *el problema indígena* como tal. El campesino y su forma de vida de “indio”, con sus limitadas aspiraciones, su barbarismo, su lengua y (sobre todo para ésta tesis) su alimento “arcaico” (que es recolectado buena parte de él y se dice pobre en nutrientes) no podría colaborar en este magno proyecto nacional. Hubo así, en desde el comienzo de las nuevas políticas una tendencia a homogeneizar la situación indígena, de tratar con un *pan-indigenismo*, que borraba la singularidad específica de cada pueblo, tornando a *lo indígena*, ya no como una condición humana, sino como un padecimiento, un problema al que había que dar solución.

La manera en que se dio el rompimiento intelectual-ideológico con el positivismo porfirista, orquestado por el autodenominado *Ateneo de la Juventud*, implicó un ímpetu por la transformación y tal sería la postura intelectual que legitimaría aquellos esfuerzos políticos de intervención en la población del campo. Alfonso Caso y José Vasconcelos serían eminentes representantes del Ateneo, quienes “consideran que en esta doctrina [el positivismo] todo está ya hecho, que no queda nada por hacer, ahorra el pensar, filosofía de mediocres. Se tenía miedo a la transformación, se buscaba seguridad en lo material.”¹⁸⁰ El porfiriato positivista se había limitado a usar a los indígenas como fuerza de trabajo, esperando que el propio desarrollo se derrame sobre ellos, por quienes “no había ya mucho que hacer”. En cambio, la nueva política orientada por esta ideología crítica al positivismo, pretendía la transformación del indígena, volverlo un sujeto activo, moderno. Se buscaba forjar el

179 TRUJILLO CASTILLO, María Fernanda, *Filosofía política del indigenismo en México (Siglo XX)*, Tesis de Licenciatura en Filosofía, UNAM, México, 2019, p. 49.

180 ZEA, LEOPOLDO, *El positivismo y la circunstancia mexicana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 147 pp.

sujeto del México revolucionario: el mestizo. Ya abordaremos de lleno estas cuestiones en el apartado 3 de este capítulo.

La desnutrición y mala alimentación como un problema de dimensión social y competencia estatal, es realmente un fenómeno bastante reciente para el siglo XX. Para comienzos de este siglo, el desarrollo de algunas ciencias abocadas al problema de la alimentación cambió para siempre el paradigma que estudiaba el proceso del comer y su forma de dar energía al cuerpo. El conjunto de las vitaminas aunado a la magnitud calórica serían los cimientos para una disciplina que podría dejar de lado las valoraciones culturales, y los subjetivismo, creando la ilusión de una mirada objetiva sobre la comida humana. Esta perspectiva permitió *cuantificar* los fenómenos de la esfera culinaria, incluida el hambre, lo que poco a poco la iría definiendo como un problema social, cuya solución puede ser planeada, anticipada, y cuyas estrategias debían ser orquestadas por los Estados Nacionales. Como bien muestra Cullather,¹⁸¹ las calorías como magnitud de la comida volvía uniforme el significado de las implicaciones del comer. Cullather también señala que ello no significaba *neutralidad*, sino que la forma de medir estuvo siempre sesgada por distintos intereses. Arguye el autor que esto se vuelve evidente después de las grandes guerras cuando la alimentación se vuelve un tema de costo y eficiencia, y entonces la gestión de la alimentación de la población se convirtió poco a poco en un tema de Estado. Mientras que la desnutrición pasó a ocupar la piedra de toque de grupos humanos rezagados, como su causa y explicación de su “sub-desarrollo”.

Tal contexto global es en el que se sitúa nuestro análisis, y que influiría drásticamente nuestro caso. Pues en México este discurso fue importado de la mano de esas disciplinas y metodologías científicas nutricionales, y situado sobre todo en el caso indígena: “el problema de la desnutrición, como causa del problema y el rezago económico es vinculado con los hábitos alimentarios indígenas, lo que sembraban y comían.”¹⁸² Muy a pesar de que, voces como Molina Enriquez (en su libro *Los grandes problemas nacionales* de 1908), incluso antes de que estallara la Revolución, ya advertían que la mala alimentación de las poblaciones rurales radicaba en la inequidad del trabajo agrario y lo injusto de los intercambios campo-ciudad.

Dentro de este periodo temprano del siglo pasado y en este mismo contexto nutricional, los quelites, de acuerdo a un rastreo hemerográfico, comienzan a ocupar un lugar particular en relación con estos discursos de salud alimentaria: comienzan a ser asociados a dietas vegetarianas. Para

181 CULLATHER, “The Foreign Policy of the Calorie”, en *American Historical Review*, Abril-2017, USA, p. 338.

182 Cf. PÍO MARTÍNEZ, “La ciencia de la nutrición y el control social en México en la primera mitad del siglo XX”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXXIV, núm. 133, 2013, 225-227 pp.

comenzar está el caso de una suerte de nota burlesca de 1912 sobre el presidente Pino Suárez, en la que se mofan de sus hábitos vegetarianos y en la que se enlistan quelites, verdolagas, huazontles.¹⁸³ O bien, una nota de 1925, en la que una columna habla sobre “la moda vegetariana” entre “las mujeres de clase media” de llevar una dieta más “natural”, libre de carne, con buenas porciones de “verdolagas y quelites”.¹⁸⁴ Esta apropiación de los quelites por parte de las dietas modernas es interesante y da a pensar las formas en las que se valora: como una verdura que puede formar parte de una dieta vegetariana moderna. De algún modo tiene una valoración positiva, que posiciona tales alimentos a la par de otras verduras europeas como las acelgas y lechugas. Sin embargo, al ponerlas a la par de tales hortalizas se va diluyendo poco a poco su ser colectados, su otro modo de relación con la tierra.

Esta adopción vegetariana contrasta con otros resultados que arroja la búsqueda de quelites en la Hemeroteca Nacional en este primer cuarto de siglo. Los cuales están prácticamente en el otro extremo de la valoración, pues se les asocia con la pobreza, con la deficiencia de las dietas o se les recomienda como rastrojo, es decir, alimento para el ganado. Así, por citar dos casos ejemplares, tenemos en 1917 una crónica de un evento en la Cámara Diputados, en la que se tocan temas de la industria del pulque así como de sus perjuicios para la salud y de la labor de Consejo de Salubridad, para mejorar esa alimentación deficiente basada en “charraguasca, quelites y camarones de árbol”.¹⁸⁵ En 1925, por otro lado, se encuentra una suerte de “opinión pública” dirigida al Departamento de Salubridad a propósito de redoblar esfuerzos sobre la pasteurización de la leche, en la que se termina arguyendo tal necesidad debido a la “población debilitada, degenerada, degradada alimentada de quelites, nopales y verdolagas”.¹⁸⁶ No bien sería hasta la mitad de la década de 1930 que hallaríamos algunas notas en la prensa en favor del contenido nutricional de alimentos nacionales, como los quelites, pero ya habrá ocasión de hacer hincapié en ese viraje. Sirvan estas recopilaciones hemerográficas como señas de los procesos que vamos a describir en apartados siguientes, teniendo siempre presente estas imágenes sobre los quelites. De cómo los sistemas tradicionales serán deliberadamente ignorados en favor de los discursos racionales de nutrición, agronómicos e higienistas. Es decir de ciertas *brechas agnotológicas*, que van poco a poco resquebrajando la valoración y significación tradicional y local, y que alienten la valoración de los quelites únicamente

183 *El Mañana*, Distrito Federal, 25/jun/1912. Hemeroteca Nacional Digital, [en línea].

184 *El Informador*, Distrito Federal, 1925/02/08. Hemeroteca Nacional Digital, [en línea].

185 *El Pueblo*, Distrito Federal, 07/jul/1917, Hemeroteca Nacional Digital, [en línea]

186 *El Demócrata*, Distrito Federal, 25/jul/1925. Hemeroteca Nacional Digital, [en línea: acceso restringido]

a partir de miradas científicas, modernas, nutricionales. Una vez expuesto el recorrido pedagógico y fisiológico, volveremos sobre estas notas para cerrar las reflexiones.

Hasta aquí hemos expuesto la situación en que se encontraba el sector rural en el porfiriato, el enfoque de las políticas agroproductivas, que fungen como importantes factores detonantes de la lucha armada revolucionaria, así como las generalidades de la propuesta política que emergió de tal proceso: el proyecto de una nación moderna con identidad mestiza. Las siguientes secciones del capítulo analizan la manera en que se buscó dar solución al problema indígena, enfocándonos en la manera en que ciertas disciplinas científicas construyeron tal problemática, apuntando hacia formas muy particulares de incidir en las realidades indígenas y campesinas. Tal análisis distingue 2 dimensiones: la *pedagógica* y la *fisiológica*. Tal disección puede ser un tanto artificial, pues ambas esferas se daban a la vez y sin que se hiciera explícitamente tal distinción. Sin embargo es útil para dilucidar a los quelites en tal embrollo, pues no hay trabajos previos que indaguen el devenir histórico de los arvenses mexicanos y mucho menos hay tampoco registros para ese momento. La primer faceta expone los mecanismos que pretenden desmontar la organización política, pedagógica, económica y lingüística propia de los pueblos, dimensiones en que el valor del quelite está profundamente trenzado. Tales intenciones se enmarcan y justifican en las tendencias de ciencias sociales que tuvieron un importante influjo en el discurso del gobierno postrevolucionario, como la antropología. La segunda sección habla sobre los hábitos propiamente alimenticios que involucran la fisiología humana, y que en los pueblos son alcanzados por discursos científicos, como el de la nutrición, pretendiendo incidir en ellos. Vale mencionar que en esta línea se vislumbran huellas sobre el proceso de revaloración de las dietas tradicionales, que encamina a las reapropiaciones actuales de los quelites y otros alimentos y prácticas, tarea que se encomienda dilucidar a la última sección del capítulo.

3.2. El problema *pedagógico*: educación rural e indigenismo

Como ya mencionamos, el programa del gobierno revolucionario y sus ideales, implicaban la participación y fuerza de trabajo de la población rural y campesina en las esferas políticas y económicas para el desarrollo moderno del país. A su vez, esta “inclusión” requería un cambio de los compromisos identitarios, de las formas de vida de pueblos y comunidades que conformaban ese sustrato social: era necesario diluir su identidad indígena en la homogénea y mestiza nación

mexicana. Así pues, la vía para transformar al indígena, para volverlo un ciudadano mexicano, un campesino moderno, era dejar atrás la lengua, las tradiciones, la economía del tianguis, el arraigo al terruño, la condición de aislamiento; en suma era menester una transformación cultural. Donde de manera importante se encuentra la forma de relación con la tierra, sus formas de producción así como lo propiamente culinario, qué y cómo se comía, dimensiones en las que se ven implicados los quelites. Para llevar a cabo tal empresa se construyó un andamiaje institucional educativo con alcance nacional y ambiciones nunca vistas. La SEP en 1919, y el Plan de Misiones Federales de Educación en 1923,¹⁸⁷ figuran como ejemplares de esa fuerza pedagógica, difusora de la ideología nacional principios civilizatorios y racionales. El indigenismo como movimiento intelectual con gran influencia política y encabezado por la antropología (coligando disciplinas de todos los ámbitos sociales/humanísticos), sería el seno teórico de principal influencia para el plan nacional, programas y proyectos pedagógicos con miras a incidir en la población indígena y campesina.

El indigenismo político¹⁸⁸ mexicano sería pionero en América Latina en la forma en que se aborda el *problema indígena*, dimensión compartida por todas las jóvenes naciones independientes que la conformaban y que arrastraban situaciones análogas de desigualdad, debidas al proceso colonial. Pese a los siglos de dominación extranjera y debido a la propia dinámica colonial de la parte central y sur del continente –en la que la población local era cooptada como fuerza de trabajo, a diferencia de las colonias inglesas en el norte americano, que procedieron mediante el exterminio de la población local– el grueso de la población de los países emergentes seguía siendo (considerada) indígena. Acaso precisamente a causa del movimiento revolucionario (primero del tipo nacional en América), en México *lo indígena* aparecería por primera vez en la región como un problema que debía ser atendido activamente bajo una línea “integracionista”, ocupando un lugar importante en las agendas políticas nacionales. Ello se encabalaría sobre disciplinas como la antropología, la sociología y la psicología, para conocer la situación de tal población y los métodos más eficaces para su transformación. Por ejemplo, en qué condiciones se sembraba, se alimentaban y de qué lo hacían, y cómo todo ello se investía las relaciones sociales. Mientras que la arqueología y la historia pondrían un andamiaje para exaltar el pasado indígena, dando cabida a otro discurso, paralelo y no problemático, sino majestuoso, mítico. Éste relato del majestuoso pasado indígenas alimentaría el esfuerzo transformador al romantizar lo prehispánico, pues volvía deseable el traer a la luz aquellos

187 Cf. GAMBOA, Jonathan, “Misiones culturales entre 1922 y 1927”, *Nos queda la esperanza. El Valle del Mezquital*, CONACULTA-Regiones, México, 1991, 2-4 pp.

188 Se distingue del movimiento artístico con tintes indigenistas, llamado muralismo, que fue una contraparte de tal discurso exaltador de lo originario de América, precursor a la colonia. Dentro de sus mayores representantes están Digo Rivera y David Alfaro Siqueiros.

bríos ancestrales mientras aumentaba el repudio por las formas de vida de los pueblos y comunidades indígenas de aquel entonces.

El afán de integración del indígena era contrastante respecto algunas políticas radicales de gestión de las poblaciones originarias en Latinoamérica. Por ejemplo, la llamada *conquista del desierto* en Argentina hacia finales del siglo XIX (que fue un cruento despojo de territorio a comunidades de la Patagonia) o, ya bajo corrientes propiamente indigenistas, la movilización forzada de comunidades en los andes (bajo la premisa de que la altura afectaba al desarrollo normal de las personas).¹⁸⁹ La posibilidad de asimilación en México, se alentaba precisamente al no estar (en apariencia) peleada con esa ascendencia indígena, con el origen americano de la gente. El Escudo Nacional y el propio nombre de la Nación clamaban una concordancia, una coherencia con la inclusión de esa historia. Aquellos símbolos patrios hablan de esa *nación mítica*, que no existía sino como una idea en un Estado, ya existente y organizado jurídica y políticamente, que le precedió: en América “los estados se configuran antes que las naciones, las cuales existen primero como idea y después (razones económicas y étnicas de por medio) como desiguales y dolorosas formas de concertación social.”¹⁹⁰ La romantización del pasado precolombino en ciernes en los comienzos del siglo XX se encargarían de consolidar tal idea en la realidad política ya existente. La arqueología, por ejemplo, pondría en marcha un discurso de exaltación de la arquitectura, signo del desarrollo alcanzado por las civilizaciones antiguas de México, como muestra de esa fuerza mítica originaria, y que había caído en la degeneración al ser “vencidos”. Tal discurso fungió como un eje unificador del país, pues la historia, el pasado colonial era compartido por todas y todos, además de que “lo indígena” como identidad podría fungir como categoría homogenizante de un sector importante de la población.

Dentro del indigenismo se perfilan actores intelectuales que si bien tenían sus diferencias, compartían el afán de promover el desarrollo civilizatorio, el mejoramiento material y social de la población considerada indígena, lo cual impulsaban con su propia participación en la política mexicana. Destacan, en un primer momento Moisés Sáenz, Narciso Bassols, Vicente Lombardo Toledano, Manuel Gamio, y en una etapa tardía (hacia mediados de siglo) Alfonso Caso y Gonzálo Aguirre Beltrán.¹⁹¹ Gamio, antropólogo discípulo de Franz Boas, sería actor fundamental en la

189 Cf. WALTER DELRIO, *et al.*, “Discussing Indigenous Genocide in Argentina” en *Genocide Studies and Prevention*, University of South Florida, 2010; Báez-Jorge, “Antropología e indigenismo en Latinoamérica”, en *La palabra y el hombre*, México, 1993, p. 25-26.

190 BÁEZ-JORGE, *op. cit.*, p. 18.

191 Cf. TRUJILLO, *op. cit.*, 102-120 pp.

exaltación de “lo prehispánico”, pero más aún en vincular los esfuerzos intelectuales (concretamente, de la antropología) con la política, y por ende su perspectiva sería la imperante en ese ámbito. En *Forjando Patria*, su obra más difundida, tan citada y cuestionada aún hoy, publicada en 1916, aclara muy bien este punto:

la antropología en su verdadero, amplio concepto, debe ser el conocimiento básico para el desempeño del buen gobierno, ya que por medio de ella se conoce a la población que es la materia prima con que se gobierna. Por medio de la antropología se caracteriza la naturaleza abstracta y la física de los hombres y de los pueblos y se deducen los medios apropiados para facilitarles un desarrollo evolutivo normal.¹⁹²

Gamio importaría y difundiría la antropología social anglosajona (con su respectivo culturalismo norteamericano y funcionalismo inglés), transformando la antropología académica mexicana en aplicada (práctica). Su empresa intelectual se consolidó y adquirió vigor para 1917, al asumir la titularidad de la Dirección de Antropología, apéndice gubernamental pionero en todo el continente.¹⁹³ Tal escuela antropológica, aliada de programas e ideales políticos gubernamentales, imperaría hasta entrar en crisis cerca de la década de 1970. Como bien reconoce Sáenz (quien fungió como Secretario de Educación en los albores de la SEP) fue de suma importancia desde entonces “hacer estudios de antropología social para cerciorarse de las realidades del medio indígena [...] [que] debían traducirse en recomendaciones para que el gobierno lograra una pronta incorporación del indio a la entidad nacional”.¹⁹⁴ Tales diagnósticos científicos habrían de articular en el propio indigenismo un plan integral, que abarcaría desde la “restitución de tierras usurpadas a las comunidades, seguido de un intento de modernización agrícola mediante el otorgamiento de créditos [...] un ensanchamiento de las comunicaciones [...] [y todo lo necesario para] lograr que tenga las mismas condiciones de vida deseables para el resto del país.”¹⁹⁵ Este indigenismo encabezado por Gamio consideraba que el problema indígena estaba atravesada por dimensiones como la incomunicación (tanto lingüística, como técnica y de vías de acceso), la falta de desarrollo económico, la torpeza en la organización política, y buscaba colaborar en mejorar todas esas condiciones, mediante la educación, considerada como la acción más directa y adecuada para lograrlo.

192 GAMIO, Manuel, *Forjando Patria*, p. 26. Citado en Korsbaek & Samano Rentería, “Indigenismo en México. Antecedente y actualidad”, p. 22.

193 BÁEZ-JORGE, *op. cit.*, 19-20 pp.

194 SÁENZ, Moisés, *México Íntegro*, citado en Korsbaek, Leiv & Samano Rentería, Miguel Ángel, “Indigenismo en México, antecedentes y actualidad”, en *Ra Ximahi*, Vol. 3, Num. 1, enero-abril, México, 2007, p. 12.

195 KORBSAEK & SAMANO RENTERÍA, *op. cit.*, p. 23.

3.2.1 Misiones culturales: castellanización y la difusión del campesino mexicano

La SEP sería el perfecto lugar para articular el programa indigenista. Sin embargo, en un primer momento la titularidad de Vasconcelos pondría algunas trabas para ello, pues su postura, su *humanismo educativo*, tenía algunas incompatibilidades con las premisas indigenistas de Gamio. Vasconcelos se rehúsa en un primer momento a la creación de una comisión exclusivamente indígena, pues desde su perspectiva no importaba el reconocer su diferencia étnica, sino su condición de “ignorantes analfabetas”, la cual no era diferente de la de cualquier mestizo marginalizado.¹⁹⁶ Por peculiar que parezca, tales ideas son apéndice de un particular racismo, evidente en sus obras más conocidas como la *Raza cósmica*. Allí al hablar de *razas de bronce*, se compromete con ideas provenientes de la biología y antropología física de finales del siglo XIX, sobre la categorización y jerarquización de humanos, incluso en especies distintas, a partir de valores físicos y culturales (lo cual abordamos en el apartado 1.1). Esta aparente disonancia con un indigenismo abiertamente no racista, no evitó que al poco tiempo hubiera un consenso, creando para 1921 el Departamento de Educación y Cultura Indígena, dentro de la SEP. Ambas posturas, tanto la de Vasconcelos como la de Gamio, reconocerían que el primer obstáculo de esta *cruzada contra la ignorancia*, era la lengua y la educación el medio para combatirlo.

Cabe advertir que, pese a compartir gran parte del proyecto en la SEP con Vasconcelos (intelectual con una postura abiertamente apologeta de las razas como condicionantes fundamentales), el movimiento indigenista, no solo en México, sino en toda Latinoamérica se supo abiertamente antiracista. Como bien se dejaría claro en el 1er Congreso Interamericano de Indigenismo: de lo que se trataba era de lucha de clases.¹⁹⁷ El indigenismo comulgaba más bien con un marxismo medianamente heterodoxo, poniendo en juego estudios antropológicos culturales más que económicos, para pensar que el rezago se debía más bien a una opresión de clase que evitaba que participaran de la cultura y desarrollos modernos. Pese a esta declaración, es cuestionable aún que su posición no promueva racismos sutiles, pues “el ocaso del racismo biológico no significa el fin del racismo, el cual puede ser predicado a partir de otros factores deterministas”¹⁹⁸. Como el ambiente, la alimentación o la cultura.

Para 1921 comienza a gestarse la primer misión cultural a partir del Plan de misiones Federales de Educación, a trazarse estrategias educativas, así como identificar el lugar más

196 TRUJILLO CASTILLO, *op. cit.*, 70-71 pp.

197 KORSAEK & SAMANO RENTERÍA, *op. cit.*, 202 p.

198 KNIGHT, Alan, *Racismo, revolución e indigenismo*, trad. de María Teresa Rodríguez López, Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, México, 2004, p. 41

necesitado para la misión piloto.¹⁹⁹ El valle del Mezquital, región otomí ya desde entonces conocida por su extrema pobreza, sería la región donde se pondrían manos a la obra. La formación de maestras y maestros para tal labor, sería sistemática en las también recién creadas normales rurales en 1922. Las primeras estrategias se saben auténticos experimentos, tanto pedagógicos como antropológicos-prácticos, que buscaban que la comunidad entera fuera objeto de la acción educativa.²⁰⁰ La idea era que la comunidad misma colaborara en la gestión material (prestara o construyera el salón, alimentara y diera asilo al maestro) y participara del proceso pedagógico transformador: que toda la comunidad se modernizara, al girar su vida cotidiana alrededor de la labor en la escuela. Se distinguían tres niveles de contenidos pedagógicos, jerarquizados con base en su importancia:²⁰¹ Podemos identificar estos tres vértices como tres facetas de la *brecha agnotológica* (véase apartado 1.3) que pone en riesgo la transmisión de conocimientos y técnicas sobre los quelites.

En primer lugar estaba la castellanización y sus correspondientes competencias lecto-escritoras. Como ya mencionamos la primerísima traba que se diagnosticaba para el problema indígena era la comunicación, la lengua, el idioma. Se dice que “la incorporación del indio se expresaba a veces sintéticamente en esta fórmula: dar a todo México un idioma”.²⁰² Al mismo nivel de la enseñanza del castellano se colocaban los recursos para mejorar la producción agrícola, es decir, manuales técnicos de uso de fertilizantes, semillas comercializables y mejoradas, estrategias de ventas y comercio, entre otras cosas. Esto se hacía bajo la premisa de que su “rezago civilizatorio” se debía a cuestiones económicas, a la falta del aprovechamiento de sus recursos, al no venderlos y buscar maximizar excedentes productivos para el comercio. Los quelites aquí figurarían precisamente como huella de aquel “rezago”, pues en tanto recurso de temporal y colectado, poco podía proveer tanto de nutrientes como de ganancias, al estar su crecimiento casi a merced del azar. La imposición del español y de la forma escrita del lenguaje tendría consecuencias aparentemente menos directas con los quelites, pero serían también factores para la catalizar su desvaloración. Pues como mencionamos el capítulo anterior, no solo los quelites, sino todos aquellos insumos recolectados tienen un vínculo particular con los idiomas locales y la oralidad. Ya que, al no haber semillas o cría de tales especies, son los conocimientos para su identificación, recolección y transformación los encargados de reproducir la relación con tales objetos naturales útiles. Conocimientos y técnicas que en tales culturas tienden a resguardarse y promoverse en la oralidad.

199 Cf: GAMBOA, Jonathan, *op. cit.*, 2-4 pp.

200 CASO, Antonio, *Indigenismo, Instituto Nacional Indigenista*, México, 1958, p. 196

201 LLOYD HUGES, *Las misiones culturales mexicanas y sus programas*, UNESCO, México, 1951, p. 23.

202 KORSIAEK & SAMANO RENTERÍA, *op. cit.*, p. 207

De ahí que el atender contras las lenguas locales implicaría incidir en los conocimientos y técnicas alrededor de los quelites locales.

En segundo término educativo se encontraban aspectos de “nutrición y vida en comunidad”. Allí se pretendía orientar sobre dietas “racionales”, hábitos higiénicos, pero también en las formas de organización, económica y política interna a la comunidad. Difundiendo por ejemplo, la importancia del dinero y de dirigir la producción hacia el mercado nacional (en detrimento de trueques, tianguis y comercio local), o las formas democráticas de organización (en vez de las asambleas comunitarias), y por supuesto, el evitar que la vida de la comunidad gire en torno a rituales y fiestas de agradecimiento a la tierra. Pilcher en su texto *Qué vivan los tamales*,²⁰³ recoge claros ejemplos de ello: los maestros organizaban fiestas al estilo de las ciudades con platillos “más occidentalizados”, en las escuelas a los niños se les proporcionaban desayunos de pan y leche (en vez de pulque y tortillas), era usual que en los informes de las misiones se contabilizara la cantidad de recetas de pan que se les había enseñado a las mujeres del campo, y, entre otras cosas, se fomentaba siembra para consumo de soya y trigo, así como de carne y productos animales. Puede ser aquí más claro el cómo figuran los quelites implicados en todas las misiones culturales, en una clara difusión de “dietas occidentales” en detrimento de las tradicionales. Aunque vale señalar que la transformación occidental de la vida comunitaria pone en riesgo la dinámica de los quelites. Por ejemplo, la orientación de la economía hacia el mercado exterior tiende a privilegiar el cultivo tanto de insumos que figuren en el mercado nacional como de aquello que sea más rentable. No todos los quelites serían un referente de comercio nacional. Quelite cenizo, verdolagas, papalo y algunas pocas excepciones que se vendían sobre todo en las zonas urbanas del país, lo que privilegiaría el cultivo de tales especies. Pues por lo mismo de ser colectados estaban al merced del azar natural lo que los hacia poco rentables.

Hay que resaltar aquí –para vislumbrar la sincronía del tema *pedagógico* (del que ahora hablamos) con el *fisiológico* (del que ya hablaremos)– que las misiones culturales y campañas de alfabetización involucraban esferas gastronómicas de la cultura en alianza con el higienismo. Desde el principio Vasconcelos “destacó que la adquisición de hábitos higiénicos era indispensable para lograr una alfabetización exitosa. [...] los alfabetizadores debían comenzar sus clases enseñando reglas higiénicas con temas como: aseo personal, práctica del baño, respiración y alimentación.”²⁰⁴

203 Cf.: PILCHER, Jeremy *¡Vivan los tamales!*, *La comida y la construcción de la identidad mexicana*, CONACULTA-CIESAS, 1a ed. en español, México, 2001, 142-143 pp.

204 ARÉCHIGA CÓRDOBA, Ernesto, “Educación, propaganda o ‘Dictadura Sanitaria’, estrategias de higiene y salubridad pública en el México Postrevolucionario, 1917-1945”, en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, n. 33, enero-junio, México, 2007, p. 78.

Aréchiga recoge los esfuerzos civilizatorios higienistas que se llevaron a cabo desde el Estado, en una estrategia conjunta de educación y propaganda.²⁰⁵ Sumando fuerzas, el Departamento de Salubridad y la Secretaría de Educación, tendrían áreas especializadas en temas de higiene, que entreveraban funciones. Al grado de, por ejemplo, organizar en las escuelas conferencias dictadas por médicos o enfermeras auxiliares, dirigidas no solo a estudiantes y maestros sino que, en consonancia con ese enfoque que pretendía desbordar las aulas y abarcar la comunidad en su conjunto, se invitaba a familias enteras a recibir educación higiénica. Fue esto una práctica común sobre todo a lo largo de las décadas de 1920 y 1930, es decir, hasta antes de que los esfuerzos educativos cayeran en una suerte de desprestigio de efectividad, y que los intereses higienistas concentraran fuerzas en ámbito más suyos: el médico, el nutricional.

Por último, en tercer término del plan pedagógico, sabido como menos urgente pero no por ello menos importante, yacían los “conocimientos teóricos occidentales”. Compendios de datos científicos, políticos, históricos y sociales, que pretendían derrumbar los sistemas “supersticiosos” tradicionales así como las mitologías e historias locales, sustituyéndolas por saberes “racionales” y la historia “nacional oficial”. Tal dimensión, se contraponía a los quelites, por un lado, difundiendo la visión de que lo colectado proveía menos nutrientes que aquello domesticado y cultivado, legitimado por ciencias como la nutriología y bromatología; por otro lado, una esfera menos práctica que involucraba más bien los significados arcaicos encarnados en historias y narraciones locales orales, sustituida por la gran historia moderna nacional. En la que tenemos por ejemplo la leyenda del Xopantlakualli, como narración que expone el valor de los quelites para tales formas de vida y la significación para su propia identidad, que como ya vimos, puede vincularse con el merecimiento.

La aplicación integral de estos tres niveles educativos tendría como consecuencia el reemplazo de la cultura local-tradicional por la nacional-moderna, una integración cabal de los indígenas en todas sus dimensiones. La puesta en marcha de toda esta empresa, en estos tres niveles es el mayor signo de la *brecha agnotológica* que socava la dinámica propia de la transmisión de técnicas y conocimientos de los quelites. Ya el primer Subsecretario de Educación, Moisés Sáenz “admitía que la ‘escuela es enemiga de la cultura indígena.’”²⁰⁶ Sáenz sucedería el mando de la Secretaría al término del periodo de Vasconcelos y tuvo siempre muy claro la dirección que debía imprimirse en la educación de manera que estuviera en consonancia con los ideales del nuevo Estado pretendidamente revolucionario. La idea era pues, como se vislumbra en el énfasis que ya

205 Cf. *Ibid.*, 72-80 pp.

206 JOHN BRITTON, “Moisés Sáenz, Nacionalista mexicano”, p. 88. Citado en Trujillo, *op. cit.*, p. 86.

describimos en la triada pedagógica, transformar el sujeto indígena en un sujeto *campesino*: un propietario de tierra que produzca para el mercado nacional. El reparto de tierras se encargaría de buena parte de ello, pues los indígenas para empezar arrendaban sus tierras por necesidad o trabajaban de peones en haciendas. Lo ejidos como ya sugerimos eran más un mecanismo para dotar de tierras. Pero hacia falta que para empezar se supieran ciudadanos de un país, que tuvieran el deseo y la intención de contribuir al proyecto; homogeneizar las aspiraciones, los gustos, los alimentos, las formas de producción, la economía en favor de ese proyecto. La educación se encargaría de esa parte: “México es un país de peones [...]; hacer un campesino de un peón es el propósito de la escuela rural.”²⁰⁷ La constitución de las Escuelas Regionales Campesinas para 1933 serían un punto fundamental para ello, pero también un viraje en la intención (experimental) de enfocarse en la comunidad completa. Pero a grandes rasgos, el grueso de los enfoques y las jerarquías de las escuelas rurales seguirían constituidos por los tres estratos a los que nos referimos, hasta que, los cambios de regímenes y dirección en las políticas, hallarían estériles tales esfuerzos. Para 1942, las misiones culturales desaparecen casi por completo y las escuelas rurales se adhieren al Departamento de Pedagogía y se comienza a enseñar en éstas lo mismo que en las escuelas de las ciudades.²⁰⁸ Entre otras cosas, se arguye que esa educación tenía tintes socialistas y se evitaría así que el maestro rural se vuelva líder político.

3.2.2 Instituto Nacional Indigenista: aculturación y la concreción del campesinado

Durante cerca de dos décadas, desde la creación de la SEP y la puesta en marcha de las misiones culturales, hasta poco más del término del régimen cardenista, la labor pedagógica en las esfera rural se llevaría con ahínco. El mandato de Ávila Camacho significaría un vuelco en la política nacional, cuyo contraste crece al ser precedido por un periodo con tintes socialistas eclécticos, como el de Cárdenas. Para 1935 se habría creado el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, lugar al que se irían poco a poco delegando funciones de otros sectores, pero a la vez se iría restando atención, presupuesto y personal a la transformación integral del campo. La política a partir de 1940 vería en tales esfuerzos un causa ya perdida, o más bien, una labor ya casi terminada, pues se consideraba que parcialmente se había logrado modernizar a los indígenas en esas dos décadas.

Vale traer a colación dos trabajos medianamente contemporáneos a esta crisis de la educación rural e indígena que la retratan, así como el nuevo rumbo que iría tomando. Por un lado, el llamado

²⁰⁷ *Idem*.

²⁰⁸ CASO, *op. cit.*, p. 205.

Informe Huges,²⁰⁹ que es un recuento sobre las misiones culturales encomendado por la ONU; y por otro, la recopilación sobre *Indigenismo*²¹⁰ coordinada por Alfonso Caso, a propósito de los 10 años de labor del Instituto Nacional Indigenista, que él mismo habría colaborado en fundar y luego precipió.

Lloyd Huges, alrededor de 1948 es encomendado por la ONU para hacer una investigación en la que se recojan las experiencias mexicanas de promover las transformaciones civilizatorias, pues como ya mencionamos, la labor titánica emprendida dos décadas antes fue pionera en muchos aspectos. El informe es bastante sintético y es una de las primeras revisiones críticas de aquellos programas educativos, y ya hemos aludido a él, pues de ahí extrajimos los 3 niveles pedagógicos que explicamos. Huges hace un recuento del progresivo retiro de presupuesto y atención, que en su parte se debió a los pocos resultados reales que arrojaba la ambiciosa tarea de transformar comunidades enteras con un puñado de personas. Pese a las desilusiones, los esfuerzos no parecen haber sido hechos en balde: en un periodo que va del fin de la revolución a cerca de 1940, una recopilación censal da cuenta de que ya sólo un 15 por ciento de la población es considerada indígena, y tan sólo el 7.4% es monolingüe.²¹¹ A pesar de que la revisión de Huges reconoce las fallas y limitantes de las campañas educativas, asevera que “la masa indígena que fue mayoría en la colonia y el México recién independizado ya fue reducida”.²¹² Es complicado aseverar que tal reducción de hablantes en lenguas originarias o personas autoreconocidas como indígenas se debió a las campañas educativas, y no más bien a una cada vez más cruenta necesidad de aprender el español para sobrevivir, con el crecimiento de la urbanización y modernización. Lo que es un hecho es que fueron en definitiva un factor importante. De cualquier forma, estas conclusiones medianamente favorables no sólo impondrán el imperativo de cambiar la estrategia pero ya a menor extensión, pues de algún modo lo más difícil ya estaba hecho. También darán poco a poco pie a un cambio en el discurso estatal. Al ser la población indígena ya una minoría porcentual (como lo mostraban los censos), el objetivo del bienestar, las masas a las que comenzarían a dirigirse no era ya los indígenas revolucionarios, sino a los campesinos mestizos, alfabetizados, con una pretendida amor a la nación, a su tierra, pobre aún, pero que les nutre y se encuentra en constante camino hacia mejor, gracias a los subsidios estatales.

Caso por su parte, en la introducción del texto al que aludimos arriba, explica que para sustituir la decadente labor del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, se funda en 1948 el

209 HUGES, *Las misiones culturales mexicanas y sus programas*, UNESCO, México, 1951.

210 CASO, Alfonso, (comp). *Indigenismo*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1958.

211 Es cuestionable la manera en que se llevan a cabo estos censos. Véase Pla Brugat Dolores, “Más desindianización que mestizaje. Una relectura de los censos generales de población”, en *Dimensión antropológica*, Vol. 53, 2010.

212 HUGES, *op. cit.*, p. 21.

Instituto Nacional Indigenista.²¹³ Caso y Aguirre Beltrán serían las figuras intelectuales más influyentes de este nuevo indigenismo institucionalizado que se haría cargo de lo indígena, propiamente ya como una minoría. Bajo ideas de Caso –“Es indio todo individuo que se siente pertenecer a una comunidad indígena; que se concibe a sí mismo como indígena”²¹⁴. En la que lo indígena no es más que una *auto-identidad* cultural (ya no una condición de clase, como pudo llegar a reconocerse con cierto indigenismo anterior), no habría más que incidir en esa autopercepción, en hacer pues que se conciba como un “ciudadano mexicano”. Aguirre Beltrán quien tiene claro también que “el fin del indigenismo mexicano no es el indígena, es el mexicano”,²¹⁵ articularía los pasos prácticos para concluir al fin la asimilación indígena a partir de una *aculturación planificada*. Idea puesta en marcha desde los Centros Coordinadores Indígenas, en las que el principal núcleo es propiamente el “mestizaje, y así el antiguo proyecto de liberalismo retomado por Vasconcelos, alcanza su concreción antropológica.”²¹⁶ Tal estrategia, asumirá ya no la lengua como premisa fundamental, sino los modos de vida, y sobre todo de organización y formas de gobierno indígena. Por ejemplo, el sistema de cargos se presentará en varias ocasiones como el vicio fundamental en la problemática que constituye la tarea y la justificación del indigenismo latente.²¹⁷ La alfabetización habría tomado un vuelco, con el crecimiento de la población castellanizada (sea ya bien por la escuela, o por que se impusiera la necesidad de aprenderlo), aunque analfabetas muchos “indígenas” ya hablaban español, lo que hacía más fácil trasladar la educación urbana (como ya explicamos que se hizo en 1948), y tener así planes educativos homogéneos a nivel nacional. Para la población monolingüe, en 1944 comenzó una campaña de alfabetización enfocada en ellos, pero esta vez convencidos de que la vía más efectiva era hacerlo desde su lengua y posteriormente castellanizar. Tal hazaña se concentró en el Instituto de Alfabetización para indígenas monolingües, y vale señalar que es en ese marco en que comienza el estudio científico de las lenguas autóctonas de México.

Esta nueva perspectiva indigenista que coincide con la mitad del siglo pasado tiene pues la peculiaridad de asumir que la población indígena se encuentra ya minorizada. Si en un comienzo de las campañas el problema indígena era un problema de masas, en el que lo imperativo era incidir en la lengua y en la cultura, para este momento la masa, a partir de las (sesgadas) encuestas, parece ya

213 KORSBAEK & SAMANO, *op. cit.*, p. 203.

214 Cf. CASO, Alfonso, *Definición del indio y lo indio*, en "La comunidad indígena", México, SEP-Diana, 1980, 83-93 pp.

215 BELTRÁN, Aguirre, *Obras polémicas*, 1983, citado en Korsbaek & Samano, *op. cit.*, p. 206.

216 BÁEZ-BOJORQUEZ, *op. cit.*, p. 38.

217 Cf. KORSBAEK & SAMANO, *op. cit.*, 205-206 pp.

más bien campesina. “En este marco se da la transformación de la acción indigenista de un plano meramente educativo a una dimensión de inducción a la productividad, el consumo y el cambio tecnológico reflejándose en grandes obras hidráulicas que no acababan de beneficiar a los locales.”²¹⁸ Ya bien, sea una realidad o no, el hecho es que el enfoque de atención a los problemas de la población rural se alía cada vez más con el sector agroproductivo. La educación, castellanización y demás esfuerzos pasan a un segundo plano. Lo fundamental ahora es consolidar técnicamente e institucionalmente al nuevo campesino mexicano que está en ciernes. Para tal proceso continuarían prestando ayuda estudios antropológicos, que poco a poco irían teniendo un viraje hacia su sujeto-objeto de estudio, del indígena al campesino mexicano. El INI fungiría acaso como mero intermediario para los programas de asistencia promovidos por el gobierno para consolidar la modernización del campo. No sería sino hasta cerca de 1965, que Casanova, como parte de una corriente antropológica mucho más crítica (como Bonfil Batalla y Rodolfo Stevenhagen) impugnaría a la antropología mexicana nunca haber sido anticolonialista, ni en sus épocas más revolucionarias, y ser un mero instrumento de la estructura marginalizante del Estado Mexicano.

Antes de pasar a la siguiente sección vale recoger algunos apuntes fundamentales del *problema pedagógico*, el cual analizamos en dos partes. La primera recoge los esfuerzos de las campañas de educación y Misiones Culturales hacia la década de 1920, que buscan transmitir a la población rural indígena la forma de vida occidental, lo que implica tanto su lengua como las formas de producir la tierra y alimentarse. Hallamos ciertas *fisuras ágnológicas* que perjudican al quelite expresadas en las tres dimensiones en que busca incidir tal empresa pedagógica, a saber, 1) castellanización y alfabetización en paralelo con la mejora de la producción agrícola; 2) Nutrición y vida en comunidad; 3) Conocimientos e historia occidental. La segunda parte de nuestro análisis da cuenta de cómo hacia 1940, la población indígena parece verse reducida, en buena parte influida por las grandes empresas aculturizantes de la SEP. Ello gesta un nuevo sujeto social, objetivo de los discursos políticos oficiales: el campesino mexicano, quien viene a sustituir al indígena. El INI se haría cargo de las problemáticas de éste último, pero ya como una minoría, y no como lo fue al principio de las campañas educativas, como una población imperante en el territorio. El *campesino mexicano* se perfila así como el nuevo sujeto capaz de proveer la fuerza para el desarrollo nacional a lo largo de las décadas siguientes. Se asume que en él se concreta el idioma moderno, la técnica

218 BÁEZ-BOJORQUEZ, *op. cit.*, 23.

agrícola y los hábitos alimenticios que lo posibilitan como productor de los insumos alimenticios para la fuerza de trabajo de las urbes y las industrias, auténticos motores del desarrollo nacional.

3.3 El problema *fisiológico*: alimentación e higiene

Hemos hecho ya el recorrido de una vertiente de programas, políticas y discursos que pretenden incidir en la vida del campo, volverlo un apéndice de lo moderno, afectando de manera importante la dinámica alimentaria y de paso a los quelites: aquella dimensión más propiamente cultural, *semiótica*, arraigada a la lengua, los significados y las formas abstractas de las culturales, su organización, su lengua. Es momento ahora de enfocar el análisis en aquellos esfuerzos que se dirigen propiamente a la alimentación como un problema social, y que también coligan estrechamente la esfera política con la científica. Sería aquí donde participen de manera importante aquellas disciplinas científicas que se hallaban en ciernes y que abren tal *campo de acción* para la gestión biopolítica de la alimentación como un problema social: La nutrición, la bromatología, la endocrinología, la fisiología y la agricultura, como disciplinas científicas que hablan de la alimentación que tiene que ver propiamente con la dimensión corporal humana –con su *fisiología* –, con los hábitos y las formas biológicas del alimentarse. Es acaso el campo vinculado de manera más directa con nuestro caso, los quelites; o más bien dicho, con su despliegue en la revaloración contemporánea: como insumo alimenticio. Pues como hicimos notar en el capítulo anterior y como retomaremos hacia la parte final del capítulo, los quelites están involucrados en haceres y saberes que rebasan lo gastronómico. Sin embargo, será en la línea de análisis que sigue que hallemos claras huellas del camino que lleva a la revaloración actual.

Para el momento postrevolucionario, en la política social en materia de alimentación es posible distinguir dos vertientes:²¹⁹ aquella que involucra el proyecto económico del país, en lo concerniente a abasto de alimentos, control de precios, producción agrícola, así como el mejoramiento de salarios de la industria; por otro lado, está la vía que insertó este problema en los programas de salubridad del país. Serán tales distinciones las que vertebran el análisis siguiente, hablando en primer lugar del primer aspecto como un recorrido general de la modernización del sector agrícola; luego del segundo, que aparece como una línea continuada del régimen higienista de Díaz y que se afina hacia la alimentación a partir de la ciencia de la nutrición.

219 AGUILERA RÍOS, Sara, *Surgimiento y desarrollo de la investigación y docencia superior en el área de la nutrición en México*, p. 133.

Vale aclarar que existe una dimensión asociada al problema indígena, y que también interseca fisiología y alimentación, a saber, ciertas tendencias eugenésicas presentes en algunos proyectos. Mejorar la alimentación implicaba conocer los cuerpos en términos fisiológicos por lo que se hacían estudios. Son estos expuesto, por ejemplo, de manera notable por el Dr. Joel Vargas,²²⁰ pero cuyas dimensiones escapan a los límites establecidos para este trabajo y cuyos aristas apenas tocaremos superficialmente.

3.3.1 Modernización del agro: la alimentación como problema del desarrollo

Como ya tuvimos ocasión de mencionar, durante poco más de la primera década inmediata al relativo fin de la Revolución (que coincide con la promulgación de la Constitución de 1917), la dinámica de exportación y abastecimiento del mercado urbano se mantuvo casi intacta en relación a la del porfiriato. Esta continuidad atravesó la lucha armada, donde todo a pesar del conflicto siguió operando en relativa normalidad, e incluso, derivado de la demanda de alimentos y textiles de EUA durante la Primera Guerra Mundial, mostró un ligero crecimiento.²²¹ Sin embargo, en materia de apoyo social al campo y en consonancia con los esfuerzos educativos emprendidos a inicios de la década en cuestión, hubo esfuerzos que vale la pena señalar.

Ya hablamos de la gran empresa educativa emprendida por la SEP, encabezada por Vasconcelos, de alcance nacional y muy enfocada en la población rural, en tanto población indígena pobre, analfabeta, pero sobre todo no hablante del español. Mencionamos ya cómo tales proyectos pedagógicos pretendían *forjar* un sujeto desindianizado (campesino mestizo), capaz de introducirse a la vida productiva nacional, pues contarían con los requisitos mínimos: hablar español, leer y escribir. Pero también alimentarse como la “gente de razón”, con gustos racionales, con hábitos modernos, poco chile y quelites, más carne y leche. La difusión de tales modos e insumos alimenticios se harían de la mano de asistencias social. Un buen ejemplo es la iniciativa a nivel de la educación básica de desayunos escolares gratuitos, emprendida desde 1922.

Tal ímpetu educativo desbordaría a la SEP y sería tomado también por otros sectores como el agrícola. Surgen así las Centrales Agrícolas, que a “diferencia de otros modelos educativos dedicados al ámbito rural, estaban adscritas a la Secretaría de Agricultura y Fomento”²²², y su objetivo principal era formar maestros. Los docente allí formados serían capaces de “civilizar” a los campesinos en las

²²⁰ VARGAS DOMÍNGUEZ, Joel, *Metabolismo y nutrición en el México posrevolucionario: eugenesia y clasificación de la población mexicana entre 1927 y 1943*, Tesis de Doctorado en Filosofía de la Ciencia, UNAM, México, 2017.

²²¹ Cf. LUISELLI, *op. cit.*, p. 106.

Escuelas Rurales que se abrirían en todo el país. Al estar inscritos a una dependencia agrícola, la formación ahí tendía a objetivos más específicos, más centrados en la formación del sujeto idóneo productor del campo, es decir, un *farmer*, un campesino moderno. De tal forma que “a principios de los años treinta, [serían] convertidas en Escuelas Regionales Campesinas con objetivos más ambiciosos: realizar una transformación del campo, integrando actividades culturales, deportivas, educativas, económicas y de organización política”.²²³ Ambiciones que buscaban la incidencia en la comunidad en su conjunto, en el mismo tenor del que hablamos en el apartado anterior buscaban las Misiones Culturales. Esta tendencia iría poco a poco perdiendo fuerza, hasta que tales instituciones devendrían en las Normales Rurales.

Como ya mencionamos antes sería hasta luego del Maximato, con Lázaro Cárdenas como presidente (1934-1940), que la Ley Agraria se ejercería efectivamente, a partir de instituciones ya establecidas como la Secretaría de Agricultura y Fomento en 1924, así como al Banco Nacional de Crédito Agrícola en 1926. Justificado en la crisis capitalista de 1929, Cárdenas impulsaría un *socialismo ecléctico* con miras a volver verdaderamente al México rural el protagonista del desarrollo próspero, mediante el acceso a la tierra, al crédito, así como ayuda técnica y servicios sociales.²²⁴ Ello se conseguiría a partir de ambiciosas expropiaciones que “regresarían” a las manos de los campesinos la tierra que trabajaban, al grado de que el pequeño propietario se triplicó durante este sexenio. Aunque claro, hay que mencionar que tal protagonismo se exaltaba en tanto el campo fuese capaz de proveer a las ciudades de insumos para sus dietas mestizas modernas, es decir, era la base que proveía la fuerza y alimento a la fuerza de trabajo urbana industrial, pues es en la ciudad donde el desarrollo llega a su culmen. Por otro lado, hay que mencionar que este enfoque agrario también echaría mano de la ciencia. Por ejemplo, el caso del Instituto de Investigaciones Agrícolas, donde se llevaría a cabo investigación de genética aplicada la agricultura en beneficio de los pequeños productores, la cual sería liderada por Taboada durante el cardenismo.²²⁵ Vale apuntar que en el marco de tales esfuerzos surgen algunas de las primeras investigaciones que revaloran desde la ciencia los sistemas agroproductivos tradicionales. Aunque en el sexenio siguiente, el enfoque de

222 DE LA ROSA, *Escuelas centrales agrícolas, un caso de arquitectura neocolonial*, Escuelas centrales agrícolas, un caso de arquitectura neocolonial, Tesis de maestría en Arquitectura, UNAM, México, 2001, p. 19.

223 PADILLA, *op. cit.*, p. 91.

224 Cf. HEWITT DE ALCÁNTARA, CYNTHIA, *La modernización del campo mexicano*, trad. de Félix Blanco, Siglo XXI editores, 2da Edición, México, 1980, p. 19.

225 Cf. BARAHONA, ANA, "Introducción e institucionalización de la genética en México en la primera mitad del siglo XX", en Carlos López Beltrán y Ambrosio Velasco (Coords.), *Aproximaciones a la filosofía política de la ciencia*, UNAM, México, 2018, [e-book], pantalla 678.

investigación de este Instituto tendría un sesgo hacia el sector agrícola privado, signo de los cambios en las políticas, en las que se priorizaría apoyar la producción de los grandes capitales, lo que implicaría dificultades para la promoción de los saberes agrícolas locales.

A pesar de las pretensiones tanto educativas como cardenistas, una vez terminada la década de 1940 el nuevo protagonista del campo sería el Estado. La figura de propiedad preferida siguió siendo el ejido: tierra asignada a un miembro de la comunidad, inajenable y heredable. A pesar de esto, los ejidos no serían pensados sino como una estrategia transitiva, parcial hacia el minifundio, hacia la desarticulación comunitaria en pro del propietario-productor individual, el *farmer*.²²⁶ Ello se conseguiría precisamente a partir de la educación estatal agraria, que buscaba hacer de cada campesino un pequeño empresario agrario partícipe del mercado global y nacional. Es decir, una población campesina que aspire “más allá de la producción de subsistencia y del autoconsumo”, que deje de comer quelites y que acaso, use tal “rastrojo” para alimentar ganado de exportación. La organización como clase campesina moderna sería alentada desde lugares como la Confederación Nacional Campesina y la Confederación de Trabajadores de México, que son propuestas como organizaciones eficaces de presión social pero a la vez como medios de control político.²²⁷ Tales conglomerados sindicales serían los intermediarios entre los nuevos programas asistencialistas que, a la larga, terminarían siendo pilares del régimen corrupto del partido oficial, bajo el llamado *charrismo*.

Los programas sociales asistencialistas tienen su génesis también en este periodo. Hacia 1936 entra en acción la Secretaría de Asistencia Pública, la cual venía a suplantar a las Juntas de Beneficiencia Pública. Éstas operaban a base de caridad de iniciativa privada y buscaban atender a marginados sociales y enfermos.²²⁸ El discurso asistencialista buscaría reemplazar la noción caritativa sobre la que venía operando esta ayuda social. Con pretensiones más ambiciosas, dando seguimiento a las personas atendidas y vinculándose con otros organismos gubernamentales para generar un impacto en las causas mismas de los problemas. Aquí una serie de vínculos que son de nuestro interés son los entabladas con el sector salud, que involucraba los principales hospitales de la Ciudad de México para llevar a cabo seguimiento de la salud de las personas, lo que les brindaba a los médicos de tales hospitales datos y material para investigaciones. También destaca el plan de Comedores Populares Nacionales, que brindaba una alimentación económica con menús armados

226 Cf. LUISELLI, *op. cit.*, p. 110.

227 Cf. LUISELLI, *op. cit.*, p. 113

228 Cf. AGUILERA RÍOS, *op. cit.*, 38-39 pp.

para solventar las carencias nutricionales (ya abundaremos al respecto en el apartado siguiente). Desafortunadamente estos últimos proyectos se limitaron a operar en la capital del país. Lo único que desbordó la metropoli fueron los programas de ayuda monetaria y asesoramiento técnico, que pocas veces superaron el anterior paradigma caritativo, al estar desprovistos de capacitaciones y seguimientos.

El crecimiento llevado de la mano de infraestructura como carreteras, obras de riego y ayuda técnica, así como subsidio del Banco Nacional Ejidal, dió sus frutos: para 1941 los ejidos producían 51% de los productos agrícolas nacionales.²²⁹ Sin embargo, con la entrada de Ávila Camacho, la atención al campo daría un giro. El plan sexenal avilacamachista seguía en su generalidad concentrándose en el campo como el rubro principal del crecimiento nacional, pero ya no bajo el mismo enfoque: el crecimiento vendría de las exportaciones, de la mercantilización de la agroproducción, y no como proveedor de la fuerza alimenticia para la fuerza de trabajo nacional. El campo en sí mismo sería fuente de plusvalor y mercancías, el sector agrario se pretendía que fuese efectivamente una industria. El sector privado agrícola sería el único capaz de *alimentar* tal desarrollo económico a la par del crecimiento urbano industrial.²³⁰ La agricultura deja pues de enfocarse en lo local para poner su objetivo en el capitalizado mercado global. Esto será el común denominador de las subsecuentes administraciones nacionales, pese a que se beneficien de los años más esplendorosos de la agroproducción mexicana (solventada en parte por la inversión en desarrollo social cardenista), no abonarán ese mismo campo sino solo aprovecharán sus frutos. Pues este giro industrializador en las políticas agrícolas generará 2 fenómenos co-causados, que gradualmente tenderá a una incipiente crisis productiva agrícola en la década de 1970.²³¹ Por un lado una brutal migración y abandono del campo por parte de la población, y por otro, el crecimiento del sector industrial, manufacturero y de construcción. El cúlmen de estos fenómenos, la crisis radical de ellos colapsaría hacia la década de 1960. Todavía durante toda la década de 1940 hay un clima optimista en el desarrollo agrícola, pues como se constata *a posteriori*, el período de 1940-1965 tuvo una tasa de crecimiento de 5 y 6 % anual de lo agro, así como autosuficiencia en granos y algunos cultivos a nivel nacional.

El sexenio de Ávila Camacho continua con el programa de asistencia social pero enfocado en la seguridad social de los obreros. Acaso justificado esto en la reducción de la población indígena

229 HEWITT, *op. cit.*, p. 21.

230 *Ibid.* 24-25 pp.

231 LUISELLI, *op. cit.*, 130-131 pp.

(estadísticas a las que ya aludimos en la sección anterior del capítulo), aunado al crecimiento e inversión en industrias manufactureras, razones que hacían imperativo beneficiar a los obreros. En esos años el Partido Nacional Revolucionario, el partido oficial al poder cambió su estructura hacia el Partido de la Revolución Mexicana, coligando de manera importante comunidades agrarias y el sector obrero. Es este un punto importante en la inflexión de los discursos oficiales, en los que los indígenas ya casi han desaparecido del mapa y son los grandes sectores propiamente campesinos y de obreros los que son aludidos como la gran fuerza del desarrollo nacional.

Consecuencia importante de los esfuerzos asistencialistas son la creación de la Secretaría de salubridad y asistencia para 1943, así como el Instituto Mexicano Del Seguro Social. El primero buscaría afrontar, sobre todo, los altos índices de mortalidad, entre cuyas principales causas de muerte se encontraban enfermedades prevenibles y curables como la diarrea, enteritis seguido de influenza y neumonías. Tales índices habían disminuido con los esfuerzos que se hacían en paralelo a los educativos de promoción de la higiene, pero se mantenían aún altos.²³² El IMSS, como institución que buscaba la protección de los obreros, se alineaba con esas estrategias de salubridad, pero involucraba otras esferas como la económica, asegurando por ejemplo, las percepciones monetaria frente al desempleo.²³³ Tal protección se brindaba bajo la premisa de que “el bienestar social de la nación radicaba en las buenas condiciones físicas y económicas del individuo que se concibe como parte fundamental del desarrollo económico del país.”²³⁴ Bajo esa justificación, el presupuesto del IMSS era cubierto en partes iguales por el patrón, el Estado y el obrero, pues el bienestar de éste último beneficiaba a los otros.

Durante toda la década de 1940, debido al giro en las políticas inaugurado por Ávila Camacho, la inversión destinada con anterioridad al desarrollo social se destinó a infraestructura para exportación, así como la mecanización y promoción de nuevas técnicas. Ello permite, entre otras cosas, la creación de los grandes distritos de riego. Por otro lado, todo este sector de construcción, de infraestructura se iría volviendo en sí mismo una fuente de desarrollo, una industria en sí misma. La construcción de ferrocarriles, puentes, carreteras, presas y demás infraestructura genera ganancias por su misma construcción, aunque no sea tal cual funcional a cabalidad. Está el caso magistralmente narrado por Warman, de la presa Benito Juárez sobre el río Tehuantepec, que se construyó en supuesto beneficio de un conglomerado de comunidades en Oaxaca, para emplazar en medio de la

232 Cf. AGUILERA RÍOS, *op. cit.*, p. 73.

233 Cf. *Ibid.*, 95-99 pp.

234 Cf. *Ibid.*, p. 98.

sierra un distrito de riego.²³⁵ Como parte de la estrategia del tal distrito, las comunidades aledañas producirían cultivos muy rentables en el mercado que beneficiarían a las comunidades aledañas, sin embargo, debido a los fuertes vientos todo intento de ello sería un fracaso. Los pobladores locales volverían pronto a sus antiguos cultivos de *maíz chaparro*, poco productivo pero perfectamente adaptado a esas laderas ventosas, volverían a su condición pusilánime aunque su territorio haya sido drásticamente transformado: emplazada en su sierra una presa inútil, cuya construcción en sí habría significado ganancias (tanto para el Estado como para la constructora privada), a pesar de que el proyecto agroproductivo en que colaboraría, no haya funcionado.

Mencionamos ya la tendencia del Instituto de Investigaciones Agrícolas (IIA) hacia ocuparse de preocupaciones del sector privado, sesgo que aumentaría con este ahínco desarrollista del agro. Sobre todo al entrar en contubernio con la Fundación Rockefeller y la creación de la Oficina de Estudios Especiales para 1943, la cual se volvería un apéndice del IIA.²³⁶ Mediante esta oficina, México participaría de los programas, mecanismos y saberes promovidos por los Estados Unidos, con el “objetivo de crear variedades de alto rendimiento, promover el uso de agroquímicos y mecanizar las tareas agrícolas.”²³⁷ Esto es pues, el prelude de la llamada *Revolución Verde en México*. Este proceso incentivado por intereses económicos de las llamadas naciones desarrolladas (principalmente EUA) consistió en una serie de estrategias para la intensificación de la producción agrícola, promovido en países “subdesarrollados” bajo el discurso de ser una forma de acabar con el hambre y promover el desarrollo de las sociedades. Es decir, es un hilo directo del discurso nutricional racional al que nos hemos referido. El culmen de estas medidas es hallado en el llamado *Plan Puebla*, que se lleva a cabo de manera efectiva durante los finales de la década de 1950, y consiste en un modelo de gestión basado en *paquetes tecnológicos* (semillas híbridas y su respectivo fertilizante agroquímico), mediante instrumentos de crédito y financiación bajo un modelo de producción extensionista de monocultivos.²³⁸ A pesar de que en primera instancia, el incremento de la producción era notable, poco a poco irá saliendo a la luz no solo la ineficiencia de estas medidas, sino un daño terrible a las tierras cultivadas debido en buena parte a los pesticidas y fertilizantes utilizados. Las advertencias de que tales promesas mesiánicas no solo no eran efectivas sino que implicaban terribles perjuicios para el medio ambiente y la población, serían en buena medida

235 WARMAN, Arturo, *Campeños, Los hijos predilectos del régimen*, Cap. 1: “Una triste historia de riego”, 14-27 pp.

236 BARAHONA, *op. cit.*, pantalla 679.

237 ASTIER, *et al.*, *op. cit.*, p. 10.

238 Cf. PULIDO & CHAPELA, “Agroecología en México. Marco de políticas públicas”, en Eric Sabourin, *et al*, *Políticas públicas a favor de la agroecología en América Latina y El Caribe*, FAO, Brasil, 2017, p. 266.

orquestradas por las academias científicas, encabezadas por la agroecología. En tal controversia se originarían los primeros esfuerzos sistemáticos para la indagación de las dietas tradicionales y su potencial alternativa, a lo cual volveremos en el apartado 3.4.1.

Por otro lado, cabe señalar que para el paradigma de la RV, los arvenses, y con ellos nuestro quelites, son señalados como especies invasivas, malezas, plaga. En la disposición del territorio del monocultivo y la mercantilización de la producción, el pesticida que elimina todo aquello que no es lo que se siembra es fundamental, pues no forma parte del negocio, y lo que interesa es tener una cosecha homogénea de lo mismo: es más fácil, transportar, almacenar, vender un solo producto que una variedad. Mientras tanto, para el “indígena” que ya se ha vuelto campesino, que ya ha ido a la escuela y habla español, le es cada vez más difícil pronunciar el nombre de los quelites, identificarlos, comérselos. Así el valor de los quelites como alimento no sembrado no solo desaparece, sino que es transformado en una maleza, en una especie invasiva de los monocultivos industriales, que debe ser eliminada. Con él se pone en riesgo las formas de vida, la tierra nutrida por ellas e incluso una forma de fluir del tiempo asociado a él.

Paralelo a todo este movimiento cúlmen de la industrialización se dio una suerte de discriminación en perjuicio de los minifundios debido a las preferencias por los créditos. Ello generaba que los insumos primarios se estancarían en los sitios de producción, lo que a la vez encareció la vida urbana. Mientras que los neolatifundios se beneficiaban de la asesoría técnica, del acceso al riego, las presas, etc.²³⁹ Poco a poco la competencia desleal del campo irá causando un éxodo impresionante a las ciudades. Esta escasez de mano de obra incitaba de manera paralela a la mecanización, la industrialización. El paradigma de crecimiento de aumento de superficie bajo cultivo (contrapuesta a aumentar los rendimientos por unidad de usperficie/trabajo) no se limitó a planicies sino arrasó con selvas bajas y biomas húmedos, para cultivo de azúcar y frutas tropicales así como la producción de carne, inaugurando una voraz depredación de selvas en beneficio del sector agropecuario.²⁴⁰ El reparto de tierras se va aminorando también poco a poco. Hacia comienzos de 1950, se radicaliza el llamado *sesgo urbano* (el abaratar los insumos primarios de las ciudades) incitando la migración masiva a las ciudades. Ello trae consigo un cambio en las dietas: alimentos procesados, proteínas animales, azúcares refinadas.

Durante los 2 sexenios subsecuentes (Miguel Alemán Valdés, Adolfo Ruíz Cortínes) se da una expansión demográfica y urbanización impresionantes. Tal urbanización demandará carne y ésta

239 Cf. LUISELLI, *op. cit.*, p. 124.

240 *Ibid.*, p. 127.

oleoginosas y cultivos forrajeros, como el sorgo, los cuales se priorizan al maíz, el cultivo de consumo y alimentación básico. El reparto de tierras irá aminorando hasta entregar “derechos a salvo” promesas de que se dará tierra cuando haya: ya no hay qué más repartir.²⁴¹ Tal paz aparente habría de resquebrajarse hacia la década de 1970, cuando jornaleros sin tierra, braceros migrantes y ejidatarios organizados y hartos retoman reclamos de justicia y tierras. Movimiento que hará eco en los movimientos más “recientes”, acaecidos en el sureste mexicano a partir de 1994.

3.3.2 Alimentación como problema sanitario: higiene y nutrición rural

Nos concentraremos ahora, como última faceta de nuestro recorrido histórico, en la política alimentaria enfocada en temas de salubridad e higiene. Este recuento final está estrechamente vinculado con el desarrollo de la ciencia de la nutrición en México. Como tuvimos ocasión de mencionar en la introducción del apartado, para el momento en que inicia nuestro recuento, la nutrición con su novedoso paradigma calórico se encontraba en ciernes de volver la alimentación un problema de gestión estatal. Esta novedosa tendencia se presenta como una línea de acción que continua con la tendencia higienista del porfiriato.

La *dictadura sanitaria* cobraría nuevos bríos con la federalización de la problemática de salubridad, es decir, con la consideración constitucional de la higiene y la salud como una cuestión de competencia nacional. Con un plan nacional y un presupuesto mayor, la empresa sanitaria comienza por aliarse con el sector educativo que tanto ahínco puso en la década de 1920. Ello vino de la mano de una campaña de propaganda para corregir los hábitos higiénicos. Esta década impulsaría también las primeras campañas nacionales contra problemas de salud, como el alcoholismo y enfermedades venéreas, las cuales estaban sesgadas en cierto sentido, atribuyendo tales males al retraso de los hábitos indígenas.²⁴² Dentro de estas campañas se dio una de las primeras colaboraciones a nivel de proyecto de gestión política con la Fundación Rockefeller: en Veracruz, en una campaña contra la Fiebre Amarilla.

Hacia la siguiente década, sobre todo en el sexenio de Cárdenas, acorde al énfasis de preocupaciones sociales de tal régimen, se redoblan tales esfuerzos en materia de salud, consolidando, por ejemplo, la Oficina General de Higiene de la Alimentación (OGHA) en 1935. Allí se llevarían a cabo labores tanto de control sanitario de productos alimenticios, así como estudios de

241 Aunque durante el sexenio de Echeverría se hizo un reparto casi tan impresionante como el de Cárdenas.

242 Cf. ARÉCHIGA, *op. cit.*, p. 68.

alimentación del individuo. El plan sexenal Cardenista tenía una consideración importante a tal rubro, alentando por un lado, la infraestructura, la ingeniería sanitaria moderna (baños y pozos comunitarios, disposición adecuada de mercados, drenaje, etc.) y por otro, programas de apoyo a población vulnerable. También había una importante consideración de la acción médico social enfocada a la población rural. Entre 1939 y 1940 se impulsaron *Brigadas culturales de alimentación*, que consistieron en educación popular sobre alimentación, difusión de menús (organizados desde principios nutricionales), utilizar y preparar alimentos baratos pero saludables, así como divulgar la higiene en la alimentación.²⁴³ Fue así, en tal periodo, que la alimentación popular se incorporó a la agenda de los programas de salud pública, aumentando en administraciones subsecuentes los presupuestos a tal sector (en detrimento, por ejemplo de las políticas educativas). Dando origen, por ejemplo, a las primeras comisiones dietéticas y comedores populares, en el sexenio de Ávila Camacho. En tal lapso presidencial, el Departamento de Salubridad se reformó para tener grandes capacidades de investigación (dentro de las que destaca el Instituto de Enfermedades Tropicales) y de difusión, mediante la dirección de Educación Higiénica. También se crearía la Dirección general de alimentación y Control de Medicamentos, que había estado a cargo de la Comisión Nacional de Alimentos. Hubo incluso una Dirección General de Higiene Rural y Medicina Social, que coordinaba, por ejemplo, el servicio social de los médicos en los pueblos y comunidades.²⁴⁴

Como producto de este afán por la salud alimenticia, hallamos una tendencia dentro de la comunidad científica a alinearse con los intereses estatales, para buscar zanjar los problemas sociales de la nutrición. Hay que tomar en cuenta que en el ámbito global de la comunidad científica se hallaba en ciernes la *medicina social*, como movimiento surgido en respuesta a la Primera Guerra Mundial. La cual es concebida como una conjugación entre los conocimientos científicos médicos y la acción frente a problemas sociales. “La medicina social se convirtió en la corriente ideológica utilizada por la comunidad médica mexicana en esos años y se unió fácilmente al movimiento político del estado postrevolucionario.”²⁴⁵ Hubo dos vertientes, dos grupos de actores con sus respectivos intereses involucrados en esta promoción científica de la salud alimentaria: por un lado el gremio encabezado por José Quintín Olascoaga, enfocado en la nutrición en sí y con claros tintes de medicina social y con perspectiva epidemiológica (es decir, a nivel poblacional). Serían ellos quienes llevan a cabo las primeras encuestas de nutrición y están a cargo del primer Instituto de Nutriología.

243 Cf. RÍOS AGUILERA, *op. cit.*, 136-138 pp.

244 Cf. ARÉCHIGA, *op. cit.*, 74-75 pp.

245 Cf. AGUILERA RÍOS, Sara, *op. cit.*, 53-54 pp.

Por otro lado, el gremio médico dirigido por Salvador Zubirán, quienes abordan los problemas de la salud alimenticia desde un ámbito más clínico. Es decir, no tomando como causa problemas poblacionales, sino enfocando la investigación de los efectos de la mal nutrición en los individuos. Zubirán estaría más interesado en la medicina interna (como la endocrinología), así como en el desarrollo institucional y disciplinario de la medicina, buscando la construcción de escuelas de especialidades, cuyo trabajo conjunto cubriría lo nutricional.

Para 1936, Olascoaga estuvo al frente de la Comisión Nacional de Alimentación, creada dentro de la OGH, que fue creada un año antes. Ahí se coordinaba la investigación de la mal nutrición de las poblaciones pauperizadas, así como las campañas de difusión y propaganda. Sería en tal Comisión que por primera vez en México se hable del problema de la nutrición bajo esquemas estrictamente científicos. Es decir, una correcta alimentación, desde el punto de vista de la nutrición no era la abundante, sino la adecuada la que tuviera los nutrientes esenciales, y podía establecerse de acuerdo a lo disponible. Entre las personas cercanas al grupo de Olascoaga se encontraba el Dr. Francisco de Paula Miranda, quien presidiría la dirección del Instituto Nacional de Nutriología de México (INNM), fundado en 1943. Tal institución sería la primera en alcanzar una envergadura nacional en la que se concentrarían las investigaciones para hacer diagnósticos de los problemas de desnutrición, buscar sus causas y soluciones, siempre desde una perspectiva poblacional-epidemiológica.

Si bien, ciertamente ya desde la creación del Instituto Nacional de Nutriología de México, en 1944, había allí un giro crucial para las investigaciones que comienzan a derribar aquel discurso modernizador sobre la mala calidad del maíz, los frijoles, el chile y demás alimentos que tradicionalmente se han consumido en estas latitudes.²⁴⁶ Un buen ejemplo de ello es el análisis nutricional de “ciertos típicos alimentos mexicanos”, en una investigación realizada entre 1942-1944 René Cravioto, Ernest Lockhart y Francisco Paula de Miranda, del INNM en colaboración con el Instituto Tecnológico de Massachusetts, y subvencionada por la Fundación Kellogg.²⁴⁷ Entre las conclusiones se habla de la buena nutrición así como del análisis de la malva, que suele considerarse un quelite.

Las encuestas de nutrición fueron un recurso puntual al respecto y de los mejor ejecutados por el recién creado Instituto. Tales encuestas se inscriben en ciertos proyectos que fueron

²⁴⁶ Cf. PILCHER, *op. cit.*, 142-142 pp.

²⁴⁷ CRAVIOTO, *et al.*, “Contenido nutritivo de ciertos ‘típicos alimentos mexicanos’”, en *Journal of Nutrition*, Vol. 29, 1945, p. 317.

auspiciados por capitales privado extranjeros como la fundación Kellog y la Rockefeller, y se implementaron principalmente entre la población del Valle del mezquital, en Hidalgo (lugar de extrema pobreza al que ya hemos aludido antes). El propio Olascoga concluirá a partir de tales encuestas que las deficiencias nutricionales que se encuentran se deben a la carencia de carnes y leche, es decir proteínas y ciertas vitaminas debido por la falta de frutas y verduras frescas.²⁴⁸

Por su parte José Sarukhán, como representante de una vertiente distinta del gremio médico, condensan sus labores estatales al quedar a cargo del *Plan Nacional de Hospitales* en el sexenio de Ávila Camacho. Ignacio Chávez, Salvador Zubirán y Gustavo Baz, serían algunos de los promotores de esta corriente médica que aspiraba a consolidar la investigación y la formación médica en instituciones sólidas. El *Plan* sería la oportunidad perfecta para llevar a cabo tal labor. Involucraba Hospitales como el General, el Juárez y el Homeopático, en los cuales se abrieron nuevos pabellones los cuales serían centros de formación en las distintas especializaciones, que hasta entonces, no se hallaban propiamente en México, como la cardiología y la endocrinología. La actividad médica, a partir de tales centros de especialidad, dejó también de ser meramente clínica y comenzó a involucrar investigación y estudios de laboratorio. Los cambios e interés propios del gremio médico hicieron del Hospital General un centro de enseñanza, hasta que pronto quedo establecida ahí mismo la carrera de médico de hospital. Dentro de aquel Plan de hospitales emerge también el Hospital de Enfermedades de la Nutrición para 1946, bajo la dirección del mismo Zubirán. El cuál a diferencia del trabajo que llevaba a cabo el Instituto de Nutriología, no atendería tanto a la dimensión epidemiológica como al tratamiento de los efectos individuales, a partir de las especialidades médicas abocadas a tales problemas como la endocrinología o la gastroenterología. Allí también, al igual que en los pabellones se implementarían modelos de formación en esas mismas especialidades así como la investigación en laboratorios. Huelga decir que también se llevaron a cabo encuestas de nutrición alrededor de 5 años, de 1957 a 1962.

Vale señalar algunos apéndices de tal *Plan* que sí tendían propiamente a la medicina social. La implementación del servicio social gratuito de los médicos en formación fue una estrategia emanada de la formación médica en tales ambientes. Se coordinaba con la Dirección de Medicinal rural para enviar médicos a las zonas más apartadas. Otro buen ejemplo, aunque se limitó meramente a la metrópoli capitalina, es la coordinación de hospitales con los *Comedores Nacionales*, en los cuales no solo se daba una alimentación estructurada para zanjar las deficiencias de la población,

248 Cf. AGUILERA RÍOS, *op. cit.*, p. 145

sino que se daba un seguimiento por familia para estudiar la evolución de su salud.²⁴⁹ Si bien los comedores no eran gratuitos, pero se hacía también una suerte de estudio socioeconómico para adecuar el costo a las posibilidades. A la vez fungía como un centro de experimentación y para recabar datos para el gremio médico.

Por su parte el Instituto de Nutriología hallaba dificultades para su labor más complicada fuera de las instituciones y laboratorios. Las encuestas generaron pocas medidas prácticas y la muerte de Paula de Miranda sentó el golpe final a la difícil racha del Instituto. Tuvo que cerrar pero pronto fue reactivado y asimilado por el gremio de Zubirán, bajo un nuevo Instituto Nacional de Nutrición, el cual abandonaba casi por completo el enfoque social médico de la administración anterior (llegó incluso a no considerarse ni siquiera la labor llevada a cabo, lo que habla de las posibles diferencias incluso personales que hubo entre ambos grupos). Como bien señala Aguilera Ríos en la conclusión de su trabajo que ha sido parte fundamental de esta sección,²⁵⁰ en retrospectiva el gremio médico justificado en los problemas sociales de la nutrición colabora y se beneficia de ello, pero prepondera una tendencia a privilegiar los propios intereses de cierta perspectiva de medicina internista, abandonando a la larga la causa social. Tal ala de la medicina mexicana se beneficia de esto, logra articular laboratorios y especializaciones, e institucionalizar su formación.

Para cerrar el apartado de la línea fisiológica recogeremos los puntos más importantes para concretar algunas conclusiones. La primera parte de tal apartado explicó las formas en que se pretendió modernizar propiamente las producciones agrícolas, no solo sus técnicas, sino orientar el comercio hacia el mercado global. Parte fundamental de tales esfuerzos fue el reparto de tierras mediante las figuras ejidales y comunales. Sin embargo, la tendencia de inicios de la década de 1940 que tiende a privilegiar los grandes capitales privados así como la incipiente industrialización, genera problemas en los pequeños propietarios que buscan zanjar con la migración a las urbes. El último apartado muestra cómo el posicionamiento social de las políticas estatales benefició no solo a algunas poblaciones, sino que, a partir de ciertas estrategias, ciertas comunidades científicas lograron consolidarse de manera importante. Algo que ocurre también con la antropología indigenista y la arqueología. Además de cómo tales comunidades científicas pretendían hacer frente al problema de la nutrición como un problema sanitario y poblacional, en el que la malnutrición se debe a lo malos hábitos alimenticios, los bajos nutrientes de sus alimento básicos, la poca proteína que comían y los muchos quelites que comían, se creía “solo para engañar el hambre”.

249 Cf. AGUILERA RÍOS, *op. cit.*, p. 54.

250 Cf. AGUILERA RÍOS, *op. cit.*

3.4 Incidencias: Revaloraciones y afectaciones en los quelites (y los pueblos nahuas)

Abordaremos como sección final ciertas afectaciones e incidencias a nuestro tema de estas particulares políticas y movilizaciones dirigidas ámbito rural. Primero trazaremos una breve ruta científica transversal a las líneas que ya hemos dibujado, esta vez siguiendo la pista de las primeras valoraciones positivas de los sistemas agrícolas tradicionales, donde figurarían los quelites. Luego a manera conclusiva del capítulo, recabamos la forma particular en que fueron afectadas regiones nahuas, y con ellas, los quelites.

3.4.1 La(s) agroecología(s) y los sistemas agroproductivos tradicionales

Sería hasta la década de 1970 que los quelites sean valorados científicamente más allá de su dimensión alimenticia, es decir, en tanto arvenses, como especies permitidas que participan en otra esfera gastronómica: la producción y el trabajo de la tierra. Ello se da en un contexto que precisa la búsqueda de otros paradigmas agroproductivos una vez que han aflorado las consecuencias no deseadas de los esquemas industriales de producción, englobados bajo la Revolución Verde (RV). La agroecología es la disciplina protagonista en esta situación, tanto en la crítica a la RV como en las primeras valoraciones de quelites y sus conocimientos asociados. Su desarrollo tiene relación estrecha con las movilizaciones y esfuerzos que ya hemos estudiado, a propósito la modernización del campo mexicano.

Rosado-May²⁵¹ sugiere que durante el siglo pasado en México coinciden espacio-temporalmente ciertos factores que abonan de manera importante a la consolidación disciplinaria de la agroecología, no solo a nivel local si no de manera importante en el global. Tales factores podemos resumirlos en: a) el estudio académico de sistema agrícolas tradicionales (dirigida principalmente por Hernández Xolocotzi); b) los movimientos de resistencia a la llamada *Revolución Verde*; c) un componente intercultural, que integra la ciencia y los conocimientos tradicionales. Lo que busca sugerir este apartado es que a menos los puntos (a) y (c) son influidos de manera importante por la modernización del campo. Por su parte, la intuición de Rosado May viene, en primer lugar, del hecho de que el uso del término “agroecológico” (si bien no agroecología) puede rastrearse por primera vez (en la literatura disponible) a las memorias del *Primer congreso agroecológico*, organizado por

251 Cf. ROSADO-MAY, “The intercultural origin of agroecology”, en Ernesto Méndez (Ed.), *Agroecology, A Transdisciplinary, Participatory and Action-oriented Approach*, CRC press, USA, 2016, 125-128 pp.

Rosado Reyes y Matías Villada en 1926, en Meoqui, Chihuahua. Pasarían, sin embargo, solo 2 años para hallar en Bensin²⁵² un uso más acorde con el uso actual, es decir, “entendida como la aplicación de métodos y conceptos de la ecología en el estudio de la agricultura y en particular —para este agrónomo— de los cultivos comerciales.”²⁵³ El uso del término por parte de Bensin es precisamente para hablar de “investigaciones llevadas a cabo en México sobre las necesidades ecológicas para el manejo de las variedades locales de maíz.”²⁵⁴ es decir, otro punto a favor para la tesis de Rosado-May. Parte de los factores de los que habla nuestro autor se coligan de manera determinante, más bien, en un momento tardío a estos pequeños episodios, entre las décadas de 1960-1990 que es cuando la ciencia hegemónica redescubre la “agroecología” y comienza a consolidarse como campo interdisciplinar de conocimiento. Lo importante aquí es que precisamente entre estos episodios se encuentran las grandes campañas de modernización del campo, que zanján ese aparente hueco en el desarrollo de la disciplina.

Con lo que ya hemos expuesto en apartados anteriores, puede verse que entre las décadas de 1920 y finales de 1940, hubo una oleada de profesionales, científicos, políticos y muchos más actores, no solo estudiando el campo mexicano (y con él su gente, sus conocimientos agrícolas), sino yendo hasta allá, haciendo movilizaciones a los sitios más remotos. No parece gratuito, pues, que surjan, a la luz de estas movilizaciones y *flujos epistémicos*, las primeras valoraciones de la agricultura tradicional. Sin embargo, todas aquellas experiencias de retroalimentación, contra punto de aquellas campañas de aculturación, habrían de ser opacadas por los discursos oficiales de la alimentación racional y posteriormente por las promesas modernizadoras de la Revolución Verde. Los cuales serían legitimados, tanto por discursos científicos como por influencias políticas, como el giro hacia la investigación de producción privada, o la notable influencia de EUA y sus fundaciones (como la Kellogg o Rockefeller).

Por otro lado, habría que mencionar estudios que, aunque no tendrían una recepción sobresaliente en su momento, se hicieron en el marco de tales empresas enfocadas al campo, orquestadas, por ejemplo, desde el Instituto de Investigaciones Agrícolas. Los trabajos de Maximino Martínez tales como el *Catálogo alfabético de nombres vulgares y científicos de plantas que existen en México* (1923), *Las plantas más útiles que existen en la República Mexicana* (1928) y *Las Plantas*

252 BENSIN, B. M., *Agroecological Characteristics Descriptions and Classification of the Local Corn Varieties*, Chorotypes. Book (Publisher unknown), 1928.

253 JARDÓN BARBOLLA, Lev Orlando, “La agroecología como conocimiento necesario para transformar la mutua determinación sociedad–naturaleza”, en *Interdisciplina*, VI, 14, UNAM, México, 2018. p. 9.

254 ROSADO-MAY, *op. Cit.*, p. 124, (la traducción es mía).

Medicinales de México (1933); de Augusto Pérez Toro tales como *La Milpa* (Pérez 1942) –reeditado en 1946 con algunos elementos adicionales bajo el título *La agricultura milpera de los Mayas de Yucatán– y El indio en la agricultura* (Pérez 1949).²⁵⁵ Cabe resaltar, aunque en un sentido que más bien hace contrapunto con la intervención del *problema pedagógico*, a Juana Belen Gutiérrez de Mendoza.²⁵⁶ Misionera cultural y anarquista mexicana, que en su bello libro *Por la tierra y por la raza* publicado en 1924,²⁵⁷ confiesa lo terrible de labor de aculturación que llevaban a cabo las campañas educativas, en la que se ayudaba a extinguir historias, conocimientos y lenguas. Pero también, y a contracorriente de su posición institucional, recoge tales historia y relatos de la comunidad Caxcan, además de colaborar en la reorganización del Consejo de Caxcanes.

Como ya mencionamos antes, el Instituto Nacional de Nutriología (INN) se vuelve un punto crucial para las investigaciones que terminan por derribar aquel discurso sobre la mala calidad de los alimentos típicamente consumidos en México. Sin embargo, en el ámbito de la agroproducción el INN sería punto crucial para la implementación de los programas y proyectos englobados bajo la RV. Y es precisamente contra este paradigma agroindustrial, que “un conjunto de movimientos sociales y académicos se comenzaron a denominar a sí mismos agroecológicos a partir de comenzar a constatar las nefastas consecuencias ambientales del uso generalizado de plaguicidas, herbicidas y fertilizantes químicos.”²⁵⁸ Es en tales movimientos, que la valoración de los sistemas tradicionales de producción de la tierra encuentran su legitimación científica.

Una figura crucial aquí es Efraím Hernández Xolocotzi, tlaxcalteca de origen náhuatl, quien tendría la posibilidad de estudiar agricultura en Cromwell y Harvard, gracias a su madre, quien migró a Estados Unidos y lo llevó siendo un niño. Al volver a México, se despierta su interés por la agricultura tradicional y siendo maestro de la Escuela Nacional de Agricultura (la actual Chapingo), forjaría una escuela en la que se entrelazarían las interacciones ecológicas y su vínculo con las formas humanas de manejo e intervención de recursos naturales. Siendo esta asociación un factor fundamental para la agroecología, tanto como movimiento apologeta de los saberes tradicionales, así como su constitución como campo de saber. Habría de ser en la *Comisión de Estudios sobre la ecología de las Dioscoreas*, junto a Gómez Pompa y Faustino Miranda, y con José Sarukhán y

255 Cf. ASTIER *et al.*, “Historia de la agroecología en México”, en Altieri, M.A., (Editor) *Historia de la Agroecología en América Latina y España*, Sociedad Científica Latinoamericana de Agroecología. EUA, 2017. p. 11.

256 Agradezco al seminario del Dr. Vilchis, y a todas las increíbles personas que participaron en él, por el esfuerzo de indagar esa otra historia de México, en la que aflora Juana Belén magistral personaje de esa otra forma de trabajar, enseñar e investigar en lo rural.

257 GUTIERREZ DE MENDOZA, Juana Belén, *Por mi tierra y por mi raza*, Ed. Laura Mendoza Gutiérrez, México, 1967.

258 Cf.: JARDÓN, *op. cit.*, p. 11.

Miguel Ángel Martínez como tesistas y ayudantes (quienes posteriormente tendrían una participación académica y política importante en el país), donde se gestaría el paradigma que muestra la necesidad de trabajar la ecología a la par de los saberes locales.²⁵⁹

El Colegio Superior de Agricultura Tropical (CSAT) será quien tome el protagonismo en nuestra historia. Fundado en la década de 1960, en el estado de Tabasco, tal institución habría de ser fundada con pretensiones de ser un aliado de las dinámicas propuestas por el modelo agro industrial, es decir, un sitio de exploración del área para la intervención de la producción agrícola.²⁶⁰ Sin embargo, bajo la Dirección de Gliessman, un ecólogo norteamericano reclutado para llevar aquella labor, inspirado por el trabajo de Hernández X. en la década de 1970 gestionaría los primeros cursos de agroecología en toda América Latina.²⁶¹ Es decir, haría en buena medida lo opuesto para lo que se le había encomendado: fomentar el paradigma agroindustrial. La posibilidad de brindar esos cursos en ese espacio se habría gestado precisamente porque el mismo Gliessman, habría organizado entre 1979 y 1981, los “International Courses on Tropical Ecology with an Agroecological Approach”, en donde convergen figuras intelectuales internacionales como Janzen, Cox & Atkins, Papadakis. Quiénes trabajarían con términos recién gestados (a partir de una influencia importante del redescubrimiento de los trabajos de Bensing) como *agroecosistema*, *ecología de cultivos* y *agricultura ecológica*, y que serían conceptos articulados desde distintas disciplinas tan variadas como la etnobiología, la ecología, y la agronomía, y que serían claves en la consolidación de la agroecología. Paradójicamente, vemos que todos los esfuerzos que Gliessman llevaba a cabo en CSAT iban a contrapelo de lo que se esperaba que ocurriera en aquel Centro, pues sus vínculos sociales con la población local y la experiencia de primera mano de las prácticas agrícolas tradicionales, así como su cercanía con trabajos como el de Hernández X., lo habían vuelto un “aliado” de *lo agroecológico* en tanto movimiento. Inspirado por las investigaciones de Hernández X., más que investigar bajo una línea disciplinaria, los esfuerzos se concentraban en complejizar el esquema simple de la visión agroindustrial, es en ese ambiente donde se gesta la agroecología. Ésta, “no emergió, en principio, como una ciencia sino, más bien, como una perspectiva crítica y propositiva frente a las dinámicas ambientales y culturales de la agricultura”²⁶². El campo en que se articularía dicha crítica pretendería

259 Cf. ASTIER *et al.*, *op. cit.*, p. 12.

260 Cf. ROSADO MAY, *op. cit.*, p. 127.

261 Cf. ALTIERI, “Breve reseña sobre los orígenes y evolución de la Agroecología en América Latina”, en Altieri, M.A., (Editor) *Historia de la Agroecología en América Latina y España*, Sociedad Científica Latinoamericana de Agroecología. EUA, 2017. p. 7.

262 LUGO & RODRÍGUEZ, “El agroecosistema: ¿objeto de estudio de la agroecología o de la agronomía ecologizada? Anotaciones para una tensión epistémica”, en *Interdisciplina*, VI, 14, UNAM, México, 2018. p. 91.

surgir de muchas disciplinas para mostrar las dimensiones que el paradigma reduccionista de la agroindustria dejaba de lado. La consolidación de la agroecología como campo científico en México vendría de la mano de la publicación de Gliessman de 1981 de *The Ecological Basis for the Application of Traditional Agricultural Technology in the Management of Tropical Agroecosystems*. El punto de toque consiste justo en determinar el campo de estudio: el agroecosistema.²⁶³ Los sucesores de dicha escuela o movimiento, como es la figura de Sarukhan, consolidarían más bien esa otra agroecología la institucional y científica, perdiendo parte de la “radicalidad”, decantándose por perspectivas más bien de sustentabilidad y ecológicas.

Los primeros artículos que toman en cuenta la dimensión de arvenses, de sus beneficios agroecológicos de los quelites se hallan inscritos en tal contexto en la década de 1970. La agroecología al dar voz a los CT pretende alentar esas otras forma de producción que entienden, desde su mundo y sus conceptos, el flujo metabólico humano-naturaleza y pueden colaborar en la conservación de su equilibrio que tan garrafalmente atrofia la técnica de la RV. Pues una de las tesis más importantes de la agoecología, ronda a propósito de la “ruptura del flujo de materia orgánica de regreso al suelo, flujo que sucedió durante unos 9,500 años de historia de la agricultura y cuya ruptura fue originada por la demanda de las ciudades capitalistas de más y más materia orgánica.”²⁶⁴ Ahí se inscribe pues, los albores de esa otra valoración científica de los quelites, que exalta características que van más allá de sus propiedades alimenticias y nutricionales, aquellas que involucran su relación con la tierra y las otras plantas entre las que crece.

3.4.2 Conclusiones: *Quelites y la incidencia de la modernización*

Evaluar los alcances reales de las políticas y programas que hemos traído a cuenta es en verdad complicado. Ciertamente es un hecho que en el período estudiado se dan cambios radicales en el espacio rural en muy buena parte alentados por aquellos esfuerzos. Sin embargo existe toda una cara del proceso, una dimensión implícita, “no deseada”, a estas transformaciones pero que atañe de manera fundamental al campo. Hablamos de la tendencia al despojo, la migración y de una pauperización continuada que se da a pesar de los esfuerzos agrarios postrevolucionarios. O más bien, como su apéndice, pues como vimos, aproximadamente a partir de la década de 1940, se da un auge en la urbanización y en el campo se tiende a alentar la producción de grandes capitales privados, en detrimento de los pequeños campesinos, quienes a pesar de tener un terruño que trabajar no pueden competir, por ejemplo, con los grandes distritos de riego. De manera paralela el

263 Cf. ASTIER *et al.*, *op. cit.*, p. 13.

264 JARDÓN, *op. cit.*, p. 10

crecimiento urbano industrial alienta la migración a las ciudades, como esperanza de mejora del bienestar. Ello trae de la mano un cambio en las formas de alimentación, hacia alimentos procesados, aunado al hecho de que, para nuestro caso, en las ciudades no hay campo, milpa, para colectar quelites. El análisis de las migraciones y el progresivo abandono del campo hubiera requerido de muchas páginas más que desbordan esta tesis. Lo que si hay que dejar claro es que no fue únicamente una consecuencia activa de las políticas y programas dirigidas al ámbito rural lo que generó las grandes transformaciones. Hubo factores que fuera de ellas que participaron en el proceso.

Por otro lado, están todas aquellas estadísticas, “datos duros”, a los que también hemos aludido, perfilan incidencias de los esfuerzos que hemos tocado. Está aquel reparto de tierras llevado a cabo, en el que una muy buena proporción campesina ya se había hecho de un terreno propio de siembre a partir de los ejidos, para 1950. Aunque como ya mencionamos, ello no bastaría para cambiar radicalmente la situación de hambre y pobreza en el campo por mucho tiempo (debido a las estructuras mercantilistas en las que jugaban siempre en desventaja). Lo que es cierto es que ello alentó, auspiciado por los proyectos modernizadores, cambios en la forma de producción, más técnicas, cultivos que sustitúan conocimientos y técnicas locales, sacando del mapa a los quelites. Las campañas de higiene y nutrición, todo ese gran esfuerzo orquestado desde el gremio médico y los hospitales, como vimos estuvieron realmente limitadas a grandes centros urbanos haciendo poco en los lugares más apartados en lo referente a la alimentación. Las campañas de servicio social y brigadas de promoción de la higiene fueron de lo poco que alcanzó a desbordar las grandes ciudades.

Por su parte los esfuerzos pedagógicos, figuran como de los espacios más trascendentes del periodo estudiado. Como hicimos ver, los propio Caso y Aguirre Beltrán reconocen en su momento que, las ya al menos 3 décadas que tiene el trabajo de educación rural, han mermado de manera importante las lenguas indígenas: la castellanización y aculturación ha sido un éxito. Sin embargo, la revisión crítica de tales estadísticas, los censos nacionales, sugieren lo sesgado que llegaban a estar tales datos.²⁶⁵ Aunado ello a que ciertamente, como ya sugerimos no podría atribuirse tales “logros” únicamente a las escuelas rurales y misiones culturales, sino que hay que tomar en cuenta esos otros fenómenos (sobre todo la migración a las urbes) que alientan las transformaciones identitarias culturales y el idioma. Pues como ya se ha repetido incansablemente, lo que es un hecho es que para 1862, 65 % de la población de México hablaba alguna lengua originaria, hoy, luego de todos estos

265 Cf. BRUGAT, *op. cit.*

procesos de aculturación y otros factores (migración, pobreza, despojo de tierra, etc.), los hablantes de estas lenguas han sido reducidos a 6.5%.²⁶⁶

Pese a ello, cabe aún preguntar hasta qué punto el indigenismo, la educación rural, las misiones culturales y el indigenismo con su aculturación planificada promueve activamente el ignorar los conocimientos y técnicas locales. Yace ahí, una *grieta agnotológica* que pretende resquebrajar la transmisión de tales conocimientos, lenguas, técnicas y dinámicas socio-políticas en las que se ven implicados los quelites. Siendo éstos un plano en que se refleja la brutal transformación en los compromisos identitarios de las culturas locales. Como hemos visto en el caso *masewal*, la alimentación funge como pilar fundamental del entramado de significaciones de su identidad. Alentar el cambio de su forma de alimentación y de relación con la tierra es pues atentar con su singularidad. De ahí que se una vertiente terriblemente efectiva para buscar la transformación del los llamados “indígenas” en campesinos modernos.

Por otro lado, lo que evidencia el último recorrido, de la revaloración, es una suerte de reapropiación por parte distintas ciencias de esas otras dimensiones de los quelites. Que si bien (aún) no podríamos llamar *extractivismo epistémico*, en tanto hace patente la relación con los contextos locales, si yace ahí en buena medida el germen para su posible descontextualización y extracción desmedida. Tendencia hoy en auge a partir de una *agronomía ecologizada*²⁶⁷, que no es sino una agroindustria disfrazada alentada por las dinámicas del llamado capitalismo verde.

Querriamos finalmente hacer algunos señalamientos sobre lo ya dicho a la luz de algunos casos terribles a los que conduce la investigación hemerográfica. En nuestro periodo analizado hay al menos 3 casos de mujeres (algunas con sus hijos) que son agredidas por recoger quelites en espacios “privados”: El primero lo hallamos en el Estado de México en 1910,²⁶⁸ en que el administrador de una hacienda descubre en el acto a una mujer “indígena” que recogía quelites en la finca que él custodiaba. No se precisa si existía alguna relación entre la mujer y la hacienda (si era jornalera o empleada del lugar) o si simplemente era transeúnte, pero si se menciona que el agresor es consignado a las autoridades (acaso por el dueño de la hacienda), en tanto se encuentra que el acto de la mujer, si bien perpetraba la propiedad privada, fue la necesidad la que lo llevó a hacerlo. El segundo caso

266 Cf. AGUILAR GIL, Yásnaya Elena, “México. El agua y la palabra. Discurso en la Cámara de Diputados”, en *Áa: manifiestos sobre la diversidad lingüística*, Ana Aguilar et al. Coomp., Almadía, México 2020.

267 Cf. LUGO & RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 98; Giraldo & Rosset. “La agroecología en una encrucijada: entre la institucionalidad y los movimientos sociales”, en *Guaju Matinhos*, Vol. 2-1, 14-37 pp., jun 2016.

268 *Democracia: semanario de política, literatura y variedades*, Estado de México, 16/ene/1910. Hemeroteca Nacional Digital [en línea]

ocurre en Guadalajara hacia 1937,²⁶⁹ donde una mujer es herida por una bala cuando se encontraba recogiendo quelites en una finca aparentemente yerma y sin dueño. La nota es muy breve, pero destaca que se atribuye el acto a una “bala perdida”, en tanto no se logra dar con el responsable y afortunadamente la herida no es de gravedad. El último caso al que aludiremos se da en la Ciudad de México en 1939,²⁷⁰ en el que una madre y sus hijos que se encontraban recolectando quelites en una finca aparentemente baldía, son atacados por un perro, quien posiblemente era el guardián de tal propiedad. Afortunadamente los agredidos son socorridos pronto y reciben pronta atención, sin embargo, tampoco se encuentra a algún responsable dueño del animal.

Estos casos son reflejo en varios sentidos de todo lo que hemos visto en este capítulo. Para empezar encontramos dos contextos políticos distintos: la decadencia del porfiriato y el pleno auge agrarista del reparto de tierras. Que en tal aparente diferencia hay algo que se mantiene común: mujeres recolectando quelites, el hambre, la agresión por la invasión de la propiedad privada de espacios que no están amurallados, y son baldíos, yermos, en apariencia, a pesar de como se evidencia, sean espacio donde crecen quelites. La política cambia, la situación es la misma, y pese a la revolución, las misiones culturales, la reforma agraria, la gente tiene hambre, las mujeres (sujetos doblemente oprimidos, por el capitalismo y por el patriarcado) continúan buscando quelites como una forma de alimentar a los suyos. Evidencian pues estos casos el choque, la contradicción entre dos formas de relación con la tierra: la propiedad privada individual, que a pesar de no estar produciendo tiene un dueño quien en su derecho puede disponer de que nadie perpetre tal espacio; y el uso comunal de la tierra, en la que la organización y utilización de la misma puede garantizar que a cada quien se le pueda proveer un sustento básico, a partir de dinámicas como la *mano vuelta*. Los quelites quedan como remanso de aquel uso comunitario, en el que posiblemente pocas eran las agresiones por compartir el excedente que crecía solo en las milpas como los quelites. Ciertamente los esfuerzos aculturizantes, de educación, de propaganda higienista, de promoción de las formas agroproductivas, y demás instancias que inciden en los sujetos que comen quelites atentan contra su dinámica su valor. Pero hay factores que sobre pasan todo ello, como la disposición territorial en contubernio con todas aquellas otras esferas, que incluso vuelven el conocimiento y las prácticas tradicionales, como el cortar quelites no algo desvalorado, sino incluso algo ilegal.

MUCHAS PREGUNTAS Y ALGUNAS CONCLUSIONES

269 *El informador*, Guadalajara, 4/oct/1937, Hemeroteca Nacional Digital [en línea]

270 *El Nacional*, Distrito Federal, 17/dic/1939, Hemeroteca Nacional Digital [en línea]

...para explicarlo con claridad nos hace falta nuestra lengua, la que hablaba de estas cosas, la que brutalmente nos arrancaron, pero si no podemos decirlo claramente con nuestra lengua mutilada, lo diremos como se pueda con nuestra lengua postiza, con esta lengua extraña que ni siquiera sabe pronunciar el nombre de los nuestros [...] que no podrá decir nunca qué cataclismo nos dispersó, ni a qué sitio fueron arrojados nuestros hermanos.

Palabras de los Caxcanes recogidas por

Juana Belén Gutiérrez de Mendoza en *Por la tierra y por la raza*, p. 13.

A lo largo de las páginas de este trabajo se ha buscado dar cuenta del devenir de los quelites. Qué ha sido de ellos en su andar junto a los pueblos oriundos de estos territorios que llamamos México, *qué cataclismo los dispersó, a qué sitio fueron arrojados*. Tal empresa, en su apabullante complejidad, tuvo un enfoque limitado y una manera específica de ser abordado con una temporalidad y un tema propio. A saber, durante el periodo inmediato a la postrevolución el gobierno implementó una política con un particular esmero modernizador, la cual echaba mano de distintas ciencias para legitimar dicha transformación. Lo que interesó indagar es cómo inciden estas pretensiones de incidencia en el campo en el valor de los quelites.

Para empezar, propusimos problematizar la dimensión valorativa desde la cultura. Para ello, en el primer capítulo esbozamos una definición de la cultura, aunado a su especificidad gastronómica, así como a cierta dimensión epistémica a partir de los Conocimientos Tradicionales (CT). Tales nociones las distinguimos (a partir de una genealogía del siglo pasado acerca de las formas científicas de abordar la cultura) de las teorías vigentes e involucradas con la revaloración de quelites y CT, a saber, la bioculturalidad y el multiculturalismo. Tales teorías se perfilan como soluciones a coyunturas contemporáneas y buscan zanjar problemáticas de relación entre culturas locales/originarias y la hegemónica cultura moderna. Sin embargo, parecen tener ciertas limitantes. Sobre todo, en generar una postura crítica respecto la dimensión material de los pueblos (recursos, territorio), haciendo más bien énfasis en la cultura como un entramado formal, de significados, donde su materialidad tiende a ser contingente. Así, propusimos, con un detalle considerable, una definición de cultura que emerja de las condiciones materiales esenciales. Pero que, al mismo

tiempo, además de considerar el aspecto “formal” (simbólico, semiótico) lo equipare de manera horizontal con lo material (la corporalidad, los recursos, el territorio). De modo que pueda pensarse una identidad entre lo material y lo formal, como aspectos que son igual de fundamentales para lo humano. Relación metabólica con la naturaleza, relaciones de transformación recíproca entre sujetos mediante producción/consumo de objetos, y la forma de objetos como mensajes, fueron premisas para proponer la tesis de que en la relación de los pueblos, especialmente de la cultura náhuatl con los quelites, se expresa la noción de que *toda producción/consumo de objetos es producción/consumo de significaciones*. Desde ahí vimos cómo se articula un sujeto social determinado con base en compromisos identitarios (código ético y de significados, campo instrumental) y un desenvolvimiento político particular a partir de relaciones de reciprocidad. La cultura sería aquí el momento crítico en que tal forma de instanciar lo humano, tal forma de concretar la socialidad, es puesta a prueba, en la que el sujeto es consciente de la libertad para reinventar y reactualizar sus compromisos identitarios. La ciencia al servicio del Estado, en su modo concreto de darse en la cultura moderna ocuparía un lugar hegemónico en la producción de significaciones, de acuerdo a un modo *referencial*, que genera significaciones como mera información, que es útil al desarrollo capitalista. Dentro de tal lógica, las ciencias se relacionan principalmente con los otros saberes mediante *extractivismo epistémico* o bien arremete contra ellos mediante *fisuras agnotológicas*. Dinámicas en las que se ven involucrados de manera importante los quelites. Por último el primer capítulo precisó las coordenadas de la cultura gastronómica así como una explicación de lo que entenderemos por CT. La primera en un sentido amplio, que abarca desde la relación simbólica y material con la tierra en tanto productora de alimentos, hasta la comensalidad al momento de sentarse a la mesa al compartir los alimentos. Los segundos como saberes prácticos, que tienden a expresarse en la oralidad, se reproducen con la inmersión del *aprender haciendo*, tienden a condensarse en personas y lugares específicas aunque tengan estrechas relaciones con otros estratos de la vida, son también dinámicos y se encuentran en un posición minorizada respecto la cultura moderna.

En el segundo capítulo concretizamos nuestra estructura teórica en la cultura nahua. Explicamos los compromisos identitarios nahuas que tienen un énfasis importante en la esfera gastronómica, como aquellos *merecedores (masewales)* del maíz que provienen de un éxodo del norte del continente. En tal merecimiento figuran también los quelites como alimento suplementario del *tiempo verde*, de la espera a que el maíz esté listo. Merecimiento (*masewalistli*), trabajo (*tekitl*), agradecimiento (*tlasohkamatlistli*), fuerza (*chikawalistli*) reciprocidad figuraron como valores

fundamentales la cultura, que no sólo hablan de una ética, sino que se entretajan con la relación *Lo Otro*, la naturaleza, sus rituales y conocimientos, y en especial con lo cultural gastronómico. Expusimos a grandes rasgos el vértigo en que se ve tal identidad cultural en los procesos coloniales y de independencia nacional. En ellos se re-elevaron su ser *masewal* a partir de la adopción de insumos alimenticios, técnicas y conocimientos, así como relación con nuevos territorios y recursos debido a las movilizaciones forzadas. Frente a la amenaza de sus formas de vida articularon también formas de organización locales cuya solidez logró mantener su socialidad bajo la *comunalidad*. Para los albores del periodo en que nos concentramos, la comunidad y células familiares giraban en torno al *tiempo de la milpa*; una agroproducción de subsistencia a base de maíz, frijol, chile y quelites, conocimientos y valores que son promovidos en una inmersión temprana al trabajo y aprendidos de la mano de la oralidad. Como cierre del segundo capítulo mostramos lo profundamente enraizado que está el valor y sentido de los quelites a las culturas locales, en concreto, en la cultura nahua. Sentido semiótico anclado a la palabra, relatos orales y leyendas (como la del *Xopantlakualli*) que dan cuenta de la importancia de los quelites para la vida. Así también la estrecha relación que tienen los quelites con las palabras y conocimientos locales, en tanto no existe un sustrato material que condense la relación humano-quelite, como puede ser una semilla. Realmente en la cultura local y campesina del centro del país, parece no haber más que los nombres de estas plantas, mientras que sus recetas y formas de contarlos no están sino en la sabiduría oral, y casi siempre en lenguas vernáculas. Por otro lado, explicamos el valor práctico de los quelites, en tanto alimento, pero también como medicina y ornamento. Dimensión que se vincula especialmente con saberes, taxonomías y técnicas de recolección y preparado. Pero también una dimensión práctica en tanto colabora en la milpa, en *mano vuelta* por se le deja crecer entre ella, son estos atributos agroecológicos, según las ciencias externas a tal milpa. Por último, en el segundo capítulo hicimos una aproximación a su revaloración actual, destacamos a los grupos de actores más trascendentes, y expusimos un diagnóstico de su desvaloración, que consistió en: poca disponibilidad, falta de recetas y asociación con la pobreza.

El tercer y último capítulo se hizo cargo de exponer la forma en que distintas ciencias participaron en la legitimación de la modernización del campo y los indígenas, no solo como justificación racional, sino colaborando de manera importante en la estructuración de los planes para incidir en las culturas indígenas de México. Tal ímpetu buscaba transformar al sujeto indígena de las áreas rurales en un sujeto campesino moderno. En nuestro análisis se hicieron patentes dos vías de llevar a cabo tal transformación: la *pedagógica*, que atañe de manera importante (aunque no

exclusivamente) a los códigos de sentido, éticos y político; y la *fisiológica*, concentrada más en la esfera propiamente material y corporal, tanto de producción de la tierra como hábitos alimenticios.

El primero de ellos sería en buena medida estructurado desde la antropología y la pedagogía, y llevado a cabo por las campañas nacionales de educación y alfabetización, así como por las misiones culturales. La educación enfocada a las áreas rurales pretendía una transformación integral de la comunidad en su conjunto bajo tres jerarquías de enseñanza: en primer lugar la enseñanza del idioma español, que liquidaría las lenguas locales homogeneizando el código comunicacional y de significados a nivel nacional; en el mismo rubro figuraba la enseñanza de técnicas de modernización y mejora de producción agrícola, bajo la premisa de que eran sus sistemas arcaicos los que los mantenían en una condición desfavorable, al ser poco productivo y generar poco excedente para el comercio; en segundo lugar estaba la nutrición y la vida comunitaria, donde se haría difusión de hábitos higiénicos, así como dietas armadas desde la “racionalidad” de la nutriología; al mismo nivel estaban los esfuerzos por propagar la política y economía moderna, para acabar con la condición de aislamiento, derribar asambleas comunitarias y concejos de ancianos y encomiar a trazar lazos con la política nacional, así como “superar” los mercados locales y tianguis poniendo la mira en colaborar en el comercio nacional. En última instancia yace la promoción de los conocimientos y la historia occidental, las verdades científicas y el relato de la constitución de la soberanía nacional democrática. Analizamos todos estos elementos como rastro de una *brecha agnotológica* que socava tanto la práctica asociada a los quelites, como la transmisión de sus conocimientos.

Tal empresa de difusión de un sujeto campesino moderno que habla español trabaja su tierra con técnicas muy productivas (mecanizadas y fertilizadas) y colabora en el mercado nacional mediante las escuelas rurales poco a poco fue siendo cuestionada su efectividad, de manera que hacia la década de 1940, en las escuelas de todo el país se implementaron los mismos planes de enseñanza. Ello, además de tales diagnósticos de su poca efectividad, vendría aunado de los diagnósticos censales y estadísticos de que el grueso de la población ya no era “indígena”, ya no hablaba su lengua y no se consideraba a sí mismos indígenas (aunque señalamos que tales censos podrían estar sesgados hacia una *desindianización*). El mestizaje parecía inminente y el nuevo sujeto preponderante para las políticas públicas sería el campesino, y ya no el indígena. Este último sector, considerado ahora como una minoría nacional, pasaría a ser gestionado por el Instituto Nacional Indigenista, quien pondría en marcha una *aculturación planificada* para consumir la asimilación y mestizaje de las identidades indígenas, pero tomadas ahora como un grupo minoritario y ya no como la gran población que se consideraba indígena al comienzo de todas estas políticas modernizantes.

La línea *fisiológica* que propusimos coliga otros aspectos de la transformación identitaria, aquellos más propiamente en relación con lo material y la producción agrícola, orquestado por otras instituciones en colaboración con otras ciencias, pero fomentado de simultáneamente a la *pedagógica* (y en buena medida entrelazado y confundido con ella). Tendría dos caras esta dimensión, una que promueve el reparto de tierras, la asistencia técnica y la modernización de la agroproducción, es decir, zanja la base práctica de los sistemas de agroproducción tradicional (donde figuran los quelites) para que los indígenas puedan volverse campesinos modernos. Mientras la otra faceta concentrada propiamente en el ámbito fisiológico de los sujetos, en sus hábitos alimenticios y construido en buena medida desde la nutriología y la medicina social. En el primero de estos, los quelites figuran como malezas en los monocultivos industrializados, además de que son poco a poco olvidados debido a las migraciones, en tanto a pesar del reparto de tierras a ejidos y minifundios, hay un incipiente apoyo a los grandes capitales, que continúan perpetuando el rezago de los pequeños propietarios indígenas campesino, o, más bien, ahora “campesinos mestizos”. El segundo rubro limita en buena medida su incidencia importante a las grandes urbes, fungiendo más bien como pieza clave para el desarrollo de ciencias como la medicina, debido a su alianza con la labor política. Es quizá la difusión pedagógica y propaganda higienista la que alcanza a llegar más cerca de los pueblos, arguyendo los pocos beneficios que tienen los alimentos recolectados, como los quelites, en comparación de alimentos de origen animal. Por último, el capítulo condensa en un apartado las incidencias en los quelites y en la vida de los pueblos de las que ahora trazaremos algunas conclusiones, tomando en cuenta nuestra pregunta general y la hipótesis propuesta.

La manera en que las ciencias colabora en la (des)valoración social de los quelites puede verse en tres facetas:

-Aquella que atañe con su valor semiótico en tanto afecta los códigos de sentido de la cultura de la que forman parte. La antropología a partir del movimiento indigenista, es la disciplina preeminente en tal labor, que halla en la pedagogía un brazo práctico de acción. El indigenismo antropológico promueve al indígena como como un problema, que ha de solucionarse con aculturación y mestizaje. Enarbola un doble discurso que, por un lado, enaltece el pasado indígena, y por otro, culpa a la degenerada cultura indígena sobreviviente del “atraso” en el campo. Sus incidencias generan *grietas agnotológicas* que tratan de evitar a toda costa la reproducción de las culturas locales, a partir de la castellanización, promoción de la participación en la política nacional y el mercado global, así como la difusión de los conocimientos científicos y la historia occidental. Allí la formas de nombrar y recolectar quelites, y demás técnicas y conocimientos asociados, así

como su dimensión simbólica (por ejemplo, como alimento merecido del tiempo de la espera, del Xopantlakualli), es puesto todo ello en juego, en tanto su repositorio material y forma de traslado generacional de todo ello, es la oralidad.

- Está también aquella faceta que incide en su valor más propiamente práctico, en tanto insumos comestibles y arvenses que crecen en los sistemas agrícolas tradicionales, como es la milpa. Evidente ello en la propia modernización de las formas productivas, apoyando al campo con nuevas técnicas, cultivos mejorados, fertilizantes así como subsidios a cultivos exportables. La participación de México en la Revolución Verde es una huella del esfuerzo, en el que claramente las estructuras de producción técnica e intensiva excluyen definitivamente las formas agroproductivas locales, lo cual genera una escasez de los insumos de consumo local. Otra línea paralela a ello es la difusión y propaganda de una dieta propiamente moderna, articulada desde la nutriología. Aunque como hemos dicho ya ello, muy pronto fueron en tal ámbito científico derribados los mitos sobre la condición poco nutritiva de los alimentos locales. También huelga recalcar que este último ámbito de gestión de las dietas desde las nutrición incidió casi exclusivamente en las zonas urbanas, en hospitales y comedores populares.

- En última instancia, encontramos la valoración por parte de distintas ciencias (como la agroecología) de los sistemas agrícolas tradicionales (entre los que participan los quelites), movimiento que va a contrapelo de los modos agroindustriales. Se encuentra aquí el germen de todas las revaloraciones actuales, así como de las potencias de cierta apropiación que valore a los quelites en tanto arvense (con un amplio abanico de características agroecológicas), o recurso fitogenético (que ayuda a solventar problemas de seguridad alimentaria). Lo cual tiene el riesgo de desvincular a los quelites de su estatuto cultural propio –como alimento de la espera del merecimiento–, lo cual beneficia la alimentación urbanocéntrica, pero arrebató un sustrato material fundamental para la reproducción de identidades culturales, como lo son los quelites.

Al lado de tales consideraciones hay que apuntar que, como bien es reconocido en su tiempo, al menos el ámbito *pedagógico*, son cuestionables los alcances directos de estos esfuerzos. No puede atribuirse una completa agencia a tales campañas al hablar de tal pérdida de valor de alimentos como los quelites. En definitiva hubo procesos alternos a tales políticas y programas, que quizá son en sí mismos su apéndice, pero no figuran “planeados” en tales estrategias, como lo es la migración y el cambio de hábitos alimentarios en las ciudades. La transformación del sujeto que se alimenta de quelites no solo ocurrió en la escuela o en el cambio de la milpa por el monocultivo, se dió de manera importante en el viaje del campo a la ciudad.

Un último apunte del proceso de desvaloración de los quelites es reconocer la agencia de las propias comunidades. A pesar de tales esfuerzos modernizadores, son ellas quienes, en última instancia lleva a cabo su propia transformación identitaria, quienes actualizan su cultura con (y a pesar de) lo otro, lo externo a él. Fue tal, el motivo de cerrar el último capítulo con los casos de las agresiones a mujeres por recoger quelites, casos que son signo de que, a pesar de ya haberse implementado por al menos dos décadas todos los proyectos modernizadores, la gente aún continúa tal práctica, pero en contextos donde ello es incluso ilegal. Son aquellas personas, que en nuestro recorrido dieron rostro los *masewales*, quienes que han vivido en carne propia tal proceso que atenta contra los quelites. Para quienes los quelites se les presentaban en condiciones adversas de manutención como el alimento para nutrir su forma de vida propia, como insumo que alimenta la resistencia, la vida frente a los terribles embates del despojo y la marginalización. Son ellos quienes no han tenido la oportunidad de actualizar sus compromisos identitarios, sin verse amenazados por la voráGINE modernizadora. Aquellos comensales de quelites frente a quienes el espejo de la modernidad y la ciencia (al servicio del Estado y el capital) reflejaba la imagen de campesinos indígenas pobres, opacando aquella otra imagen transmitida oralmente en su lengua de los merecedores del Xopantlakualli. Serán acaso ellas y ellos quienes puedan en verdad *explicarlo con claridad, en su lengua, qué cataclismo* dispersó a los quelites, *a qué sitio fueron arrojados*.

A la luz de estas pequeñas angustias conclusivas a que llega esta tesis, no emergen sino preguntas ¿Cómo concebir una revaloración actual de los quelites que haga justicia a todo el entramado cultural del que el estatuto de los quelites depende profundamente? ¿Qué sujeto se halla implícito en una valoración cultural que busque tal justicia? ¿Será acaso que ello es tarea inútil a menos que involucre al territorio y recursos de los propios pueblos? ¿De qué manera el ejercicio de las distintas ciencias, que se involucran en la revaloración de los quelites, puede colaborar sin caer en un mero extractivismo? ¿Es posible un dialogo horizontal –bajo el mismo *código de significados*– entre los CT y las ciencias? Y, finalmente, ¿qué son los quelites? ¿Cuál es su definición más adecuada, desde donde plantearla? O es que ¿escapan a toda definición de condiciones necesarias y suficientes, y su valor, su significado es, más bien, el de una mera práctica, un conocimiento, un cuidado, un alimento para otros mundos posibles?

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T. W., Max Horkheimer, Jürgen Habermas, Ralf Dahrendorf, *La lógica de las ciencias sociales*, Grijalbo, México, 1973.
- AGUILERA, Ríos Sara, *Surgimiento y desarrollo de la investigación y docencia superior en el área de la nutrición en México*, Tesis, de Licenciatura en Historia, UNAM, México, 2003.
- AGUILAR GIL, Yásnaya Elena, “México. El agua y la palabra. Discurso en la Cámara de Diputados”, en *Ää: manifiestos sobre la diversidad lingüística*, Ana Aguilar et al. Coomp., Almadía, México, 2020.
- ALCALÁ, et al., “Problemas epistemológicos y ético-políticos de los conocimientos tradicionales”, en Argueta et al. (Coords.), *Conocimiento tradicional, innovación y reappropriación social*, UNAM-Siglo XXI, México, 2012.
- ALTIERI, “Breve reseña sobre los orígenes y evolución de la Agroecología en América Latina”, en Altieri, M.A., (Editor) *Historia de la Agroecología en América Latina y España*, Sociedad Científica Latinoamericana de Agroecología. EUA, 2017.
- ARÉCHIGA CÓRDOBA, Ernesto “Educación, propaganda o ‘Dictadura Sanitaria’, estrategias de higiene y salubridad pública en el México Postrevolucionario, 1917-1945”, en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, n. 33, enero-junio, México, 2007.
- ARGUETA, Corona-M., Hersh (Coords.), *Saberes colectivos y diálogos de saberes*, UNAM-CRIM-Universidad Iberoamericana, México, 2011.
- ASTIER, et al., “Historia de la Agroecología en México”, en Altieri, M.A., (Editor) *Historia de la Agroecología en América Latina y España*, Sociedad Científica Latinoamericana de Agroecología. EUA, 2017.
- BARTRA, Armando, “Lo que va de los abrojos a los quelites”, en *La Jornada del Campo*, No.122, México, Noviembre, 2017.
- BÁEZ-JORGE, Felix, “Antropología e indigenismo en Latinoamérica: señas de identidad”, en *La palabra y el hombre*, México, 1993.

- , “Los indios, los nacos y los otros... (apuntes sobre el prejuicio racial y la discriminación en México)”, en *La Palabra y el Hombre*, enero-marzo 2002, no. 121, Universidad Veracruzana, México, p. 21-40.
- , *Memorial del etnocidio*, Universidad Veracruzana, México, 1996.
- BARAHONA, Ana, "Introducción e institucionalización de la genética en México en la primera mitad del siglo XX", en Carlos López Beltrán y Ambrosio Velasco (Coords.), *Aproximaciones a la filosofía política de la ciencia*, UNAM, México, 2018.
- BENSIN, B.M. *Agroecological Characteristics Descriptions and Classification of the Local Corn Varieties, Chorotypes*. Book (Publisher unknown), 1928.
- BETANCOURT POSADA, Alberto, “¿Cuánto vale la sabiduría tradicional?”, en Betancourt Posada, (Coord.), *Proyectos supranacionales y saberes indígenas en la gestión de áreas naturales protegidas (1990-2010)*, UNAM, México, 2014.
- BOEGE SCHMIDT, Eckart, *Patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*, colaboradores Georgina Vidrales Chan... [et al.]. INAH-CDI, México, 2008.
- BOLETÍN DE LA DIRECCIÓN DE AGRICULTURA, “Estudio comparativo de algunos arados de disco”, 1917/ene/01. Hemeroteca Nacional Digital [En línea: <http://www.hndm.unam.mx/consulta/resultados/visualizar/558a32e47d1ed64f168c6bb2?resultado=1&tipo=pagina&intPagina=83&palabras=quelites>]
- BRUGAT DOLORES, Pla, “Más desindianización que mestizaje. Una relectura de los censos generales de población”, en *Dimensión antropológica*, Vol. 53, 2010.
- BULNES, FRANCISCO, *El porvenir de las naciones hispanoamericanas ante las conquistas recientes de Europa y los Estados Unidos*, México, 1899
- BURKE, PETER, *¿Qué es la historia cultural?*, Trad. Pablo Hermida Lazcano, Gedisa, España, 2006.
- , *Formas de historia cultural*, Trad. Belén Urrutia, Alianza, España, 2000.
- BYE, ROBERT A., “Quelites, ethnoecology of edible greens, past, present and future”, en *Journal of Ethnobiology*, Vol. 1, No. 1, 109-123 pp., EUA, 1986.

- BYE & LINARES, “Los quelites, plantas comestibles de México”, en *Biodiversitas*, CONABIO, No. 31, 11-14 pp, México, 2000.
- CASTRO LARA, *et al.*, *Los quelites. Una tradición milenaria en México*, Universidad Autónoma de Chapingo, México, 2011.
- CELEDÓN MUÑIZ, Héctor, *Nemiliz tlacuillo Xopantlacualli, La leyenda del Xopantlacualli (La comida del tiempo verde)*, Trad. al náhuatl de Mayolo Sánchez Alvarado, Calpulli Tecalco A.C., México, 2014.
- CÓDICE CHIMALPOPOCA, Anales de Cuauhtitlan y leyenda de los soles, traducido del náhuatl por Primo Feliciano, Velázquez, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1992.
- COMITÉ INVISIBLE, *A nuestros amigos*, Pepitas de Calabaza, España, 2015.
- CONTEMPORÁNEO, El, “Pequeñas molestias de la vida”, San Luís Potosí, 07/jul/1906. Hemeroteca Nacional Digital, [en línea: <http://www.hndm.unam.mx/consulta/resultados/visualizar/558a36ea7d1ed64f16d01d69?resultado=7&tipo=pagina&intPagina=1&palabras=quelites>]
- CRAVIOTO, *et al.*, “Contenido nutritivo de ciertos ´típicos alimentos mexicanos”, en *Journal of Nutrition*, Vol. 29, 1945, p. 317.
- CULLATHER, “The Foreign Policy of the Calorie”, Cullather, en *American Historical Review*, Abril-2017, USA, 337-364 pp.
- CONABIO, *Capital natural de México*, Tomos I-IV, México, 2008. Todos los tomos son de acceso abierto desde el portal de la CONABIO: [consultado al 8/feb/21: <https://www.biodiversidad.gob.mx/pais/capitalNatMex.html>]
- DEHOUE, Daniele, “Metáforas y metonimias conceptuales en las representaciones antropomórficas del maíz”, en *Múltiples formas de ser nahuas: miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y teorías*, Good & Raby (Edts.), El Colegio de México, México, 2015.
- DE LA ROSA, *Escuelas centrales agrícolas, un caso de arquitectura neocolonial*, Tesis de maestría en Arquitectura, UNAM, México. 2001.

- DELEUZE, Gilles y Guattari, Felix, “Tratado de nomadología: la máquina de guerra”, en *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia*, trad. de José Vazquez, Pre-textos, 5ta Edición, España, 2002, 359-433 pp.
- DELRIO, Walter; Lenton, Diana; Musante, Marcelo; Nagy, Marino “Discussing Indigenous Genocide in Argentina” en *Genocide Studies and Prevention*, University of South Florida, 2010.
- DEMÓCRATA, El, Distrito Federal, 25/jul/1925. Hemeroteca Nacional Digital, [en línea: acceso restringido, para consulta exclusivamente dentro de las instalaciones de la HNM]
- DÍAZ GÓMEZ, Floriberto, “Comunidad y comunalidad”, en *Diálogos en acción, segunda etapa*, DGCPI, 2004, 365-373 pp.
- ECHVERRÍA, Bolivar, *Definición de la cultura*, Itaca-Fondo de Cultura Económica, 2da Edición, México, 2010.
- , “Valor de uso: ontología y semiótica”, en *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 1998.
- EDELMIRA LINARES, (coord.), *Los quelites un tesoro culinario*, UNAM. México, 1992.
- , *Los quelites, sabores y saberes*, UNAM, México, 2017.
- , *Recetario de Quelites, de la zona centro y sur de México*, UNAM, México, 2010.
- FLORES FARFÁN, José Antonio, *Cuatreros somos y toindioma hablamos. Contactos y conflictos entre el náhuatl y el español en el sur de México*, Publicaciones de la Casa Chata, México, 2010.
- GAMBOA, JONATHAN, “Misiones culturales entre 1922 y 1927”, en *Nos queda la esperanza. El Valle del Mezquital*, CONACULTA-Regiones, México, 1991.
- GARCÍA AGUIRRE, *Conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas de México y sus Recursos Genéticos*, Comisión Nacional Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2007.
- GARCÍA ZAMORA, Rodolfo, *Crisis y modernización del agro en México*, Universidad Autónoma de Chapingo, México, 1993.
- GILLY, Adolfo, *La revolución interrumpida*, Ediciones El Caballito, 25va Edición, México, 1971.
- GIRALDO & ROSSET. “La agroecología en una encrucijada: entre la institucionalidad y los movimientos sociales”, en *Guaju Matinhos*, Vol. 2-1, 14-37 pp., jun 2016.

- HEIDEGGER, Martin, “¿A qué se llama pensar?”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, Trad. Francisco Soler, 3ra Edición, Editorial Universitaria, Chile, 1997.
- HEISER & WILSON, “The origin and evolutionary relationship of Huauzontle...”, en *American Journal of Botany*, Vol. 66, 198-206 pp., USA, 1979.
- HERNÁNDEZ Xolocotzi, Efraim, “La investigación de huarache”, en *Revista de Geografía Agrícola*, núm. 39, julio-diciembre. pp. 113-116, 2007.
- HEWITT DE ALCÁNTARA, *La modernización del campo mexicano*, trad. de Félix Blanco, Siglo XXI editores, 2da Edición, México, 1980.
- IMPARCIAL, El, Ciudad de México, 30/abr/1910. Hemeroteca Nacional Digital, [en línea: <http://www.hndm.unam.mx/consulta/resultados/visualizar/558a37707d1ed64f16d86009?resultado=4&tipo=pagina&intPagina=4&palabras=quelites>]
- INALLI, *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, INALLI, México, 2009.
- , Breviario Norma ortográfica del idioma náhuatl, INALI, México, 2018. Disponible en línea [https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwjM4vebvrjtAhVHSK0KHav0DU0QFjACegQICBAC&url=https%3A%2F%2Fsite.inali.gop.mx%2Fpdf%2FNORMALIZACION_LINGUISTICA.pdf&usq=AOvVaw2P_eOaoWzcnTMXgnQggP3]
- INFORMADOR, El, Distrito Federal, 1925/02/08, Hemeroteca Nacional Digital, [en línea: <http://www.hndm.unam.mx/consulta/resultados/visualizar/558a335e7d1ed64f169474e8?resultado=3&tipo=pagina&intPagina=3&palabras=quelites>]
- JARDÓN, Lev, “La agroecología como conocimiento necesario para transformar la mutua determinación sociedad–naturaleza”, en *Interdisciplina*, VI, 14, UNAM, México, 2018.
- KNIGHT, Alan, *Racismo, revolución e indigenismo*, trad. de María Teresa Rodríguez López, Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, México, 2004.

- KORSBAEK, Leiv & Samano Rentería, Miguel Ángel, “Indigenismo en México, antecedentes y actualidad”, en *Ra Ximahi*, Vol. 3, Num. 1, enero-abril, México, 2007.
- KROTZ, Esteban, “El estudio de la cultura en la antropología mexicana reciente: una visión panorámica”, en Jose Manuel Valenzuela (Coord.), *Los estudios culturales en México*, CONACULTA-Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- MAÑANA, El, Distrito Federal, 25/jun/1912, Hemeroteca Nacional Digital, [en línea: <http://www.hndm.unam.mx/consulta/resultados/visualizar/558a36f07d1ed64f16d092c7?resultado=2&tipo=pagina&intPagina=4&palabras=quelites>]
- MÉNDEZ COTA, Gabriela, “En busca del quelite perdido y la recuperación de la milpa milenaria”, *Mundo nuestro*, México, [en línea, consultado 2/09/2017 <https://mndonuestro.mx/index.php/secciones/medio-ambiente/item/1050-en-busca-del-quelite-perdido-y-la-recuperacion-de-la-milpa-milenaria>]
- MERA, *et al.*, *Especies vegetales poco valoradas; una alternativa para la seguridad alimentaria*. UNAM. México.
- MINTZ, Sidney, *Tasting Food, Tasting Freedom, Excursions into Eating, Power, and the Past*, Beacon Press, USA, 1994.
- MILLÁN, Saúl, “Desde el punto de vista del comensal”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Num. 53, enero-junio, México, 2017, 119-139 pp.
- MONTANARI, *La comida como cultura*, trad. Silva Blanco Flecha, Ediciones Trea, España, 2006.
- MOORE, Jason W., Ed., *Antropocene or capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, PM Pess, EUA, 2016.
- MORAYTA MENDOZA, (Coord.), *Los pueblos nahuas de Morelos, atlas etnográfico*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2011.
- LEVRAU & LOOBUYCK, “Introduction: mapping the multiculturalism-interculturalism debate”, en *Comparative Migration Studies*, 6:13, 2018.
- LEÓN DÍAZ, Guillermo, “El positivismo en México”, en *Universitas Humanitas*, Vol. 17, No. 29, Colombia, 1998.

- LEÓN PORTILLA, Miguel, “Los merecidos por el sacrificio de los dioses”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Num. 53, enero-junio, México, 2017, 241-243 pp.
- LINARES, E., R. Bye, N. Ortega, A.E. Arce. *Quelites: sabores y saberes del sureste del Estado de México*. UNAM, México, 2017.
- LOCKHART, James *La vida de los nahuas después de la conquista*, trad. de Roberto Reyes Mazzoni, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- LÓPEZ BELTRÁN, et al, (Eds.), *Genómica mestiza: raza, nación y ciencia en latinoamérica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2017.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “Identidad, taxonomía y alimento”, en *Identidad a través de la cultura alimentaria*, CONABIO, México, 2013, 11-38 pp.
- – , “Cosmovisión y pensamiento indígena”, en *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, UNAM, Abril, 2012.
- LÓPEZ AUSTIN & LÓPEZ LUJÁN, *El pasado indígena*, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2da Edición, México, 2001.
- LUGO & RODRÍGUEZ, “El agroecosistema: ¿objeto de estudio de la agroecología o de la agronomía ecologizada? Anotaciones para una tensión epistémica”, en *Interdisciplina*, VI, 14, UNAM, México, 2018.
- LUISELLI FERNÁNDEZ, Cassio, *Agricultura y alimentación en México: evolución desempeño y perspectivas*, Siglo XXI, México, 2017.
- OEHNMICHEN, Cristina, “Pluralismo cultural en México”, en *Multiculturalismo e interculturalidad en América Latina*, Alicia M. Barabas (coord.), INAH, México, 2015.
- – , “Violencia interétnica y racismo en la Ciudad de México”, en *Anales de Antropología*, Vol. 40-I, México, 2006, 167-191.
- OLIVÉ, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, UNAM, México, 2012.
- OLIVARES MANCILLA, Roberto, “El tiempo en la milpa”, en *Ecologías del combate. Primeros asedios*, Universidad Autónoma de Chapingo, México, 2017.

- OLVERA ESPINOSA, Aketzalli, *Moyolito in kilitl*, tesis de Licenciatura en Ciencias Ambientales, ENES, Morelia, UNAM, México, 2016.
- PADILLA, TANALIS, “Las normales rurales: historia y proyecto de nación”, en *El Cotidiano*, No. 154, UAM, México, 2010, 85-93 pp.
- PERALTA DE LEGARRETA, Alberto, *Cultura gastronómica en la mesoamérica prehispánica*, Siglo XXI-Universidad Anáhuac, México, 2018.
- PILCHER, Jeffrey M., *¡Vivan los tamales! La comida y la construcción de la identidad mexicana*, CONACULTA-CIESAS, 1a ed. en español, México, 2001.
- PÍO MARTÍNEZ, “La ciencia de la nutrición y el control social en México en la primera mitad del siglo xx”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXXIV, núm. 133, 2013, pp. 225-255.
- PORTILLA, Miguel León *Los manifiestos en náhuatl de Emiliano Zapata*, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2da Edición, México, 1996.
- PROTOCOLO DE NAGOYA, Sobre el Acceso a los Recursos Genéticos y la Participación Justa y Equitativa en los Beneficios Que Se Deriven de Su Utilización*, Secretaria del Convenio sobre la Diversidad Biológica (CBD), Canadá, 2011.
- PULIDO & CHAPELA, “Agroecología en México. Marco de políticas públicas”, en Eric Sabourin, *et. Al, Políticas públicas a favor de la agroecología en América Latina y El Caribe*, FAO, Brasil, 2017.
- PUEBLO, El, Distrito Federal, 07/jul/1917, Hemeroteca Nacional Digital, [en línea: <http://www.hndm.unam.mx/consulta/resultados/visualizar/558a32eb7d1ed64f168ce932?resultado=2&tipo=pagina&intPagina=8&palabras=quelites>].
- RABY, Dominique, “Es que aquí hay mucho machismo. Representación de las masculinidades como modelo explicativo nahua de la violencia intrafamiliar en El Alto Balsas, Guerrero” en *Múltiples formas de ser nahuas: miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y teorías*, Good & Raby (Edts.), El Colegio de México, México, 2015, 195-220 pp.
- RAMÍREZ RODRÍGUEZ, Rodolfo, *La querrela por el pulque. Auge y ocaso de una industria mexicana*, Tesis de Doctorado en Historia, UNAM, 2014.
- REINA, Leticia, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, Siglo XXI, 5ta Edición, México, 1998.

- REVISTA POSITIVA, “Provincialismo de expresión en México”, Tomo X-1, 1/ene/1910. Hemeroteca Nacional Digital, [en línea: <http://www.hndm.unam.mx/consulta/resultados/visualizar/558a32c37d1ed64f168a56fb?resultado=1&tipo=pagina&intPagina=6&palabras=quelites>]
- ROSADO-MAY, “The intercultural origin of agroecology”, en Ernesto Méndez (Ed.), *Agroecology, A Transdisciplinary, Participatory and Action-oriented Approach*, CRC press, USA, 2016,
- SCHIEBINGER, Londa, “Indian abortifacients and the making of ignorance”, en Prostor & Schiebinger (edit.) *Agnology, The making and unmaking of ignorance*, Standford University Press, EUA, 2008.
- – , *Plants and empire, colonial bioprospecting in the atlantic world*, Harvard University Press, USA, 2004.
- STRESSER-PEN, Guy, *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios en México vista desde la Sierra de Puebla*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Fondo de Cultura Económica, México, 2011.
- SOLÍS A. G. *et al.*, *Conservación y aprovechamiento sostenible de especies vegetales tradicionales de México*, Servicio Nacional de Inspección y Certificación de Semillas y Universidad Autónoma Chapingo. México, 2017.
- TOURAINÉ, Alain, *¿Podremos vivir juntos?*, Trad. Horacio Pons, Fondo De Cultura Económica, 2da Edición, México, 2006.
- TURNER, John Keneth, *México Bárbaro*, Porrúa, México, 1990.
- TRUJILLO CASTILLO, María Fernanda, *Filosofía política del indigenismo en México (Siglo XX)*, Tesis de Licenciatura en Filosofía, UNAM, México, 2019.
- UNAM, *Gran Diccionario Náhuatl* [en línea]. [Ciudad Universitaria, México D.F.]: 2012 [ref del 26-10-2020]. Disponible en la Web <<http://www.gdn.unam.mx>> .
- URÍAS HORCASITAS, Beatriz, *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, Tusquets, México, 2007
- VILLORO, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Colegio Nacional, México, 1er reimpresión, 2002.

- , “El Estado-nación y las autonomías indígenas”, en *Constitución y derechos indígenas*, Alberto González (coord.), Instituto de iNvestigaciones Jurídicas-UNAM, México, 2002, 231-239 pp.
- VILLEGAS Y DE GANTE, Marina, *Malezas de la cuenca de México: especies arvenses*, Instituto de Ecología, México, 1979.
- VALENZUELA, Arce, “Crónica y estudios culturales en México”, en Jose Manuel Valenzuela (Coord.), *Los estudios culturales en México*, CONACULTA-Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- VARGAS DOMÍNGUEZ, Joel, *Alimentar el cuerpo social: ciencia, dieta y control en México durante el porfiriato*, Tesis de Doctorado en Filosofía de la Ciencia, UNAM, México, 2011.
- , *Metabolismo y nutrición en el México posrevolucionario: eugenesia y clasificación de la población mexicana entre 1927 y 1943*, Tesis de Doctorado en Filosofía de la Ciencia, UNAM, México, 2017.
- , “La construcción del Instituto nacional de Nutriología: conexiones globales y locales”,
- VELASCO, Ambrosio, “Ciencias, tecnociencias y humanidades”, en *Filosofía y ciencia de la vida*, Juliana González V. (Coord.), Fondo de Cultura Económica-UNAM, México, 2009, 204-212 pp.
- VELÁZQUEZ GALINDO, Yuribia, “Comida y significado entre los nahuas de la sierra norte de Puebla”, en *Comida. Cultura y modernidad en México*, Catherine Good & Elena Corona (Coord.), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2011, 226-259 pp.
- VILLORO, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós-UNAM, México, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Trad. Stella Mastangelo, Katz, España, 2010.
- WALSH, Catherine, “Interculturalidad crítica y educación intercultural”, memorias Seminario “Interculturalidad y Educación Intercultural”, organizado por el Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz, 2009.
- WARMAN, Arturo, *Los campesinos, hijos predilectos del régimen*, Ed. Nuestro Tiempo, 2da Ed. México, 1973.

ZEA, Leopoldo, *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia*, 1a Edición en un solo volumen, Fondo de Cultura Económica, México, 1968.

– –, *El positivismo y la circunstancia mexicana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

ZIZEK, Slavoj, “Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismos*, trad. de Moira Irigoyen, Paidós, Argentina, 1998.