

01082

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Sustentabilidad: hacia una visión integral

**TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTORA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

PRESENTA:

AURORA ZLOTNIK ESPINOSA

TUTOR: Dr. Erwin Antonio Stephan-Otto Parrodi

COTUTORES: Dr. Mario Miranda Pacheco

Mtra. Rosa María Larroa Torres



m. 345652

2005



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.

Agradecimientos

Los trabajos de la naturaleza del que aquí se presenta, a pesar de generalmente referir el nombre de un solo autor, suelen ser el producto de un esfuerzo colectivo en el que cada uno de los actores aporta como apoyo elementos muy diversos. Por ello, en esta sección lo que se hace es reconocer dichas aportaciones, que por más disímiles que puedan parecer, no dejan de ser, cada una en su propia dimensión, de lo más trascendente.

De este modo, sin que el orden que a continuación se presenta sea necesariamente jerárquico, me permito externar mi agradecimiento a las siguientes personas y/o instancias:

- A mis padres y a mi abuela materna que, a pesar de estar ya ausentes, no por ello dejan de ser siempre importante fuente de motivación y entusiasmo por la vida.
- Al Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, por haberme acogido en esta etapa de mi formación académica. A la Mtra. Norma de los Ríos, actual Coordinadora del programa, y a su equipo de trabajo (los señores Juan Manuel y Felipe, así como la Srita. Abigail), por su excelente disposición para con los alumnos del programa. A los profesores y compañeros con los que tuve oportunidad de convivir y aprender, y que siempre me aceptaron a pesar de lo exótico de mi formación antecedente.
- A mi director de tesis, el Dr. Erwin Stephan-Otto, por encaminarme por el rumbo de las ciencias sociales, así como por hacer las gestiones necesarias para que durante mi estancia en el programa de doctorado contara con el apoyo económico que otorga la Dirección General de Asuntos del Personal Académico a través del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica, primero como becario académico y después como becario estudiante. Es mi esperanza que en el futuro cercano la Dirección General de

Asuntos del Personal Académico reconsidere sus políticas actuales de otorgamiento de estos apoyos, pues como parte del personal académico de la Universidad que labora de tiempo parcial puedo dar cuenta de la importancia que ellos tienen para que muchos profesores logremos la superación académica.

- A los profesores integrantes del sínodo, Dr. Mario Miranda, Mtra. Rosa María Larroa, Dra. Ma. Alicia Puente, Dra. Marie-Areti Hers, Dra. Maricarmen Serra y Dr. Luis Berruecos, por su lectura crítica del texto de la tesis y sus valiosos comentarios al mismo.
- A mi hermana Ana Necha, por su apoyo en muy diferentes aspectos a lo largo de la elaboración del trabajo de investigación pero, en particular, por su auxilio en el seguimiento de la mayordomía del Niño de Belem.
- A mis compañeros profesores de la Facultad de Ciencias, Mtra. Margarita Ponce, Dra. Guillermina Murguía, Mtro. Rubén Castellanos, Mtro. José Manuel Pino y Biól. Ana Isabel Bieler Antolín, por el modo en que colaboraron para que mi ingreso y permanencia en el programa de posgrado fueran exitosos.
- A todas aquellas personas de Xochimilco que, como informantes, amablemente me aportaron su tiempo, su opinión y su conocimiento. No es posible mencionarlos a todos, so riesgo de olvidar a alguno, pero es conveniente resaltar la ayuda brindada por la familia Torres Jiménez. A todos ellos, mi sincero agradecimiento, especialmente a la Sra. Guadalupe Jiménez de Torres, mayordoma del Niño de Belem durante el 2004-2005, por su cariño, por su confianza, pero sobre todo, por la extraordinaria devoción que le tiene al Santo Niño de Belem.



Al Niño de Belén

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: EL CONCEPTO DE SUSTENTABILIDAD.....	p. 1
MARCO TEÓRICO.....	p. 8
MÉTODOS Y METODOLOGÍA.....	p. 55
DE LA TEORÍA A LA PRÁCTICA: EL EJEMPLO DE XOCHIMILCO.....	p. 67
CONCLUSIONES.....	p. 136
BIBLIOGRAFÍA CITADA.....	p. 141
ANEXO.....	p. 154
APÉNDICE GRÁFICO.....	P.183

INTRODUCCIÓN: el concepto de sustentabilidad

Uno de los grandes temas en el discurso político, social, económico y ambiental, de nuestros tiempos es, sin lugar a dudas, el de la sustentabilidad. En un contexto globalizador en el que los pobladores de muchos países del mundo rutinariamente reconocen al desarrollo económico como la medida de un creciente bienestar humano, de igual modo están conscientes de que tal desarrollo económico no puede, por sí solo, describir y responder a todas sus necesidades y anhelos. De hecho, las consecuencias negativas del desarrollo económico – los riesgos a la salud debidos a las emisiones de los vehículos de transporte que favorecen la pérdida de la capa de ozono, la pérdida de biodiversidad debida a la pérdida de hábitats, y las nuevas formas de inequidad asociadas a los cambios en la tecnología y en los patrones de producción – son lo que, de cotidiano, hace reconocer que el desarrollo económico no lo es todo, siendo así que el concepto de “sustentabilidad” o “desarrollo sustentable” se ha generado y ha echado raíces firmes ya que lo que permite es ligar los objetivos económicos, sociales y ambientales de las sociedades¹.

Definir al concepto no es, sin embargo, una labor sencilla; esto, porque es sujeto de numerosas definiciones e interpretaciones, por lo que debe de tenerse en cuenta que la sustentabilidad para un país, una cultura o una persona, no necesariamente significa lo mismo para otro país, cultura o persona². Puede señalarse, sin embargo, que de modo general la idea de sustentabilidad se refiere a la reconciliación de las metas de desarrollo de las sociedades con sus límites ambientales en el largo plazo y que es el concepto más reciente que logra compilar las aspiraciones colectivas de los diferentes pueblos del mundo en lo que

¹ OECD, *Policies to Enhance Sustainable Development*, OECD Publications, Paris, 2001.

² De Kruijf, H.A.M. y D.P. Van Vuuren, “Following sustainable development in relation to the North-South dialogue: ecosystem health and sustainability indicators”, en *Ecotoxicology and Environmental Safety*, 1998, núm. 40, pp. 4-14.

se refiere a paz, libertad, mejora en las condiciones de vida y mantenimiento de un ambiente sano³.

Por ello, el concepto de sustentabilidad supone el tener en cuenta aspectos como el de distribución de los recursos, pues algunos autores sugieren que debe de ser "un tipo de desarrollo económico que aporte justicia y oportunidad para todas las personas del mundo, no para unos cuantos privilegiados, y esto sin destruir los recursos naturales finitos del mundo, ni alterar la capacidad de carga del mismo"⁴. Del igual forma, hay quien señala que el desarrollo sustentable debe de ser "el mejoramiento de la calidad de vida del hombre dentro de la capacidad de carga de los ecosistemas que lo mantienen"⁵.

Desde esta perspectiva, la sustentabilidad se revela como un concepto sumamente amplio, de modo que en la literatura se le relaciona con aspectos muy diversos como son la presión de una población creciente, los cambios en el crecimiento y comportamiento en los países en desarrollo, el aumento de la pobreza y la degradación de la tierra, los problemas globales de contaminación y la seguridad. De todos estos aspectos el de la seguridad parece ser el más socorrido, es decir, aparentemente se está convirtiendo en la faceta de la vida más importante para los individuos, quienes desean tener seguridad en todos los sitios: en el hogar, en el trabajo, en la calle, en la comunidad, en el ecosistema y en sus preocupaciones diarias para conseguir alimento; por ello, se sugiere que la seguridad es la base real del desarrollo sustentable y de una sociedad sustentable⁶.

³ National Research Council, *Our Common Journey: a Transition Toward Sustainability*, National Academy Press, U.S.A., 2000.

⁴ Pronk, J. y UI Haq, M., *Sustainable Development: From Concept to Action*, The Hague Report, United Nations Development Program, New York, 1992, en: De Kruijf y Van Vuuren, 1998.

⁵ IUCN, *Caring for the Earth: a Strategy for Sustainable Living*, With the United Nations Environmental Program (UNEP) and the World Wildlife Fund (WWF), Gland, Switzerland, 1991, en: De Kruijf y Van Vuuren, 1998.

⁶ UI Haq, M., *Sustainable Development for Global Human Safety*, Paper at Dutch Conference Action for Environment and Work (march, 1996, Amersfoort), 1996, en: De Kruijf y Van Vuuren, 1998.

Históricamente, el concepto de sustentabilidad puede ser rastreado hasta los años de 1960, cuando emergió del ámbito de la biología de la conservación como se llevaba a cabo en el África y donde, en la práctica, había venido a significar el evitar la presencia humana en las reservas donde habitan los grandes animales tan apreciados por los cazadores⁷. Algunos autores, sin embargo, refieren que los orígenes del término datan del siglo XVIII, cuando se le acuñó para describir la utilización de los bosques a la tasa en que se regeneran⁸; esto suponía que la demanda de madera y de leña para hacer fuego podría ser solventada en el largo plazo.

Se acepta, no obstante, que hoy día el concepto de sustentabilidad no se utiliza exclusivamente para hablar del manejo de los recursos naturales individuales⁹, y que fue a partir de los sesentas y a lo largo de los años setentas, que se le fueron incorporando muchas nociones, siendo especialmente en los últimos 15 a 20 años que se le ha encuadrado fuertemente en el nivel macroeconómico¹⁰. De manera particular, puede hablarse de ciertos eventos que impactaron con fuerza a su definición, especialmente de la Conferencia de Ambiente Humano (Estocolmo, 1972), la Estrategia de Conservación Mundial (1980) y el reporte Brundtland, "Nuestro Futuro Común" (1987). Este último es singularmente trascendente ya que se considera que es el parteaguas que ayudó a detonar una amplia gama de acciones, incluidas las cumbres mundiales de las Naciones Unidas de 1992 y 2002¹¹.

Este reporte surgió de los trabajos de una comisión internacional creada por las Naciones Unidas con el fin de proponer estrategias para el "desarrollo sustentable" – los modos de mejorar el bienestar humano en el corto plazo sin

⁷ Boehmer-Christiansen, S., "The geo-politics of sustainable development: bureaucracies and politicians in search of the holy grail", en *Geoforum*, 2002, núm. 22, pp. 351-365.

⁸ Lewandowski, I., *et al.*, "Sustainable crop production: definition and methodological approach for assessing and implementing sustainability", en *Crop Science*, 1999, núm. 39, pp. 184-193.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Figge, F. y T. Hahn, "Sustainable value added –measuring corporate contributions to sustainability beyond eco-efficiency", en *Ecological Economics*, 2004, núm. 48, pp. 173-187.

¹¹ Anónimo, "The Brundtland Report", [1 p.], [en línea], 2004, disponible en: <http://brundtlandnet.esbensen.dk/brundtlandreport.htm>

poner en riesgo el ambiente global y local en el largo plazo. Encabezada la comisión por la entonces Primera Ministra de Noruega, quien luego llegara a ser la titular de la Organización Mundial de la Salud, Gro Harlem Brundtland, el reporte que en 1987 fue publicado bajo el título de “Nuestro Futuro Común”, pronto se conoció ampliamente como el “Reporte Brundtland”¹², y refiere en el prólogo elaborado por la coordinadora Brundtland que “una agenda global para el cambio” era lo que se le había solicitado a la comisión elaborar”¹³.

Organizado el documento en tres partes que son las de “Preocupaciones comunes”, “Retos comunes” y “Tareas comunes”, en él la Comisión Mundial para el Ambiente y Desarrollo, también conocida como Comisión Brundtland emitió el postulado ampliamente aceptado de que el desarrollo sustentable es la habilidad de la humanidad para asegurar que se solventen las necesidades del presente sin comprometer la habilidad de las generaciones futuras de afrontar sus propias necesidades¹⁴. Con ello lo que se hizo explícito es el compromiso intergeneracional que el concepto de sustentabilidad entraña.

Actualmente, el concepto de sustentabilidad se lo apropian muy diversos tipos de estudiosos, dícese biólogos, ecólogos, geógrafos, administradores ambientales, economistas y politólogos. Si bien todo mundo entiende el contexto general de la sustentabilidad, el reto es ahora medirla “objetivamente”, de ahí que hoy día una de las grandes líneas de investigación en este tema es la de los indicadores de sustentabilidad.

Los indicadores de sustentabilidad son parámetros que sirven tanto de herramienta para el proceso de planeación de políticas como de herramienta de comunicación. Se considera que un indicador de sustentabilidad debe de cumplir con los siguientes criterios:

¹² *Ibidem*.

¹³ World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, UN, U.S.A., 1987.

¹⁴ National Research Council, *Our Common Journey: a Transition Toward Sustainability*, National Academy Press, U.S.A., 2000.

- Ser claro en su contenido (entendible, transparente)
- Ser relevante para la elaboración de políticas
- Estar teóricamente bien fundamentado (base científica)
- Ser sensible a los cambios inducidos por el hombre, mostrar cambios a través del tiempo
- Ser técnicamente medible (reproducibile, accesible desde el punto de vista de costos, etc.)
- Ser apropiado en cuanto a escala (tanto temporal como geográfica)
- Tener una significancia más amplia que la de su mero significado inmediato¹⁵.

Desde luego, esta descripción a lo que lleva es a darse cuenta que si bien es bastante sencillo definir al indicador ideal es algo mucho más complicado encontrarlo. En la práctica, por tal motivo, lo que muchos investigadores suelen hacer es tomar como marco de referencia en lo que a los indicadores se refiere, los listados ofrecidos por organismos internacionales como la ONU o la OCDE, mismos que suelen dividir a los indicadores en sociales, ambientales, económicos e institucionales¹⁶. Este tipo de listados, sin embargo, lo que suelen hacer es dejar de lado los aspectos culturales que crecientemente se reconoce que son indispensables para una adecuada evaluación de la sustentabilidad¹⁷. En esta novedosa perspectiva, aunque lo más común es pensar en el ambiente cuando se habla de sustentabilidad, también se consideran importantes los elementos sociales, económicos y culturales, de ahí que juntas, estas cuatro áreas conformen lo que se describe como los “Cuatro Pilares de la Sustentabilidad”.

De este modo, en lo que a la sustentabilidad cultural respecta, puede decirse que así como los gobiernos locales deben de atender a las

¹⁵ De Kruijff, H.A.M. y D.P. Van Vuuren, “Following sustainable development in relation to the North-South dialogue: ecosystem health and sustainability indicators”, en *Ecotoxicology and Environmental Safety*, 1998, núm. 40, pp. 4-14.

¹⁶ UN, Division on Sustainable Development, “Commission on Sustainable Development Theme Indicator Framework”, [2 p.], [en línea], 2001, disponible en: http://www.un.org/esa/sustdev/natlinfo/indicators/isdms2001/table_4.htm

¹⁷ Marion Council, “Cultural Sustainability”, [1 p.], [en línea], 2004, disponible en: <http://www.marion.sa.gov.au/Web/webmar.nsf/Lookup/Cultural+Sustainability>

sustentabilidades ambiental, social y económica, también es fundamental su intervención a nivel comunitario para mantener la sustentabilidad cultural¹⁸. Y por sustentabilidad cultural debe de entenderse, en el sentido más amplio, “nuestros valores y aspiraciones, tradiciones y memorias compartidas, las formas en que desarrollamos, recibimos y transmitimos todo esto, y las formas de vida que estos procesos producen”¹⁹.

Los estudios sobre evaluación de la sustentabilidad dedicados a registrar y analizar no sólo los indicadores ambientales, sociales y económicos, sino también los culturales, son todavía, desgraciadamente muy pocos. No obstante, existe una creciente literatura sobre la necesidad de registrar este tipo de indicadores, así como de interpretar a todos los demás, en conjunto, a la luz de estos últimos. Esto porque al despreciar, como suele suceder cuando se elabora política ambiental o se desarrolla investigación social, la dimensión de la experiencia de la vida humana, se soslaya el hecho de que las formas en que los individuos buscan alcanzar el bienestar psicológico y emocional en sus vidas, han de ser irremediablemente expresadas como comportamientos que impactan los procesos ecológicos y sociales²⁰.

Es por ello que es tan importante reconocer que el anhelo por la “sustentabilidad humana interior” se encuentra psicológicamente enraizado y es experimentado subjetivamente, y que los idearios e imaginarios sobre cómo mejor satisfacerlo se encuentran contruidos culturalmente, tanto intersubjetivamente como colectivamente, y son expresados, como ya se indicaba, a través de comportamientos que apoyan o erosionan el mundo externo en los planos ecológico y social²¹.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Maiteny, P., “The psychodynamics of meaning and action for a sustainable future”, en *Futures*, 2000, núm. 32, pp. 339-360.

²¹ *Ibidem*.

Este es el motivo por el cual, el presente trabajo, como su título lo indica, busca ofrecer un marco de cómo llevar a cabo estudios de sustentabilidad que verdaderamente aporten una visión integral de la misma. Enclavado en la perspectiva de los estudios latinoamericanos, lo que se hace es una reflexión latinoamericana sobre el tema de la sustentabilidad, lo cual es de especial trascendencia considerando que es muy poco lo que los autores latinoamericanistas han aportado al respecto.

Los enfoques de investigación desarrollados han sido tres principales:

- conceptual: para presentar los distintos enfoques que sobre la sustentabilidad se han manejado.
- documental: para recopilar la información más actual y relevante sobre el tema de la sustentabilidad.
- de campo: para ofrecer en el marco de referencia de estudios de caso, propuestas de evaluación de sustentabilidad que aporten una visión integral de la misma.

Habiendo ya presentado en esta parte introductoria los resultados del enfoque de investigación conceptual, en las siguientes partes de este trabajo lo que se hace es, primeramente, presentar los resultados del enfoque documental (capítulo de “Marco teórico”), para después exponer la fundamentación metodológica de la investigación de campo y los resultados de la misma (capítulos de “Métodos y metodología” y “De la teoría a la práctica: el ejemplo de Xochimilco”, respectivamente). Finalmente, se ofrece el capítulo de “Conclusiones”, donde se hacen comentarios enfocados a integrar todas las partes del trabajo y se discute la relevancia de las propuestas de evaluación integral de la sustentabilidad en él presentadas.

MARCO TEÓRICO

Experiencias de sustentabilidad: de Río a Johannesburgo

Como se mencionó en la sección anterior, en lo que a la sustentabilidad se refiere, tanto a nivel de concepto como a nivel de implementación, algunos eventos han sido de gran trascendencia. Entre ellos, es de interés mencionar a la cumbre de Río llevada a cabo en 1992 debido a que se considera que durante ella el mundo tomó las decisiones necesarias para favorecer el desarrollo sustentable, esto tanto en los ámbitos del desarrollo económico y social, como de la protección ambiental²². Sin embargo, tal y como lo reconocen los expertos de las Naciones Unidas, en la década que siguió a la cumbre de Río, el progreso no estuvo a la altura de las expectativas, mientras que la pobreza se agudizó en muchas áreas y la degradación ambiental continuó su avance implacable²³.

Sobre la cumbre de Río es de importancia señalar varias cosas. Una, que se le conoce con este nombre ("cumbre de Río") a la Conferencia sobre Ambiente y Desarrollo de la Naciones Unidas²⁴. Otra, que durante ella surgió la llamada "Declaración de Río" o "Principios de Río", que es un conjunto de 17 principios acerca del ambiente y el desarrollo, diseñados para promover la cooperación internacional para el desarrollo sustentable²⁵ y, finalmente, que como resultado de

²² UN, *The Road from Johannesburg: what was achieved and the way forward*, World Summit on Sustainable Development, Johannesburg, 2002.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Commonwealth of Australia, "Localizing Agenda 21: a guide to sustainable development for the APEC region, background", [3 p.], [en línea], 2000, disponible en: <http://www.deh.gov.au/esd/la21/guide/index.html>

²⁵ Hedley, C., "Internet Guide to International Fisheries Law: Agenda 21 and the Rio Declaration of Principles", [2 p.], [en línea], 2000-2001. disponible en: <http://www.oceanlaw.net/texts/summaries/unces.htm>

todo esto se desarrolló "Agenda 21" que son los lineamientos de acción para alcanzar el desarrollo sustentable²⁶.

Agenda 21 se encuentra dividida en cuatro secciones y 40 capítulos, cuyos contenidos pueden ser resumidos de la siguiente manera²⁷:

Sección I – Dimensiones social y económica, capítulos 2-8

Esta sección examina los aspectos sociales y económicos adversos que resultan de un desarrollo y uso de recursos no sustentables.

Capítulo 2: *Cooperación internacional para acelerar el desarrollo sustentable*, aboga por tener mecanismos de establecer precios en el mercado que realmente reflejen los costos ecológicos. Llama también a que haya consistencia de política y práctica en lo relacionado al comercio y el ambiente.

Capítulo 3: *Pobreza*, aboga por estrategias para combatir la pobreza, tanto como causa y efecto de la degradación ambiental. Éstas incluyen niveles de crecimiento económico, aumento del empleo, generación de ingresos y otorgamiento de poder a la comunidad local.

Capítulo 4: *Cambio de los patrones de consumo*, examina los desbalances del mercado global desde el punto de vista de los patrones de consumo y producción y aboga por un uso de los recursos más eficiente y ambientalmente sostenible.

Capítulo 5: *Dinámica demográfica y sustentabilidad*, se enfoca en los aspectos de crecimiento de población. Aboga por estrategias para estabilizar la población y aumentar los estándares locales de educación y salud.

Capítulo 6: *Salud humana*, aborda aspectos primarios de salud mundial, como una adecuada nutrición, cuidado primario de la salud, calidad del agua, salud urbana y contaminación ambiental.

Capítulo 7: *Asentamientos humanos*, examina los ambientes urbanos en deterioro y propone sistemas de planeación integrada y manejo del ambiente, uso

²⁶ Commonwealth of Australia, "Localizing Agenda 21: a guide to sustainable development for the APEC region, background", [3 p.], [en línea], 2000, disponible en: <http://www.deh.gov.au/esd/la21/guide/index.html>

²⁷ Commonwealth of Australia, "Localizing Agenda 21: a guide to sustainable development for the APEC region, a summary guide to Agenda 21", [4 p.], [en línea], 2000, disponible en: <http://www.deh.gov.au/esd/la21/guide/index.html>

sostenible del suelo y eficiencia energética para afrontar los retos del desarrollo de asentamientos humanos.

Capítulo 8: *Toma de decisiones integrada*, aporta estrategias para una respuesta integrada a consideraciones ambientales, sociales y económicas a través de cuatro grandes áreas: política, planeación y manejo ambientales y de desarrollo integrados; marcos regulatorios y legales efectivos; uso efectivo de los instrumentos e incentivos de mercado y económicos; y rendición de cuentas ambiental y económica integradas.

Sección II – Conservación y manejo de recursos para el desarrollo, capítulos 9-22
Esta sección trata de los “aspectos sectoriales”.

Capítulo 9: *Protección de la atmósfera*, aborda primordialmente tres aspectos atmosféricos: el cambio climático, la pérdida del ozono estratosférico y la contaminación del aire trans-fronteras.

Capítulo 10: *Recursos del suelo*, aporta un marco para desarrollar un acercamiento integrado al uso sostenible de los recursos del suelo. Este capítulo propone el establecer indicadores de impacto ambientales y de sustentabilidad, un acercamiento ecosistémico a la planeación del uso del suelo y el establecer procesos de participación pública.

Capítulo 11: *Bosques*, pugna por un marco que permita un acercamiento integrado a la planeación y manejo de la conservación de bosques y los recursos forestales. Aboga primordialmente por la preservación y mejoramiento de la biodiversidad y los recursos forestales, mientras se afrontan las necesidades humanas en expansión. Este capítulo también promueve el uso de medidas económicas, de consulta a la comunidad y de proveer acceso a grupos con necesidades especiales (como los pueblos indígenas).

Capítulo 12: *Desertificación y sequía*, discute las estrategias mejoradas para manejar el suelo, el agua, la aforestación y la revegetación, esto para combatir y revertir el aumento en la degradación del suelo, la salinidad, la desertificación y la erosión.

Capítulo 13: *Desarrollo sustentable de montañas*, se enfoca a detener el deterioro de los ecosistemas de montaña que son tan importantes para la preservación de

la biodiversidad y el bienestar humano. La aforestación, las estrategias para preservar el suelo y el crear alternativas para las prácticas de estilo de vida insustentables se encuentran entre los programas primarios propuestos.

Capítulo 14: *Agricultura sustentable*, reconoce que se requieren reformas mayores en las políticas económicas, agrícolas y ambientales para proveer alimentos adecuados a la población en expansión. Los programas tienen como objetivo primordial aumentar la producción de alimentos y la seguridad de los alimentos, mejorando la capacidad de tener tierras con mayor potencial agrícola así como las estrategias de conservación del suelo.

Capítulo 15: *Diversidad biológica*, reconoce la interdependencia entre la funcionalidad de los ecosistemas y estipula que el preservar la variedad y variabilidad de las especies, genes, poblaciones y ecosistemas está intrínsecamente asociado a la calidad de vida humana.

Capítulo 16: *Bioteología*, aporta nociones de las oportunidades de la bioteología para contribuir al desarrollo sustentable, incluyendo el señalamiento de qué se requiere de obtener beneficios sustentables en un marco de seguridad y manejo transparente.

Capítulo 17: *Protección de los océanos*, repasa la protección, uso sustentable y manejo integrado de los océanos y mares. Los programas incluyen áreas como la protección del ambiente marino, las estrategias de conservación de los recursos acuáticos y la preservación/mejoramiento de la fauna acuática migratoria.

Capítulo 18: *Agua dulce*, examina la protección de la calidad y cantidad de recursos de agua dulce y promueve un acercamiento integrado de planeación y manejo.

Capítulo 19: *Químicos tóxicos*, revisa la evaluación de los riesgos que entraña el uso de químicos. Este capítulo también trata de los programas nacionales de reducción de riesgos.

Capítulo 20: *Desechos peligrosos*, primordialmente despierta la conciencia sobre el tratamiento y disposición de desechos peligrosas en actividades a nivel nacional.

Capítulo 21: *Desechos sólidos*, primordialmente establece una serie de programas nacionales que permiten minimizar los desechos, el reciclaje y los programas de cooperación integrada entre países.

Capítulo 22: *Desechos radiactivos*, incluyen a los desechos peligrosos e intratables y a los programas para ellos que son: su manejo seguro, transportación, manipulación y disposición.

Sección III – Fortaleciendo el papel de los grupos principales, capítulos 24-32

Esta sección se enfoca en el empoderamiento local y en la construcción de alianzas entre varios actores sociales para asegurar que todos los grupos principales estén activamente involucrados en todas las áreas programáticas contempladas en Agenda 21.

Capítulo 24: *Mujeres*, se aboca a asegurar la plena y equitativa participación de las mujeres, enfocándose primordialmente a remover los obstáculos encontrados en la vida pública y a nivel de servicios.

Capítulo 25: *Jóvenes y niños*, trata de desarrollar un papel mayor para la juventud y sus agencias representativas en la planeación y manejo de recursos a todos los niveles.

Capítulo 26: *Pueblos y comunidades indígenas*, reconoce la relación especial de muchas comunidades indígenas con su ambiente. Se enfoca primordialmente en la necesidad de adecuar el acceso comunitario, la participación, la consulta y el empoderamiento en la formulación e implementación del uso del suelo, manejo de recursos y desarrollo.

Capítulo 27: *Organizaciones no gubernamentales*, resalta el papel vital de las ONGs en aportar un medio para el involucramiento comunitario –desarrollo de programas, su difusión, educación comunitaria y cohesión social- en las actividades de desarrollo sostenible.

Capítulo 28: *Autoridades locales*, enfatiza el papel fundamental de los gobiernos locales como planeadores ambientales regionales en las estrategias hacia el desarrollo sustentable e invita a cada gobierno a desarrollar su Agenda 21 Local propia.

Capítulo 29: *Sindicatos*, señala el papel que los sindicatos y trabajadores deben asumir para desarrollar prácticas de producción más limpias, prácticas de trabajo más seguras y empleo completo.

Capítulo 30: *Negocios e industria*, aporta un fundamento de por qué la empresa responsable es vital para desarrollar estrategias efectivas para alcanzar un desarrollo balanceado y la protección del ambiente.

Capítulo 31: *Científicos y tecnólogos*, primordialmente pugna por mejorar los canales de comunicación entre las comunidades científica y técnica, así como por mejorar las formas en que los gobiernos buscan y reciben asesoría científica.

Capítulo 32: *Campesinos*, reconoce el papel de los campesinos y comunidades rurales como manejadores y custodios de los recursos naturales y estipula la importancia de su involucramiento en el desarrollo de políticas y programas regionales.

Sección IV – Medios de implementación, capítulos 33- 40

Capítulo 33: *Financiamiento*, aporta ideas y formatos para desarrollar los arreglos novedosos y substanciales que son necesarios para aportar fondos a los programas de las Agendas 21 Locales en los países en desarrollo.

Capítulo 34: *Transferencia de tecnología*, define las condiciones bajo las cuales las tecnologías seguras para el ambiente deben de ser transferidas entre países para el beneficio del ambiente global. Para este fin, se hace especial énfasis en los programas de información integrada, acceso y transferencia tecnológica.

Capítulo 35: *Ciencia*, discute el papel de la ciencia en el desarrollo sustentable, incluyendo el modelado mejorado, los programas de investigación, nuevos nexos de colaboración y recopilación de datos.

Capítulo 36: *Educación, conciencia pública y entrenamiento*, enfatiza la importancia de la educación formal y no formal para hacer del desarrollo sustentable el centro de la actividades de planeación y de la conducta en todas las esferas de la vida. Como tal, el capítulo se enfoca a incorporar el entrenamiento ambiental en los currícula formal, no formal e interdisciplinarios, particularmente enfatizando la necesidad de fomentar la conciencia pública y los programas educativos relacionados con aspectos ambientales.

Capítulo 37: *Construcción de capacidades*, favorece la construcción de capacidades endógenas principalmente en los países en desarrollo, con énfasis en los roles respectivos de los sectores público, privado y organizaciones del gobiernos como expertos.

Capítulo 38: *Arreglos institucionales*, discute los arreglos necesarios para mantener el desarrollo sustentable a un nivel global, con énfasis en el papel cambiante de las instituciones existentes y de los objetivos que son necesarios. Para este fin, la recomendación primaria es la creación en las Naciones Unidas de una Comisión de Desarrollo Sustentable que cuide, desarrolle y monitoree la Agenda 21.

Capítulo 39: *Instrumentos y mecanismos legales*, explora las vías para mejorar la efectividad de la legislación sobre ambiente y desarrollo existente y futura, incluyendo aspectos como la consistencia de obligaciones bajo diferentes instrumentalidades y la participación de los países en desarrollo.

Capítulo 40: *Información y toma de decisiones*, se divide en dos partes –Acortando la brecha y Mejorando la disponibilidad de la información. Éstas se enfocan primordialmente en mejorar la toma de datos, su disseminación y el Reporte del Estado del Ambiente. Adicionalmente, se enfatiza la necesidad de reconocer el conocimiento local e indígena.

De este modo, como resultado de la cumbre de Río, efectivamente se creó la Comisión de Desarrollo Sustentable en las Naciones Unidas y se echó a andar el proyecto propuesto por Agenda 21. Cuenta de ello la dan distintas publicaciones que refieren filosofía, métodos, experiencias, estadísticas, y evaluación de resultados, siempre en el espíritu de lo que Agenda 21 propuso en su momento. En el contexto latinoamericano, algunos de estos trabajos incluyen las obras tituladas "Caminos hacia la Sostenibilidad: experiencias latinoamericanas hacia el desarrollo sostenible"²⁸, "La Transición hacia el Desarrollo Sustentable:

²⁸ Red Humana Agenda 21 para América Latina, *Caminos hacia la Sostenibilidad: experiencias latinoamericanas hacia el desarrollo sostenible*, PNUD, Versión en línea, 2001.

perspectivas de América Latina y el Caribe”²⁹ y “The Sustainability of Development in Latin America and the Caribbean: challenges and opportunities”³⁰. Este tipo de trabajos de recopilación y análisis regional son apoyados por otros muchos numerosos trabajos locales, como lo son los diagnósticos para México^{31,32}, el Salvador³³, Costa Rica³⁴, Bolivia³⁵, Ecuador³⁶, y la región andina³⁷.

Cabe señalar, no obstante, que tal como se indicaba con antelación, no puede decirse que los resultados de Agenda 21 hayan sido idóneos. Por ello se apuntaba que incluso organismos como la ONU o la OCDE³⁸ aceptan que falta mucho por hacer, de ahí que la conferencia de Johannesburgo, que fue la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Sustentable llevada a cabo en 2002, ha venido a ser conocida también como Río+10³⁹, porque durante ella se hizo un balance de los logros y fracasos a lo largo de diez años. Permeado de matices políticos y amenazada por grupos varios de manifestantes, este evento lo que hizo finalmente fue tratar de solventar los obstáculos que impiden lograr un desarrollo sostenible y generar iniciativas que den realmente resultados y mejoren la vida de la gente al tiempo que se protege el ambiente; en este contexto, la cumbre de Johannesburgo no intentó renegociar la Agenda 21, misma que se volvió a asumir

²⁹ Leff, E., et al. (compiladores), *La Transición hacia el Desarrollo Sustentable: perspectivas de América Latina y el Caribe*, SEMARNAT-INE-UAM-ONU-PNUMA, México, 2002.

³⁰ ECLAC-UNEP, *The Sustainability of Development in Latin America and the Caribbean: challenges and opportunities*, UN, Versión en línea, 2001.

³¹ INEGI-INE, *Sustainable Development Indicators of Mexico*, INE, México, 2000.

³² PNUD, *Descentralización, Sociedad Civil y Desarrollo Sustentable en México*, ONU, Versión en línea, 2001.

³³ UNDP, *Towards inclusive, sustainable development in El Salvador: Ahuachapán en Marcha and the Network of Universities in El Salvador for Sustainable Development at the Local Level*, UN, Versión en línea, 2000.

³⁴ PNUD, *Costa Rica: un compromiso nacional con el desarrollo sostenible*, ONU, Versión en línea, 2002.

³⁵ PNUD, *Participación Popular: Herramienta del Desarrollo Sostenible*, ONU, Versión en línea, 2000.

³⁶ PNUD, *La comunicación: un eje para el desarrollo humano sostenible*, ONU, Versión en línea, 2000.

³⁷ UNEP-ECLAC, *Final Report of the Subregional Meeting of the Andean Region*, UN, Versión en línea, 2001.

³⁸ OECD. *Working Together Towards Sustainable Development: the OECD experience*, OECD, Versión en línea, 2002.

³⁹ Bose. S., “World Summit on Sustainable Development, Johannesburg, August 26 to September 4, 2002”, [4 p.], [en línea], 2002, disponible en:

<http://www.renewingindia.org/newsletters/inform/current/infocus.htm>

por unanimidad, pero sí llenó algunos de los vacíos que han impedido su implementación⁴⁰. De esta manera, se reconocieron nueve puntos básicos que hay que abordar para lograr una adecuada implementación de Agenda 21, a saber⁴¹:

- Hacer que la globalización trabaje para el desarrollo sustentable.
- Erradicar la pobreza y mejorar la calidad de vida en las zonas rurales y urbanas.
- Cambiar los patrones no sostenibles de producción y consumo, lo que incluye aumentar cuatro veces la eficiencia energética a lo largo de las próxima dos a tres décadas.
- Mejorar la salud a través de un acceso seguro y costeable al agua potable, la reducción del plomo en las gasolina y el mejoramiento de la calidad del aire.
- Proveer acceso a la energía y mejorar la eficiencia energética mediante el desarrollo y uso de tecnologías renovables y energía eficientes así como mediante el cambio de los patrones de consumo de energía no sostenibles.
- Manejar, sobre una base sustentable, los ecosistemas y la biodiversidad al mejorar los indicadores y los sistemas de manejo, lo que incluye el abordar los problemas de sobrepesca, las prácticas forestales no sostenibles y la contaminación marina que proviene de la actividad en tierra firme.
- Mejorar el aporte de agua potable y una distribución más equitativa de los recursos acuáticos.
- Aportar los recursos financieros y las tecnologías seguras para el ambiente.
- Tener la voluntad política para iniciar los cambios mayores mediante el diseño e implementación de políticas y programas para el desarrollo sustentable.

⁴⁰ UN, *The Road from Johannesburg: what was achieved and the way forward*, World Summit on Sustainable Development, Johannesburg, 2002.

⁴¹ Bose. S., "World Summit on Sustainable Development, Johannesburg, August 26 to September 4, 2002", [4 p.], [en línea], 2002, disponible en: <http://www.renewingindia.org/newsletters/inform/current/infocus.htm>

Estos puntos básicos concuerdan en gran medida con los objetivos de desarrollo que la ONU tiene para el milenio y que incluyen⁴²:

- Erradicar la pobreza extrema y el hambre.
- Lograr la enseñanza primaria universal.
- Promover la igualdad entre los géneros y la autonomía de la mujer.
- Reducir la mortalidad infantil.
- Mejorar la salud materna.
- Combatir el VIH/SIDA, el paludismo y otras enfermedades.
- Garantizar la sostenibilidad del medio ambiente.
- Fomentar una asociación mundial para el desarrollo.

Sobre estos objetivos es de interés señalar que los 189 estados miembros de las Naciones Unidas, se han comprometido a cumplirlos para el año 2015. En lo que a América Latina respecta, lo que puede comentarse es que esto es definitivamente un gran reto. Sin el afán de hacer una revisión exhaustiva de todos los puntos, enseguida se aborda el análisis de uno de los rubros más sensibles en la región, que es, sin lugar a dudas, el de la salud pública, esto con la intención de poner en manifiesto cómo es que los objetivos de desarrollo que propone la ONU se imbrican de tal manera que, el analizar algunos de ellos se involucran a todos los demás, pudiendo todos ellos ser aglutinados dentro de la esperanza de alcanzar la sustentabilidad.

De esta manera, en lo que a salud pública toca, puede decirse antes que nada que el que se incluyan muchos aspectos relacionados con este rubro entre los objetivos de la ONU, obedece a que se reconoce cada vez más que es de suma importancia enfocar la dimensión humana del desarrollo sustentable con el fin de alcanzar sus metas y, en este contexto, puede señalarse que el desarrollo sustentable no puede lograrse si hay una alta prevalencia de enfermedades debilitantes y pobreza, y que la salud de las poblaciones no puede ser mantenida

⁴² CEPAL, "Objetivos de desarrollo de la ONU para el milenio", [2 p.], [en línea], 2000, disponible en: <http://www.un.org/spanish/millenniumgoals/index.html>

si no existen ambientes sanos y sistemas de sostenerimiento de la vida intactos. Los nexos entre la salud y el desarrollo económico se han hecho cada vez más obvios⁴³, especialmente en lo que se refiere al papel de la salud en relación a la pobreza: la pobreza causa mala salud⁴⁴. Por ello, de manera reciente, los programas de impulso a la consecución global de la sustentabilidad, como la ya mencionada Agenda 21, han reconocido la importancia de proteger y promover la salud humana, y han marcado cinco áreas de acción específicas⁴⁵:

- Satisfacer las necesidades de atención médica primaria, especialmente en áreas rurales.
- Controlar las enfermedades infecciosas.
- Proteger a los grupos vulnerables.
- Afrontar el reto de la salud urbana.
- Reducir los riesgos a la salud debidos a los peligros y contaminación del ambiente.

De este modo, el ámbito de la salud pública, que puede definirse como todo lo que, como sociedad, se hace para asegurar que las personas mantengan una buena salud⁴⁶, se ha convertido en una de las cuestiones fundamentales de la sustentabilidad. También, de hecho, se ha favorecido que surja una tendencia cada vez más fuerte a incluir dentro de la esfera de la salud pública a todos aquellos factores sociales que afectan a la salud, lo que supone una lista bastante larga donde aparecen factores como la guerra, la violencia, la pobreza, el desarrollo económico, la distribución del ingreso, los recursos naturales, la dieta y el estilo de vida, la infraestructura de salud, la sobrepoblación y los derechos civiles⁴⁷. Hay quienes no dejan de señalar, sin embargo, que no porque la guerra, el crimen, el hambre, la pobreza, el analfabetismo, la falta de hogar y el abuso a

⁴³ Frenk, J. y F. Kaul, "Health and the economy: empowerment through evidence", en *Bulletin of the World Health Organization*, 2002, núm. 80(2), p. 88.

⁴⁴ von Schirnding, Y., "Health and sustainable development: can we rise the challenge?", en *Lancet*, 2002, núm. 360, pp. 632-637.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Institute of Medicine, *The Future of Public Health*, National Academy of Sciences. Washington, D.C., 1988.

⁴⁷ Rothstein, M.A., "Rethinking the meaning of public health", en *Journal of Law, Medicine & Ethics*, 2002, núm. 30, pp. 144-149.

los derechos humanos interfieran con la salud de los individuos y las poblaciones, deba de considerarse que parte de la misión de la salud pública es precisamente eliminar estas condiciones⁴⁸. No obstante, el punto de interés es que el reconocer a la salud como factor social, ha hecho que se esté reconceptualizando a la salud pública, de manera que actualmente es una disciplina muy dinámica que está sobrepasando por mucho la serie de lineamientos de carácter legal y administrativo que, hasta hace poco, eran la materia de interés de los departamentos y oficiales de salud pública de todo el mundo. En este proceso, la promoción de la salud se entiende actualmente ya no sólo como la forma de proveer toda una gama de servicios esenciales que muchas veces son invisibles para el público⁴⁹, sino como una actividad multidisciplinaria, multisectorial y de mutinivel, que evidencia las características de un movimiento visionario que involucra tanto preocupaciones acerca de la equidad y la justicia en las sociedades así como la protección ambiental en una escala global⁵⁰.

En este sentido, es de gran relevancia señalar que la salud pública se aleja cada vez más de su concepción tradicional y tiende a converger con la llamada medicina social, un área de investigación de gran trascendencia en América Latina. Los orígenes de la medicina social se remontan al siglo XIX y a los trabajos del médico alemán Rudolf Virchow, quien definió a la medicina social como la "ciencia social" que se enfocaba a las condiciones sociales generadoras de enfermedad. Varios de los adherentes de la visión de Virchow emigraron a América Latina y establecieron departamentos de patología en varias escuelas de medicina, donde también se abocaron a impartir cursos de medicina social, influenciando así a toda una generación de estudiantes, entre los que el más notable, con toda certeza, fue Salvador Allende⁵¹. Puede decirse que las

⁴⁸ Meyer, I.H. y S. Schwartz, "Social issues as public health: promise and peril", en *American Journal of Public Health*, 2000, núm. 90(8), pp. 1189-1191.

⁴⁹ APHA, "The essential services of public health", [4 p.], [en línea], 2002, disponible en: <http://www.apha.org/ppp/science/10ES.htm>

⁵⁰ Carlisle, S., "Health promotion, advocacy and health inequalities: a conceptual framework", en *Health Promotion International*, 2000, núm. 15(4), pp. 369-376.

⁵¹ Waitzkin et al., "Social medicine then and now: lessons from Latin America", en *Public Health Then and Now*, 2001, núm. 91(10), pp. 1592-1601.

experiencias de Allende como médico y patólogo fueron las que moldearon la mayor parte de su posterior carrera política. En 1939, como ministro de salud dentro de un gobierno popular, escribió un libro intitulado “La Realidad Médico-Social Chilena” donde presentó su análisis de la relación entre la estructura social y la enfermedad. En esta obra conceptualizó a la enfermedad como un disturbio del individuo cobijado por condiciones sociales adversas; de manera revolucionaria para su entorno y época, enfatizó los efectos sobre la salud del subdesarrollo y de la dependencia internacional, así como los efectos de la deuda externa y del proceso productivo⁵².

No cabe duda que por esto a Allende y a todos aquellos representantes de la medicina social en América Latina se les consideró como peligrosos, de modo que muchos de ellos experimentaron las historias personales más dramáticas, ya que fueron víctimas de la represión por parte de los sectores de la sociedad que controlaban la riqueza y el poder⁵³. Hoy día, sin embargo, los planteamientos de la medicina social cobran fuerza toda vez que, de cara los cuestionamientos sobre las bondades que han de aportar las nuevas tecnologías médicas en desarrollo, distintas fuentes oficiales indican reiteradamente que son valiosas y deben de seguir siendo impulsadas porque con ellas se ha de abatir la inequidad en materia de salud que actualmente impera en la mayor parte del mundo. No obstante, la realidad es que, al momento, la tendencia en América Latina es hacia la privatización de los servicios de salud⁵⁴, y esto en el marco del neoliberalismo y de la globalización.

Este panorama es preocupante considerando las condiciones de salud que actualmente prevalecen en la región. En los países del Tercer Mundo, incluidos en este concepto los de América Latina, el escenario de las enfermedades suele ser descrito como dominado por las infecciones agudas, las enfermedades

⁵² Ibidem.

⁵³ Waitzkin *et al.*, “Social medicine then and now: lessons from Latin America”, en *Public Health Then and Now*, 2001, núm. 91(10), pp. 1592-1601.

⁵⁴ Anónimo, “The Americas shift toward private health care”, en *Economist*, 1999, núm. 351(8118), pp. 27-28.

transmisibles y los problemas de salud materno-infantiles⁵⁵. De hecho, los tres principales indicadores de salud pública se considera que incluyen la esperanza de vida, la mortalidad infantil y la mortalidad materna, y aunque en general son de gran importancia para toda la región, debe señalarse que entre países y al interior de cada país mismo, existen notables diferencias en cuanto a cómo se muestran estos indicadores, lo que parece obedecer a las marcadas diferencias entre áreas geográficas y grupos de población que hacen que haya contrastes enormes en lo que se refiere a acceso a agua potable, instalaciones sanitarias, alcantarillado y energía eléctrica⁵⁶. En América Latina se estima que 130 millones de personas carecen de agua potable, y esto aunado a la falta de instalaciones adecuadas para la eliminación de excretas es fuente de todo tipo de riesgos para la salud, particularmente entre la población infantil en la que las enfermedades intestinales son un azote temible. Datos del año de 1996 para México, por ejemplo, refieren que entre las principales causas de muerte en menores de cinco años se encontraban las enfermedades diarreicas con un 7.6% de aportación al total⁵⁷. Los datos más recientes con que se cuenta (del año de 1999 según la Base de Datos de Mortalidad Regional de la Organización Panamericana de Salud (siglas PAHO en inglés) del año 2001), señalan que la tasa ha caído a un 6%⁵⁸, cifra que, sin embargo, sigue siendo muy alta.

Por otra parte, también se detectan en la región problemas alimentarios con importantes repercusiones en la salud⁵⁹; la desnutrición, desde luego, es un carga terrible para los pueblos, pero a la par, se aprecia durante las últimas décadas un aumento en las prácticas de consumo y los estilos de vida poco sanos, que están favoreciendo una epidemia emergente de enfermedades no transmisibles que, al

⁵⁵ Johnson, T.O., "Diabetes in the Third World", en *World Health*, 1991, núm. 44(3), pp. 8-11.

⁵⁶ Kliksberg, B., "Los escenarios sociales en América Latina y el Caribe", en *Rev. Panam. Salud Pública*, 2000, núm. 8(1/2), pp. 105-11.

⁵⁷ Gutiérrez Trujillo, G. "Programa de atención a la salud del niño", en: De la Fuente, J.R. y J. López Bárcena (compiladores), *Federalismo y Salud en México: primeros alcances de la reforma de 1995*, UNAM-Diana, México, 2001.

⁵⁸ PAHO, "Promoting Health in the Americas: Country Profile, Mexico, Data Updated for 2001", [6 p.], [en línea], 2001, disponible en: <http://www.paho.org/english/sha/prflmex.htm>

⁵⁹ Kliksberg, B., "Los escenarios sociales en América Latina y el Caribe", en *Rev. Panam. Salud Pública*, 2000, núm. 8(1/2), pp. 105-11.

momento, son causa del 60% de las defunciones a nivel global. Las cuatro enfermedades no transmisibles más prevalentes (mal cardiovascular, cáncer, enfermedad pulmonar obstructiva crónica y diabetes), están ligadas a factores de riesgo muy comunes y prevenibles que son el tabaquismo, una dieta poco sana e inactividad física⁶⁰.

De este modo, la región es hoy día un mosaico de lo más particular, ya que, además de que perduran, dependiendo del área geográfica, enfermedades sumamente debilitantes como las infecciosas y parasitarias, se encuentra en pleno proceso de agregación la carga que representan las enfermedades “del desarrollo”, mismas que tienden a ser crónicas, representar un alto costo económico y social y, además de ser también discapacitantes, favorecer una mortalidad prematura⁶¹.

Para ejemplificar esta situación, se hablará a continuación de algunas de las enfermedades que al momento son importante problema de salud en América Latina. Comenzando por el cólera⁶², puede referirse que ésta es una de las enfermedades infecciosas más temidas en el área de la salud pública. Es una infección bacteriana aguda del intestino causada por la ingestión de agua y alimentos contaminados de ciertas cepas del organismo *Vibrio cholerae*. La bacteria produce toxinas con acción sobre el tracto gastrointestinal que son las responsables de las características de la enfermedad, dícese, la diarrea y el vómito. En los casos más severos, el cólera es una de las enfermedades fatales que más rápidamente llevan a la muerte, esto debido a deshidratación severa. Si no se le trata, la mortalidad de un ataque “clásico” de cólera es de 50%, pues una persona sana puede tener un bajón de presión tremendo en 2 a 3 horas y morir, aunque en la mayor parte de los casos, la muerte sobreviene en alrededor de un día. Con tratamiento adecuado a base de reemplazo de fluidos y electrolitos, sin

⁶⁰ von Schirmding, Y., “Health and sustainable development: can we rise the challenge?”, en *Lancet*, 2002, núm. 360, pp. 632-637.

⁶¹ Johnson, T.O., “Diabetes in the Third World”, en *World Health*, 1991, núm. 44(3), pp. 8-11.

⁶² Lee, K., “The global dimensions of cholera”, en *Global Change and Public Health*, 2001, núm. 2(1), pp. 6-17.

embargo, la mortalidad disminuye a 1%. Los individuos afectados son altamente infecciosos, contaminando toda el agua y alimentos con los que entran en contacto; por ello, cuando hay un brote, la posibilidad de epidemia es muy grande, por lo que cuando se da un caso de la enfermedad se le considera una emergencia de salud pública.

De acuerdo a la reconstrucción histórica de ciertos investigadores⁶³, hasta 1817, el cólera era primordialmente una enfermedad del sur de Asia. La migración al Nuevo Mundo, la trajo hacia América. En los años de 1920, en los países industrializados se logró su virtual eliminación, toda vez que mejoraron las condiciones de vida en cuanto a vivienda, instalaciones sanitarias y dieta. No obstante, después de desaparecer del hemisferio occidental por casi un siglo, en enero de 1991 se le reportó simultáneamente en tres aldeas costeras de Perú. La epidemia se propagó rápidamente hacia Ecuador, Colombia y Chile, con el resultado de que para fin de 1991 se habían reportado casi 400,000 casos y más de 4,000 muertes. Actualmente se sabe que en el agua que usan los grandes barcos mercantes como lastre, viajan a través del mundo de 3,000 a 10,000 especies, de modo que, donde se descarga esta agua, también se descargan estos organismos, lo que representa una seria amenaza para los ambientes locales. *V. cholerae* viaja de este modo, y se sugiere que fue así como, desde China, llegó a Perú, donde no podría haber llegado en peor momento, ya que para entonces las políticas estabilizadoras de la economía del presidente Fujimori habían hecho que la pobreza aumentara tremendamente en el país y que el acceso a agua limpia hubiera caído del 72 al 24%, mientras se había pasado de un gasto en salud de 77 millones de dólares en 1982 a sólo 2 millones de dólares en 1990.

Actualmente se sugiere más bien que el cambio climático global y la influencia de la corriente oceánica conocida como "el Niño", fue la causa de la

⁶³ *Ibidem*.

epidemia⁶⁴. Según esta visión, la bacteria del cólera es parte del ambiente autóctono, no llegó de importación, y los efectos de calentamiento de las aguas marinas causados por el Niño lo que favorecieron fue el aumento de sus poblaciones con el consiguiente riesgo para la salud humana. Sea como fuere, el caso es que una epidemia de este tipo tuvo enorme impacto sobre la ya de por sí precaria economía peruana, pues favoreció una caída del turismo y de las exportaciones de pescado y camarones.

El cólera es así ejemplo de los riesgos para la salud de los cambios globales que se suceden a nuestro alrededor y que involucran el movimiento de personas en gran escala, los cambios en los ecosistemas debido a la contaminación, el cambio climático inducido por la actividad humana, el rápido cambio tecnológico y la inestabilidad política y económica. Sobre todo, lo que se evidencia es que al ampliarse las brechas socioeconómicas al interior de los países y entre los países, cada vez hay mayor cantidad de personas marginadas de los servicios sanitarios básicos y de tener agua potable, por lo que la amenaza de epidemia está latente en todo el mundo y que su control, a futuro, ha de requerir una política de salud pública que vaya más allá de los enfoques tradicionales.

Pasando a otro tipo de epidemia, la del síndrome de inmunodeficiencia adquirida (SIDA) es, sin lugar a dudas, un fenómeno único en la historia de las enfermedades humanas. Primeramente, puede señalarse que es una enfermedad relativamente nueva, estando ahora en su segunda década de existencia como amenaza de salud pública; es también notable el hecho de que la mayor parte de la información que la gente tiene sobre la enfermedad ha sido diseminada por autoridades de salud pública, lo cual es también una ocurrencia de lo más particular⁶⁵.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Baer, R.D. *et al.*, "Beliefs about AIDS in five Latin and Anglo-American populations: the role of the biomedical model", en *Anthropology & Medicine*, 1999, núm. 6(1), pp. 13-29.

Por otra parte, el SIDA ha venido a cambiar la visión tradicional de que los programas de salud sexual y reproductiva deben centrarse en la planificación familiar y los servicios materno-infantiles, y se ha abierto el campo de discusión acerca de la protección de los derechos sexuales y reproductivos⁶⁶, especialmente porque se reconoce que, actualmente, entre los grupos vulnerables en lo que al SIDA se refiere se encuentran las mujeres, lo cual puede ejemplificarse en forma por demás dramática con lo que sucede en América Latina.

Mientras la atención del mundo se ha centrado por mucho en la crisis del SIDA que ocurre en África, el número de casos de personas infectadas por el virus de la inmunodeficiencia humana (VIH) ha aumentado de manera sostenida en América Latina, donde verdaderamente se ha hecho bastante poco para lograr la prevención. De este modo, esta región muestra todos los signos de una escalada de la epidemia a medida que el VIH afecta cada vez más a un número mayor de mujeres y niños⁶⁷. Una fuente del año de 1993⁶⁸, señalaba en su momento que aunque al principio de la epidemia la mayoría de las víctimas eran hombres, ya entonces la Organización Mundial de la Salud reportaba igual número de casos entre mujeres y hombres, esperándose que para fin de siglo, la mayor parte de las nuevas infecciones ocurriría en mujeres. Se teorizaba entonces que un tercio de los bebés nacidos a madres infectadas morirían en la infancia debido a complicaciones del SIDA, mientras que millones de niños quedarían huérfanos cuando sus madres enfermas fallaran en sus intentos por sobrevivir, y se apuntaba que el sistema de valores de la región, que promueve la dominación masculina (el machismo) favorecía que el comportamiento de alto riesgo de las mujeres heterosexuales monógamas fuera el tener relaciones sexuales con su marido, ya que los esposos latinos tienden a tener sexo con prostitutas, aunque algunos sí participan en actividad bisexual. Desde luego, esto parecería implicar a las prostitutas como portadoras, haciendo muy conveniente el culpar a las mujeres

⁶⁶ UNFPA, PAHO, LACWHN, *NGO contributions to sexual and reproductive rights in Latin America*, Washington, D.C., 1998.

⁶⁷ Snell, J., "The looming threat of AIDS and HIV in Latin America", en *Lancet*, núm. 354, p. 1187.

⁶⁸ Jeffrey, P., "Latin America confronts AIDS", en *America*, 1993, núm. 168(5), pp. 10-12.

de la propagación de la epidemia. De tal modo, muchas campañas de prevención se han enfocado a proteger a los otros de ellas, sin tener cuidado de protegerlas a ellas de los otros. Y lo real es que aunque se asocian las palabras “prostituta” y “condón”, las mujeres dedicadas al sexoservicio frecuentemente carecen de la libertad de exigir a sus clientes que usen el condón; la verdad para muchas mujeres es que su realidad económica las fuerza a cometer suicidio para poder dar de comer a sus familias, ya que la actividad que realizan es frecuentemente el único medio que tienen para subsistir.

Actualmente, datos aportados por la Organización Panamericana de Salud⁶⁹, señalan que hay 2.6 millones de personas viviendo con VIH en todo el continente: 1.3 millones en América Latina, 360,000 en el Caribe y cerca de 1 millón en América del Norte. Se considera que la epidemia no ha impactado ampliamente a la población en general, por lo que es contenida, aunque en ciertos sitios las proporciones que ha alcanzado son alarmantes. En el Caribe, por ejemplo, Haití es el país más afectado; algunos estudios señalan que en 1996 el 13% de las mujeres embarazadas eran positivas para VIH. En Puerto Rico, por otro lado, se han reportado 24,352 casos de SIDA y 15,188 personas han muerto de la enfermedad. En este caso, las principales categorías de exposición incluyen el uso de drogas intravenosas en hombres (55% de los casos) y el contacto heterosexual en mujeres (59% de los casos). Centroamérica es otro de los sitios donde algunos de los países son de los más afectados de toda América Latina. En Honduras hay signos de que la epidemia ya está afectando a la población en general, y Belice, el Salvador y Guatemala son también focos rojos. En estos países la prevalencia entre las embarazadas y sexoservidoras es alarmante. En contraste, en Costa Rica y Panamá, la epidemia es más fuerte entre los hombres que tienen sexo no protegido con otros hombres. Una tendencia similar se observa en México, Brasil, Uruguay, Argentina y Chile; en Argentina, por otra parte, el uso compartido de jeringas y agujas para administración de drogas intravenosas ha contribuido a la diseminación del mal.

⁶⁹ PAHO, *Acquired immunodeficiency syndrome (AIDS) in the Americas*, Washington, D.C., 2000.

De manera general puede señalarse que América Latina es un mosaico de diferentes epidemias de SIDA, todas las cuales deben de ser encaradas con decisión para evitar una epidemia generalizada en la región. Muchos consideran que una vacuna sería la solución para este problema, pero no debe de dejar de enfatizarse el hecho de que aun cuando la vacuna se lograra desarrollar, su éxito dependería de que se le aplicara como parte de un paquete de prevención comprehensivo, que incluyera también las intervenciones sociales y conductuales adecuadas.

En una perspectiva diferente, como ejemplo contrastante con el del SIDA, el mal de Chagas es una enfermedad que sólo existe en el continente americano y a la que también se le conoce como tripanosomiasis americana⁷⁰. Sus síntomas principales incluyen constipación, malestar o una sensación de siempre estar cansado, dificultad para tragar, fiebre y varios grados de molestia o dolor abdominal⁷¹. El padecimiento es causado por el protozoario flagelado *Trypanosoma cruzi* que es transmitido al humano por medio de un insecto triatómido hematófago (consumidor de sangre)⁷²; en algunos casos entra al organismo a través de transfusiones u órganos donados⁷³. Estimaciones llevadas a cabo a principios de la década de 1990, señalaban que 16 a 18 millones de personas estaban infectadas por *T. cruzi*; una revisión reciente de las cifras señala que probablemente sólo son 11 millones, pero aun así, el número es impresionante ya que hace que el mal de Chagas represente la tercera enfermedad parasitaria más importante del mundo después de la malaria y la esquistosomiasis, calculándose que otros 120 millones de personas (cerca del

⁷⁰ Zayas, C.F. *et al.*, "Chagas disease after organ transplantation – United States, 2001", en *MMWR*, 2002, núm. 51(10), pp. 210-212.

⁷¹ Bastien, J., "The Kiss of Death: Chagas' disease in the Americas", [7 p.], [en línea], 2002, disponible en: <http://www.uta.edu/chagas/>

⁷² Guzmán-Bracho, C., "Epidemiology of Chagas disease in Mexico: an update", en *Trends in Parasitology*, 2001, núm. 17(8), pp. 372-376.

⁷³ Zayas, C.F. *et al.*, "Chagas disease after organ transplantation – United States, 2001", en *MMWR*, 2002, núm. 51(10), pp. 210-212.

25% de la población de América Latina) están en riesgo de contraer el padecimiento⁷⁴.

El mal de Chagas es así un ejemplo notable de las enfermedades transmitidas por vectores que se encuentran en pleno resurgimiento. Hace poco más de 120 años que se demostró que distintos artrópodos son los responsables de la transmisión de cientos de virus, bacterias, protozoarios y helmintos, capaces de causar enfermedad en el hombre. Desde un punto de vista histórico, la malaria, el dengue, la fiebre amarilla, la peste, la filariasis, el tifo transmitido por piojos, la tripanosomiasis, la leishmaniasis y otras enfermedades transmitidas por vectores, causaron más muertes desde el siglo XVII hasta principios del siglo XX, que cualquiera de todas las demás causas combinadas. El impacto de este fenómeno era tan grande, que en los siglos XIX y XX, las enfermedades transmitidas por vectores evitaron el desarrollo de grandes áreas en los trópicos, especialmente en África, de modo que no fue sino hasta que estas enfermedades fueron controladas que se lograron completar proezas como la construcción del canal de Panamá⁷⁵.

Tras el reconocimiento de la transmisión de estas enfermedades a través de vectores, pronto surgieron programas de prevención y control fundamentados en el control de dichos vectores. Casi todos estos programas enfatizaban la eliminación de los sitios donde se criaban los artrópodos vectores, mediante medidas de higiene ambiental y uso de insecticidas químicos. De tal suerte, a lo largo de los siguientes 50 años, la mayor parte de estas enfermedades fueron controladas, de modo que, por ejemplo, en 1960 las enfermedades transmitidas por vectores dejaron de ser consideradas problemas de salud pública fuera de África. Actualmente, sin embargo, estas enfermedades están resurgiendo como consecuencia de los cambios en las políticas de salud pública, del establecimiento de resistencia a los insecticidas, del cambio de énfasis de la prevención a la

⁷⁴ Guzmán-Bracho, C., "Epidemiology of Chagas disease in Mexico: an update", en *Trends in Parasitology*, 2001, núm. 17(8), pp. 372-376.

⁷⁵ Gubler, D.J., "Resurgent vector-borne diseases as a global health problem", en *Emerging Infectious Diseases*, 1998, núm. 4(3).

respuesta de emergencia, de los cambios demográficos y sociales y de los cambios genéticos de los patógenos⁷⁶.

En el caso del mal de Chagas, para su combate se estableció en 1991 un programa intergubernamental en América del Sur. El principal objetivo de la "Iniciativa del Cono Sur" fue la de eliminar las poblaciones del vector principal; un poco más tarde, no obstante, se reconoció que si la infestación de las casas puede reducirse a menos de 2%, las oportunidades de transmisión son muy bajas, por lo que el objetivo cambió, planteándose la interrupción de la transmisión antes de la eliminación del vector⁷⁷. Aunque países como Uruguay ya han alcanzado esta meta, en muchos sitios la amenaza perdura. En su página de Internet intitulada "El Beso de la Muerte"⁷⁸, el Dr. Joseph Bastien señala que distintos factores sociales y culturales tienen influencia sobre el mal de Chagas. Ejemplifica el punto señalando que los campesinos de los Andes consideran a los insectos como parte de su vida, de modo que muchos se oponen al uso de insecticidas, pues su visión del mundo supone mantener un balance con la naturaleza. De manera similar, piensan que sus ancestros están asociados a los sitios en que vivieron, por lo que se resisten a demoler edificaciones abandonadas, a pesar de que éstas se encuentren infestadas de "vinchucas", que es como se les conoce a los insectos vectores. El costo es enorme para ellos, pues muchos hombres en edad productiva se ven muy debilitados por el mal y deben de dejar de trabajar sus tierras e incluso llegan a dejar en la orfandad a sus hijos. La propuesta que se presenta para el control del mal de Chagas es la de rescatar algunas prácticas tradicionales que la conquista destruyó y, en este sentido, es interesante recalcar la necesidad de valorar la cultura propia de cada región con el fin de establecer las estrategias de salud pública más adecuadas.

⁷⁶ *Ibíd.*

⁷⁷ Guzmán-Bracho, C., "Epidemiology of Chagas disease in Mexico: an update", en *Trends in Parasitology*, 2001, núm. 17(8), pp. 372-376.

⁷⁸ Bastien, J., "The Kiss of Death: Chagas' disease in the Americas", [7 p.], [en línea], 2002, disponible en: <http://www.uta.edu/chagas/>

Abundando en este rubro de las enfermedades parasitarias, las que se transmiten al humano debido a un manejo inapropiado de animales y de los productos alimenticios de ellos derivados, la triquinelosis tanto en el humano como en el cerdo debe de ser considerada tanto una enfermedad emergente como reemergente⁷⁹. *Trichinella* es uno de los parásitos más difundidos que infectan al hombre y a otros mamíferos en todo el mundo y en todos los climas, excepto los desiertos. Es un nemátodo que se aloja en los tejidos y que se adquiere por la ingestión de carne cruda o de productos cárnicos mal confeccionados que contienen las larvas encapsuladas. Estas larvas son liberadas tras la digestión gástrica y maduran hasta convertirse en adultos que penetran la mucosa del intestino. Tras aparearse y ser fecundadas, las hembras originan nuevas larvas que se diseminan en todo el huésped para encontrar su sitio definitivo de alojamiento, que es el músculo estriado en el que se enquistan. Esta migración larvaria puede resultar en lesiones severas, particularmente cuando las larvas migran al corazón o al cerebro⁸⁰.

Descrita en 1835 por un estudiante de medicina inglés que encontró los gusanos en los músculos de un cadáver, sólo se ligó la ocurrencia de la enfermedad en el humano con el consumo de carne de cerdo en 1860 y, desde entonces, a pesar de toda la información que sobre el parásito y la enfermedad se ha recabado, y a pesar de los grandes esfuerzos para controlar este parásito en el hombre y los animales, el patógeno sigue siendo responsable de numerosos brotes de la enfermedad en varias partes del mundo y se estima que hasta 11 millones de personas podrían estar infectadas⁸¹. En los países que antiguamente pertenecían al bloque comunista, la caída de los servicios veterinarios estatales y de las granjas del estado, así como los problemas económicos y la guerra, han favorecido un importante aumento de la ocurrencia de infección en las piaras de

⁷⁹ Pozio, E., "New patterns of *Trichinella* infection", en *Veterinary Parasitology*, 2001, núm. 98, pp. 133-148.

⁸⁰ Dupouy-Camet, J., "Trichinellosis: a worldwide zoonosis", en *Veterinary Parasitology*, 2000, núm. 93, pp. 191-200.

⁸¹ Gajadhar, A.A. y H.R. Gamble, "Historical perspectives and current global challenges of *Trichinella* and trichinellosis", en *Veterinary Parasitology*, 2000, núm. 93, pp. 183-189.

cerdos en la década de los 1990, de modo que en ciertas aldeas de Bielorusia, Croacia, Letonia, Lituania, Rumania, Rusia, Serbia y Ucrania, se calcula una prevalencia del 50%. En Centro y Sudamérica, la triquinelosis es endémica todavía en Argentina, Bolivia, Chile y México⁸². La importancia de la triquinelosis no sólo se refiere a que es una parasitosis seria que causa enfermedad tanto aguda como crónica en los individuos afectados, pudiendo ser no sólo debilitante sino incluso fatal⁸³, sino a que tiene un impacto muy significativo sobre las economías nacionales debido a razones de salud pública, socioeconómicas y de comercio⁸⁴. Con la expansión del comercio global hay un potencial real de grandes brotes de triquinelosis en virtualmente todos los países, particularmente debido al consumo de productos de cerdo listos para comerse. Por ello, un control global exitoso de la *Trichinella* tanto en el ganado como en los alimentos es la llave para revertir la tendencia a la emergencia y reemergencia de la triquinelosis humana⁸⁵. En este sentido, la triquinelosis es claro ejemplo de cómo, de cara a los problemas que acarrea la globalización, la comunicación regional y mundial ha de ser de gran trascendencia, ya que hoy por hoy, cada vez es más importante la integración internacional en lo que a salud pública se refiere.

Pasando al rubro de las enfermedades prevenibles, el caso del sarampión es de gran interés. Ésta es una enfermedad de origen viral y es uno de los padecimientos más altamente infecciosos que se conocen. En la era de la prevacunación contra el sarampión, prácticamente todo mundo adquiría la infección, usualmente cuando se era muy pequeño⁸⁶. Históricamente, el sarampión hasta hace algún tiempo no existía en algunas partes del mundo, pero los movimientos de personas que comenzaron a ser característicos desde el siglo

⁸² Pozio, E., "New patterns of *Trichinella* infection", en *Veterinary Parasitology*, 2001, núm. 98, pp. 133-148.

⁸³ Gajadhar, A.A. y H.R. Gamble, "Historical perspectives and current global challenges of *Trichinella* and trichinellosis", en *Veterinary Parasitology*, 2000, núm. 93, pp. 183-189.

⁸⁴ Ortega-Pierres, M.G. et al., "Epidemiology of trichinellosis in Mexico, Central and South America", en *Veterinary Parasitology*, 2000, núm. 93, pp. 201-225.

⁸⁵ Gajadhar, A.A. y H.R. Gamble, "Historical perspectives and current global challenges of *Trichinella* and trichinellosis", en *Veterinary Parasitology*, 2000, núm. 93, pp. 183-189.

⁸⁶ De Quadros, C.A. et al., "Measles eradication: experience in the Americas", en *MMWR*, 1999, núm. 48(SU01), pp. 57-64.

XIX, favorecieron su diseminación, como lo ejemplifica el caso de la epidemia de sarampión que para fin de dicho siglo sucedió en las islas del Pacífico y que cobró numerosas vidas⁸⁷.

En América Latina el sarampión representa el interesante caso de una enfermedad que en 1994, de manera consensuada, los países de la región decidieron eliminar del hemisferio occidental para el año 2000. Para ello, la Organización Panamericana de Salud (PAHO) desarrolló una estrategia de eliminación del sarampión fundamentada en la estrategia utilizada para erradicar la poliomielitis en toda América, y que supone el llevar a cabo campañas periódicas de vacunación enfocadas a los niños menores de 5 años, mismas que complementan los programas de inmunización de rutina⁸⁸. No obstante, a pesar de los numerosos trabajos que demuestran el costo-efectividad o costo-beneficio de los programas de vacunación^{89,90}, la realidad es que la cobertura de vacunación de los niños menores de cinco años a nivel mundial, cayó de un 80% en 1990 a un 74% en 1999. De este modo, uno de cada cuatro niños en el mundo permanece sin inmunización contra las seis enfermedades contempladas en el Programa Expandido de Inmunización (siglas EPI en inglés) que promoviera la Organización Mundial de la Salud en la década de los 1970 (estas enfermedades incluyen polio, pertusis, difteria, tétanos, tuberculosis y sarampión)⁹¹.

De este modo, aunque la vacuna del sarampión salva millones de vidas cada año y evita que miles de niños padezcan discapacidad crónica debida a daños en la vista u oído, todavía existe un estimado de 30 a 40 millones de casos de sarampión que se asocian a 800,000 muertes anualmente⁹². Detrás de este

⁸⁷ Mansell Prothero, R., "Population movements and tropical health", en *Global Change & Human Health*, 2002, núm. 3(1), pp. 20-32.

⁸⁸ Acharya, A. *et al.*, "Cost-effectiveness of measles elimination in Latin America and the Caribbean: a prospective analysis", en *Vaccine*, 2002, núm. 20, pp. 3332-3341.

⁸⁹ Szucs, T., "Cost-benefits of vaccination programmes", en *Vaccine*, 2000, núm. 18, pp. S49-S51.

⁹⁰ Acharya, A. *et al.*, "Cost-effectiveness of measles elimination in Latin America and the Caribbean: a prospective analysis", en *Vaccine*, 2002, núm. 20, pp. 3332-3341.

⁹¹ Ehreth, J., "The global value of vaccination", en *Vaccine*, 2002, núm. 3569, pp. 1-5.

⁹² Garly, M.L. y P. Aaby, "The challenge of improving the efficacy of measles vaccine", en *Acta Tropica*, 2003, núm. 85, pp. 1-17.

dramático fenómeno, lo que subyace es un contexto político de gran trascendencia por su impacto sobre la salud pública. A la pregunta de por qué unos países consistentemente inmunizan a sus niños más efectivamente que otros⁹³, puede referirse que hasta hace recientemente, la inmunización se practicaba en la mayor parte de los países, con algunas honrosas excepciones, de manera totalmente incoordinada, de modo que el manejo de los Programas Nacionales de Inmunización era, en términos amables, de aficionados. No obstante, cuando la Organización Mundial de la Salud puso en marcha el Programa Expandido de Inmunización (EPI) en 1974, sólo el 5% de los recién nacidos eran vacunados exitosamente contra las enfermedades previstas, y a lo largo de 15 años se alcanzó un clímax ya que en 1990 el EPI alcanzó una cobertura de 80%. A partir de este momento, sin embargo, las condiciones político-económicas adversas impactaron a los países en desarrollo, lo que ha favorecido el estancamiento e incluso la regresión de esta cifra⁹⁴. Según algunos autores, los factores que más afectan las tasas de inmunización en los países de ingresos medios y bajos involucran los grandes cambios en el ambiente político global y el contacto con las agencias internacionales⁹⁵. De acuerdo a este punto de vista, las democracias tienden a tener menores tasas de cobertura que las autocracias, tal vez porque las élites burocráticas en los gobiernos militares y partidos leninistas tienen una afinidad por los programas de inmunización, o quizá porque se les da más autonomía y recursos que en las democracias, aunque este hecho no es observable en los países de bajos ingresos. Desde luego, no debe de satanizarse a los regímenes democráticos, pero sí llamar la atención hacia la estructura existente, en los países que los tienen, de los programas de inmunización, que generalmente incluyen un rubro de gasto pequeño para las labores de información, educación y comunicación.

⁹³ Gauri, V. y P. Khaleghian, "Immunization in developing countries: its political and organizational determinants", en *World Development*, 2002, núm. 30(12), pp. 2109-2132.

⁹⁴ André, F.E., "The future of vaccines, immunization concepts and practice", en *Vaccine*, 2001, núm. 19, pp. 2206-2209.

⁹⁵ Gauri, V. y P. Khaleghian, "Immunization in developing countries: its political and organizational determinants", en *World Development*, 2002, núm. 30(12), pp. 2109-2132.

Cabe señalar, por último, que el panorama de la vacunación a futuro, se manifiesta como muy complejo. En 1990, en la Cumbre por los Niños organizada por las Naciones Unidas se instauró la Iniciativa de Vacunas para los Niños, cuyos objetivos eran usar las vacunas existentes e impulsar el desarrollo de nuevas con el fin de lograr el mayor beneficio para la salud infantil. Este programa sobrevivió por casi una década y aunque no tuvo suficiente apoyo político y financiero, puso en evidencia la importancia de la vacunación a nivel mundial. Actualmente ha emergido la Alianza Global para las Vacunas e Inmunización, que ha contado con el apoyo financiero importante de ciertas asociaciones, entre las que destaca la Fundación Bill y Melinda Gates⁹⁶. No obstante, los fondos que se tienen son finitos y debe de tomarse en cuenta que los países en desarrollo, donde el impacto de las enfermedades infecciosas es generalmente más agresivo, dependen de los países desarrollados para la producción y procuración de las vacunas, debido a sus pobres capacidades de manufactura⁹⁷. Y mientras esto sucede en estos países, en los países desarrollados crece el movimiento antivacunas, que aunque siempre ha existido, ahora reverdece, impulsado en parte por la popularidad de la medicina alternativa, pero también, paradójicamente, por la desaparición de muchas de las enfermedades prevenibles a través de la vacunación, debida precisamente a la vacunación masiva⁹⁸. La vacunación es así incuestionablemente una de las medidas de salud pública más costo-efectivas, pero al momento está subvalorada y subutilizada, por lo que agencias internacionales, gobiernos y oficiales de salud pública, deben de pugnar por su revaloración y aplicación y esto tanto en el nivel local y regional, como también en el nivel de la sociedad global que se encuentra en proceso de establecimiento en estas épocas⁹⁹.

Pasando al ámbito de las enfermedades crónicas, en América Latina y el Caribe se estima que el número de personas con diabetes alcanzará la marca de

⁹⁶ André, F.E., "The future of vaccines, immunization concepts and practice", en *Vaccine*, 2001, núm. 19, pp. 2206-2209.

⁹⁷ Obaro, S.K. y A. Palmer, "Vaccines for children: policies, politics and poverty", en *Vaccine*, 2002, núm. 3580, pp. 1-9.

⁹⁸ André, F.E., "Vaccinology: past achievements, present roadblocks and future promises", en *Vaccine*, 2002, núm. 3616, pp. 1-3.

⁹⁹ Ehreth, J., "The global value of vaccination", en *Vaccine*, 2002, núm. 3569, pp. 1-5.

los 35 millones en el 2025¹⁰⁰. Esto se debe, en mucho, al aumento en la prevalencia del sobrepeso y a los estilos de vida sedentarios, asociados al envejecimiento de las poblaciones en todos los países de la región¹⁰¹. Datos para México¹⁰² señalan que actualmente, a diferencia de lo que ocurría hace algunas décadas, las personas de más de 20 años representan más de la mitad de la población, de modo que las enfermedades que afectan a este grupo constituyen las primeras causas de muerte entre la población general. En cuanto a la diabetes, en este país se estima que hay alrededor de 4 millones de pacientes diabéticos, siendo los individuos en edad productiva (entre los 35 y los 60 años) los más afectados. En países como Bolivia, por otro lado, se estima una prevalencia de 7.2% entre los adultos y un reporte reciente de Cuba señala que se ha aumentado la incidencia de 8.4% en 1971 a 24.8% en 1998¹⁰³.

La diabetes es una enfermedad en la que el fallo metabólico determina intolerancia a la glucosa, estableciéndose complicaciones discapacitantes y que amenazan la vida de los pacientes afectados y que incluyen ceguera, fallo renal crónico, amputación de miembros inferiores y mal cardíaco¹⁰⁴. Por ello, la diabetes representa una carga tremenda tanto para el individuo como para la sociedad. Esta carga no se relaciona sólo con los costos directos de la enfermedad, sino también con los costos indirectos causados por la pérdida de productividad debida a discapacidad o a mortalidad prematura. Los gastos médicos de las personas con diabetes son de 2 a 3 veces más grandes que los de la población en general y, en América Latina, como muchas personas con diabetes tienen un acceso limitado a los servicios de salud, los costos indirectos

¹⁰⁰ Barceló, A. *et al.*, *The cost of diabetes in Latin America and the Caribbean*, PAHO, Washington, D.C., 2000.

¹⁰¹ Declaration of the Americas on Diabetes, "Alleviating the burden: diabetes and cardiovascular diseases", [3 p.], [en línea], 2001, disponible en: www.dota.org/publications/press_paho1201_e.asp

¹⁰² Preciado, J.I., "Programa de salud del adulto y del anciano", en: De la Fuente, J.R. y J. López Bárcena (compiladores), *Federalismo y Salud en México: primeros alcances de la reforma de 1995*, UNAM-Diana, México, 2001.

¹⁰³ Barceló, A. *et al.*, *The cost of diabetes in Latin America and the Caribbean*, PAHO, Washington, D.C., 2000.

¹⁰⁴ Declaration of the Americas on Diabetes, "Alleviating the burden: diabetes and cardiovascular diseases", [3 p.], [en línea], 2001, disponible en: www.dota.org/publications/press_paho1201_e.asp

suelen exceder a los costos directos¹⁰⁵. Datos para todo el continente señalan que dos terceras partes de las defunciones debidas a la diabetes ocurren en América Latina y el Caribe, lo que tiene importantes implicaciones para los sistemas de salud: este problema de salud pública en rápida expansión ha de requerir de una respuesta colectiva que debe de incluir estrategias de prevención primaria y secundaria e, igualmente importante, mejorar la disponibilidad y la efectividad de cuidado para las personas con el padecimiento¹⁰⁶.

Finalmente, una mención especial merece el tema de las adicciones en América Latina. De acuerdo al Programa sobre Drogas y Desarrollo (2001), el problema de las drogas en la región consta de tres grandes facetas que son el cultivo, el tráfico y el consumo¹⁰⁷. Los matices de estas facetas son distintos en cada uno de los países latinoamericanos, pero lo que es real es que no hay uno sólo de estos países que no se vea afectado en alguna forma, por los síntomas del problema de las drogas¹⁰⁸. Siendo dicho problema de lo más complejo, no sólo es de salud pública, pero no cabe duda que la impacta fuertemente, toda vez que el consumo de drogas en la zona está a la alza. De ahí que el tema de las adicciones, que incluye no sólo a las drogas no legales, sino al alcohol como droga psicoactiva¹⁰⁹ socialmente aceptada, sea también parte de la agenda de la salud pública que tiene que ver con el desarrollo, como lo expresan los conceptos de “responsabilidad compartida”, “desarrollo sí – drogas no” y “prohibición, desarrollo alternativo y prevención”, que son enarbolados como los elementos clave para afrontar a nivel global esta problemática¹¹⁰.

¹⁰⁵ Barceló, A. *et al.*, *The cost of diabetes in Latin America and the Caribbean*, PAHO, Washington, D.C., 2000.

¹⁰⁶ Declaration of the Americas on Diabetes, “Alleviating the burden: diabetes and cardiovascular diseases”, [3 p.], [en línea], 2001, disponible en: www.dota.org/publications/press_paho1201_e.asp

¹⁰⁷ Drug and Development Program, *Drugs and Development in Latin America: strategies, experiences and project examples from the work of GTZ*, Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) GmbH, Germany, 2001.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ National Center for Chronic Disease Prevention and Health, “Questions and answers on alcohol consumption”, [5 p.], [en línea], disponible en: <http://www.cdc.gov/alcohol/faqs.htm>, 2005.

¹¹⁰ *Ibidem*.

Así, en conclusión, lo que puede señalarse es que el tema de la salud pública se presta como tal vez ningún otro para evaluar los efectos que la globalización está teniendo sobre los países en desarrollo. En el caso de América Latina, como en prácticamente todo el mundo, en los últimos veinte años se han hecho numerosos esfuerzos para introducir cambios en la organización y financiamiento de los sistemas de salud, así como en el arreglo institucional propio del sector¹¹¹. Muchos de estos cambios se enmarcan en la concepción dictada por la teoría de la transición epidemiológica que señala que los patrones de causa de mortalidad han de cambiar de las enfermedades transmisibles prevalentes entre los infantes y niños, a los problemas que resultan de las condiciones no transmisibles a una edad mayor y, si bien los estimados globales confirman esta expectativa, la realidad es que en los países del Tercer Mundo, así como se reconoce la agenda emergente de las condiciones no transmisibles, se subestima la "agenda inconclusa" de las enfermedades transmisibles en muchos países¹¹². Del mismo modo, parece soslayarse el hecho de que en los países en desarrollo, así como sucede en los países desarrollados, hay cada vez una brecha mayor entre la salud y los servicios de salud que tienen a su disposición los diferentes grupos socioeconómicos¹¹³; en Venezuela, por ejemplo, las municipalidades más pobres tienen una tasa de mortalidad infantil tres veces más alta que otras municipalidades. De igual forma, existen documentadas fuertes disparidades genéricas en salud y servicios de salud fuera de los países industrializados.

En este sentido, sólo algunas de las reformas de las que se hablaba con antelación, parecen estar contribuyendo, y lentamente, a evitar estas disparidades¹¹⁴. La cuestión de la equidad, que es un concepto ético tan difícil de definir como su sinónimo cercano "justicia social", adquiere una fuerte presencia

¹¹¹ López-Acuña, D. *et al.*, "Hacia una nueva generación de reformas para mejorar la salud de las poblaciones", en *Rev. Panam. Salud Pública*, 2000, núm. 8(1/2), pp. 147-150.

¹¹² Heuveline, P. *et al.*, "The uneven tides of health transition", en *Social Science & Medicine*, 2002, núm. 55, pp. 313-322.

¹¹³ Braveman, P. y E. Tarimo, "Social inequalities in health within countries: not only an issue for affluent nations", en *Social Science & Medicine*, 2002, núm. 54, pp. 1621-1635.

¹¹⁴ López-Acuña, D. *et al.*, "Hacia una nueva generación de reformas para mejorar la salud de las poblaciones", en *Rev. Panam. Salud Pública*, 2000, núm. 8(1/2), pp. 147-150.

en el discurso de la salud pública. Se considera que la equidad implica que la necesidad más que el privilegio debe de ser el motor para asignar recursos, de modo que no haya inequidades, entendidas éstas como aquellas desigualdades que son injustas y que pueden evitarse¹¹⁵. El camino por recorrer es, sin embargo, largo y difícil, pero hay lecciones que ya pueden aprenderse. Éste es el caso de lo que ha sucedido en Chile¹¹⁶. En la década de los 1980, las reformas impulsadas favorecieron la segmentación de los servicios de salud, y la inequidad que se estableció fue tan grande que actualmente dos terceras partes de lo que se gasta en salud sostiene los servicios de la quinta parte de la población que tiene más recursos. Ahora se intenta lograr una revaloración de los servicios públicos dentro del marco del aporte de bienestar y del desarrollo económico. Aquí, como en toda la región, el reto es el de favorecer que a nivel de salud, haya equidad con miras a que la salud pública de América Latina logre ser verdaderamente sustentable.

Esto, desde luego, como ya se había indicado, es sólo uno de los ejemplos de las muchas áreas en las que se tiene que trabajar con miras a lograr para el 2015 los objetivos de la ONU, especialmente en América Latina. El tema de los recursos naturales, tomando en cuenta la diversidad y tipos que hay en la región es también fundamental considerando que los recursos naturales aportan los materiales básicos necesarios para la actividad económica, así como los cimientos mismos de la vida en el planeta¹¹⁷. En este contexto, uno de los ejemplos más claros de este planteamiento es, sin duda, el de la actividad agrícola, misma que, desde sus inicios, ha tenido siempre un impacto sobresaliente sobre el desarrollo de las sociedades.

En el momento actual, sin embargo, la agricultura se encuentra en lo que es quizá una de las crisis más profundas de su historia. Si bien se reconoce que la producción agrícola es la clave de la seguridad alimentaria, y esto para los

¹¹⁵ Braveman, P. y E. Tarimo, "Social inequalities in health within countries: not only an issue for affluent nations", en *Social Science & Medicine*, 2002, núm. 54, pp. 1621-1635.

¹¹⁶ Barrientos, A., "Health policy in Chile: the return of the public sector?", en *Bulletin of Latin American Research*, 2002, núm. 21(3), pp. 442-459.

¹¹⁷ OECD, *Policies to Enhance Sustainable Development*, OECD Publications, Paris, 2001.

habitantes tanto de las zonas rurales como urbanas¹¹⁸, los efectos de las políticas neoliberales sobre el sector agrícola están minando grandemente a amplios sectores de pequeños productores que, si bien tradicionalmente eran sujetos de explotación, ahora se enfrentan a un nuevo fenómeno que es el de la exclusión¹¹⁹.

Los organismos internacionales como la OCDE reconocen que los instrumentos políticos capaces de incidir en el desarrollo del sector agrícola incluyen las siguientes medidas¹²⁰:

- Cuotas de producción y otras restricciones impuestas por los gobiernos.
- Subsidios o impuestos directos o indirectos sobre la producción de cosechas.
- Políticas que regulan los precios e intercambio de productos de granja tanto a nivel doméstico como internacional.
- Políticas y otras provisiones que regulan la propiedad o derechos de acceso sobre las tierras y aguas.
- Políticas que se relacionan con los impuestos sobre las tierras y atributos agrícolas.
- Políticas que se relacionan con la regulación de los mercados para el crédito rural y aseguramiento y para los insumos agroquímicos.
- Programas de desarrollo de infraestructura (servicios de irrigación, caminos que lleven de las granjas al mercado, vías marítimas, etc.).
- Programas de extensión agrícola (por ejemplo, la educación de los campesinos para que se logre la adopción de nuevos cultivos y técnicas).
- Subsidios para la introducción de nuevas tecnologías.
- Políticas que se relacionan con la promoción y regulación de los servicios de transporte en las áreas rurales.

¹¹⁸ OECD, *Integrating the Rio Conventions into Development Co-operation*, OECD Publications, France, 2002.

¹¹⁹ Rubio, B., *Explotados y Excluidos: los campesinos latinoamericanos en la fase agroexportadora neoliberal*, Plaza y Valdés Editores, México, 2001.

¹²⁰ OECD, *Integrating the Rio Conventions into Development Co-operation*, OECD Publications, France, 2002.

Según la misma OCDE¹²¹, estos instrumentos pueden ser dirigidos hacia dos acercamientos de desarrollo distintos, que son el de intensificación y el de extensificación. La intensificación suele requerir de esfuerzos políticos determinados, mientras que la extensificación, más allá de políticas, se suele entender como el producto de las presiones que surgen en aquellos sitios donde la población es muy numerosa, las oportunidades de empleo pocas y las tierras públicas de fácil acceso, de manera que de hecho y consuetudinariamente se da la invasión de las tierras públicas e incluso protegidas. De este modo, el proceso de extensificación se constituye en una amenaza para la biodiversidad, ya que supone la conversión de bosques y otros ecosistemas frágiles hacia la agricultura, lo que lleva a pérdidas directas o indirectas de la biodiversidad. Por su parte, las amenazas de la intensificación de la agricultura son menos directas, y se relacionan con las técnicas inadecuadas de manejo de suelos, el mal uso o sobreuso de pesticidas y fertilizantes, y al sobrebombeo de aguas subterráneas.

Así, la agricultura como “enemiga” de la biodiversidad¹²², ha de enfrentarse a lo largo de los próximos 30 a 50 años a la necesidad de alimentar a 2 ó 3 mil millones más de personas a nivel global, y a mejorar substancialmente las dietas de los 2.5 a 3 mil millones de personas que viven con menos de 2 dólares al día¹²³. Es la visión imperante entre los economistas agrícolas, sin embargo, que el problema alimentario mundial no es de producción de alimentos, sino de insuficiente poder adquisitivo de los pobres; si bien se sabe que los incrementos anuales en la producción de alimentos están disminuyendo, los incrementos anuales en la demanda de alimentos están cayendo aún más rápido. De este modo, lo que concluyen los expertos es que los alimentos han de continuar siendo abundantes a un precio razonable para aquellas personas que tengan ingresos suficientes para comprarlos; no obstante, el tratar de eliminar el hambre del mundo, ha de requerir mañana de lo mismo que se requiere hoy y que es lograr

¹²¹ *Ibíd.*

¹²² *Ibíd.*

¹²³ The World Bank, *World Development Report 2003: Sustainable Development in a Dynamic World*, The World Bank and Oxford University Press, New York, 2003.

que aumenten los ingresos de los pobres, siendo ahí donde el mundo está en serias dificultades ya que esto significa que para más del 70% de los pobres que viven en áreas rurales, debe lograrse que puedan aumentar su habilidad de producir alimentos tanto para su consumo como para vender en el mercado¹²⁴.

En relación a esto cabe mencionar que no pocos apuestan a que la solución a este gran problema yace en los avances biotecnológicos que se están dando y han de seguirse dando en los próximos años, especialmente en el terreno de los ya muy conocidos “transgénicos”. A través de la domesticación y de la cría controlada, el hombre ha obtenido y utilizado plantas y animales genéticamente modificados por miles de años, sin que ello haya sido fuente de controversia. No obstante, desde 1973, las modernas técnicas de biotecnología han permitido la transferencia de genes de una especie a especies no relacionadas; por ejemplo, genes de un pez que le permiten sobrevivir en aguas gélidas, han sido transferidos al jitomate para conferirle resistencia a las heladas, y los genes de una bacteria habitante natural del suelo, han sido transferidos a las papas y al maíz para hacerlos resistentes a ciertos insectos¹²⁵. Los organismos obtenidos mediante este tipo de manipulaciones son los que se conocen como “organismos genéticamente modificados” o “transgénicos”.

Las aplicaciones potenciales de los transgénicos superan en mucho la imaginación de los autores de ciencia ficción más reconocidos, ya que se considera que a través del manejo genético pueden obtenerse plantas capaces de eliminar contaminantes del medio, árboles de rápido crecimiento para utilizar prontamente como leña, árboles con mejor perfil de obtención de celulosa para la fabricación de papel, plantas capaces de sintetizar plásticos biodegradables, plantas capaces de producir mayores cantidades de terpenoides (sustancias usadas extensamente en la producción de saborizantes, perfumes y medicamentos), plantas capaces de producir fibras vegetales con color propio,

¹²⁴ *Ibíd.*

¹²⁵ Safrin, S., “Treaties in collision? The biosafety protocol and the World Trade Organization agreements”, en *The American Journal of International Law*, 2002, núm. 96(3), pp. 606-628.

plantas de ornato con flores de colores exóticos (como los claveles de color morado pálido), plantas capaces de expresar proteínas animales (como las de la leche humana, por ejemplo, la lactoferrina), plantas portadoras de vacunas y anticuerpos, entre otras tantas posibilidades¹²⁶.

Cabe señalar que ya distintos transgénicos se cultivan y comercializan en varios países, que incluyen a los Estados Unidos, Argentina, Canadá y Australia; es en éstos países donde más área de cultivo se dedica a los transgénicos, pues en países como España, Francia, México, Sudáfrica y China, sólo zonas muy pequeñas tienen este tipo de cultivos¹²⁷, cuya cobertura total se estima en 35 millones de hectáreas¹²⁸. Cabe señalar que una alta proporción de cultivos transgénicos provienen de las variedades elaboradas y comercializadas por la corporación Monsanto, que se encuentra ubicada en el estado de Río Grande do Sul, en Brasil.

Hay que reiterar, sin embargo, que un aporte de alimentos muy grande no significa que automáticamente haya seguridad alimentaria para todos, pero es indicativo de la tendencia que se ha venido implementando en el campo de la agricultura, misma a la que se le ha denominado agricultura convencional¹²⁹. La agricultura convencional es fruto del ambiente académico de universidades y escuelas agrícolas y representa el conocimiento y sabiduría acumulados acerca de los procedimientos y técnicas más ampliamente aceptados para hacer crecer cultivos y criar ganado y aves. Este tipo de agricultura se fundamenta en la premisa de que el objetivo primordial de cultivar la tierra es el de obtener la mayor cantidad de alimentos o fibras al más bajo costo, y es por ello que crecientemente está incorporando las técnicas y prácticas asociadas a la ingeniería genética.

¹²⁶ Dunwell, J.M., "Transgenic crops: the next generation, or an example of 2020 vision", en *Annals of Botany*, 1999, núm. 84, pp. 269-277.

¹²⁷ Gupta, A., "Governing trade in genetically modified organisms: the Cartagena Protocol on Biosafety", en *Environment*, 2000, núm. 42(4), pp. 22-23.

¹²⁸ Jepson, W.E., "Globalization and Brazilian biosafety: the politics of scale over biotechnology governance", en *Political Geography*, 2002, núm. 21, pp. 905-925.

¹²⁹ Lyson, T.A., "Advanced agricultural biotechnologies and sustainable agriculture", en *Trends in Biotechnology*, 2002, núm. 20(5), pp. 193-196.

La contraparte de esta posición ideológica en la que el hombre se siente definitivamente separado de y superior a la naturaleza, es la llamada agricultura sustentable¹³⁰, en la que el hombre es concebido como parte y sujeto de la naturaleza y ésta, más allá de lo que va a aportar en términos económicos, es valorada por sí misma, haciéndose énfasis en su permanencia, su calidad y su belleza, y no en cuánto pueda generar económicamente, así como qué tan rápido.

La agricultura sustentable busca preservar las tradiciones agrícolas y la cultura rural, mientras que en la agricultura convencional todo esto se ve como anacrónico. Por ello, mientras la agricultura sustentable plantea el uso del policultivo, el integrar los cultivos con el ganado, adaptar localmente los sistemas de producción y dar a la agricultura un enfoque interdisciplinario y de sistemas, la agricultura convencional trata de restringir la base genética para lograr monocultivos y producción estandarizada, desde un punto de vista especializado y reduccionista¹³¹.

En este marco, algunos autores refieren que a los cultivos transgénicos se les ha considerado como símbolos de la globalización económica¹³², mientras que otros señalan que muchos piensan que la biotecnología puede ayudar enormemente a la humanidad, ya que, por ejemplo, en el continente africano los cultivos transgénicos pueden mejorar la producción de alimentos¹³³. El debate lo plantean algunos otros en los siguientes términos¹³⁴: en una era caracterizada por la biotecnología y un alto perfil por la idea de los derechos humanos, cuando se habla de los beneficios de la biotecnología, de qué derechos humanos se está pensando, ¿de los de mil millones de personas que viven muy bien y tienen

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² Jepson, W.E., "Globalization and Brazilian biosafety: the politics of scale over biotechnology governance", en *Political Geography*, 2002, núm. 21, pp. 905-925.

¹³³ Adler, J.H., "The Cartagena Protocol and biological diversity: biosafe or bio-sorry?", en *Georgetown International Environmental Law Review*, 2000, núm. 12(3), pp. 761-777.

¹³⁴ Benatar, S.R., "Human rights in the biotechnology era I", en *BMC International Health and Human Rights*, 2002, núm. 2, p.3.

mucho de qué beneficiarse del futuro progreso científico, o de los derechos de los 4 mil millones que viven en condiciones miserables?

Responder a ésta, como a otras muchas interrogantes, es en modo alguno labor sencilla, especialmente cuando faltan elementos para establecer cuál es la dimensión de lo que desean los individuos y las sociedades en lo referente a la sustentabilidad, ya que en gran medida uno de los ámbitos en los que han fallado las estrategias tipo Agenda 21 es en el de la evaluación de los factores culturales, es decir, en el involucramiento dentro del concepto de sustentabilidad, de la dimensión cultural de la misma. Más allá de cifras y de tecnología, las decisiones políticas y las estrategias enfocadas a favorecer el desarrollo sustentable, deben de tomar en cuenta también los indicadores culturales para que efectivamente se pueda, en el tiempo que se tiene previsto, tener mejores resultados que los que se han dado entre Río y Río+10.

Importancia de los indicadores culturales

Cuando se busca información sobre los indicadores de sustentabilidad, se encuentran distintos tipos de trabajos. Algunos de ellos, como el que respaldan precisamente las Naciones Unidas¹³⁵, lo que ofrecen son lineamientos y consejos metodológicos para el registro de indicadores. Como parte de esto, el trabajo contiene una tabla de indicadores que, por su interés, se presenta a continuación:

INDICADORES DE SUSTENTABILIDAD RECOMENDADOS POR LAS NACIONES UNIDAS

<i>SOCIALES</i>		
TEMA	SUBTEMA	INDICADOR
Equidad	Pobreza	Porcentaje de la población que vive por debajo de la línea de la pobreza

¹³⁵ UN, "Indicators of sustainable development: guidelines and methodologies", [51 p.], [en línea], 2001, disponible en: <http://www.un.org/esa/sustdev/natinfo/indicators/isdms2001/isdms2001isd.htm>

		Índice de desigualdad en el ingreso
		Tasa de desempleo
	Igualdad genérica	Razón del salario promedio de las mujeres en relación al de los varones
Salud	Estatus nutricional	Estatus nutricional de los niños
	Mortalidad	Tasa de mortalidad antes de los 5 años
		Expectativa de vida al nacer
	Sanidad	Porcentaje de la población que cuenta con drenaje
	Agua potable	Población con acceso a agua potable segura
	Servicios de salud	Porcentaje de la población con acceso a servicios de salud primarios
		Inmunización contra las enfermedades de la infancia
Tasa de prevalencia de anticoncepción		
AMBIENTALES		
TEMA	SUBTEMA	INDICADOR
Atmósfera	Cambio climático	Emisiones de gases que favorecen efecto invernadero
	Pérdida de la capa de ozono	Consumo de sustancias que favorecen la pérdida de ozono
	Calidad del aire	Concentración de contaminantes aéreos en las zonas urbanas
Tierra	Agricultura	Superficie arable permanente
		Uso de fertilizantes
		Uso de pesticidas agrícolas
	Bosques	Superficie de bosques como porcentaje de superficie de tierra
Intensidad de explotación forestal		

	Desertificación	Tierra afectada por la desertificación
	Urbanización	Superficie cubierta por asentamientos urbanos formales e informales
Océanos, mares y costas	Zona costera	Concentración de algas en zonas costeras
		Porcentaje de población que vive en zonas costeras
	Pesquerías	Captura anual de especies mayores
Agua dulce	Cantidad de agua	Cantidad de agua que se retira de la superficie y el subsuelo como porcentaje del agua total disponible
	Calidad del agua	Concentración de coliformes
Biodiversidad	Ecosistema	Superficie de los ecosistemas clave seleccionados
		Superficie protegida como porcentaje de la superficie total
	Especies	Abundancia de especies clave seleccionadas
<i>ECONÓMICOS</i>		
TEMA	SUBTEMA	INDICADOR
Estructura económica	Desempeño económico	PIB per capita
		Porcentaje de inversión en el PIB
	Comercio	Balance de comercio de bienes y servicios
	Estatus financiero	Razón deuda-PIB
Patrones de producción y consumo	Consumo de materiales	Intensidad del uso de materiales
	Uso de energía	Consumo anual de energía per capita
		Porcentaje de consumo de recursos energéticos renovables
		Intensidad en el uso de energía
	Generación y manejo de desechos	Generación industrial y municipal de desechos sólidos

		Generación de desechos peligrosos
		Generación de desechos radiactivos
		Reciclaje y reuso de desechos
	Transporte	Distancia viajada per capita por modo de transportación
<i>INSTITUCIONALES</i>		
TEMA	SUBTEMA	INDICADOR
Marco institucional	Implementación estratégica del desarrollo sustentable	Estrategia nacional para el desarrollo sustentable
	Cooperación internacional	Implementación de los acuerdos internacionales ratificados
Capacidad institucional	Acceso a la información	Número de suscriptores de Internet por cada 1000 habitantes
	Infraestructura de comunicación	Principales líneas de teléfono por cada 1000 habitantes
	Ciencia y tecnología	Gasto en investigación y desarrollo como porcentaje del PIB
	Prevención y respuesta a los desastres	Pérdidas económicas y humanas debidas a desastres naturales

La trascendencia de este tipo de tabla es que maneja lo que podría denominarse "indicadores clásicos", es decir, los que por antonomasia incluyen los trabajos de evaluación de sustentabilidad. Este tipo de indicadores son útiles, mas por si solos, como datos llanos y sin mayor interpretación, suelen aportar una visión bastante limitada de lo que es la realidad de un país, región o comunidad; igualmente, tomados de manera estricta y estrecha como marco de referencia para declarar si un país, región o comunidad es sustentable, se convierten en un arma de dos filos, toda vez que tratar de caer dentro de la norma puede favorecer

el que se implementen políticas que fracasen o no rindan los resultados esperados.

Por este motivo, de manera reciente han empezado a surgir los trabajos que plantean que, en los sistemas de indicadores, debe de manejarse un universo más amplio de características del sistema en análisis. El reporte sobre desarrollo mundial para el año de 2003 elaborado por el Banco Mundial¹³⁶ es uno de estos trabajos; en él se señala que las acciones para mejorar el manejo de las características de un sistema no deben de esperar a que se resuelvan los debates sobre cómo se debe definir y evaluar a la sustentabilidad, que lo que se requiere es entender qué características son importantes y por qué. Se indica que la capacidad de cualquier sociedad de responder a los “requerimientos” del bienestar personal dependen del nivel y la calidad de toda una gama de características y de cómo la sociedad las aborda. De manera general, estas características se dice que incluyen las siguientes:

- Características humanas – las habilidades, competencias y talentos innatos de los individuos, así como los efectos de la educación y la salud.
- Características naturales – tanto renovables como no renovables. Estas características tienen funciones de fuente pues entran como suministros para la producción y utilidad; incluyen los bosques, pesquerías, minas y fuerzas naturales (como las corrientes de agua y aire). También tienen funciones como pozos ya que acomodan los productos no utilizables de la producción y el consumo; incluyen al aire, agua y suelo que reciben los contaminantes y desechos generados por las actividades humanas. Más fundamentalmente, la naturaleza desempeña servicios de mantenimiento de la vida, de la cual depende el bienestar de todos los tipos de vida. Hasta el momento, a pesar de los avances tecnológicos, nadie ha encontrado una forma de reemplazar estos servicios con alternativas humanamente construidas.

¹³⁶ World Development Report, *Sustainable Development in a Dynamic World: transforming institutions, growth, and quality of life*, World Bank-Oxford University Press, New York, 2003.

- Características acuñadas por el hombre – productos físicos creados, particularmente aquéllos utilizados en la producción, como maquinaria, equipos, construcciones, y las redes físicas, así como las características financieras.
- Características del saber – “sabiduría codificada” que es fácilmente transferible a lo largo de tiempo y espacio (a diferencia de la sabiduría “tácita” que entraña la experiencia de un individuo y el juicio aprendido y por tanto no puede ser fácilmente transferible sino hasta que se le codifica).
- Características sociales (o relacionales) – la confianza y las redes interpersonales, además de la comprensión y los valores compartidos a que éstos dan origen, que facilitan la cooperación al interior de un grupo y entre grupos.

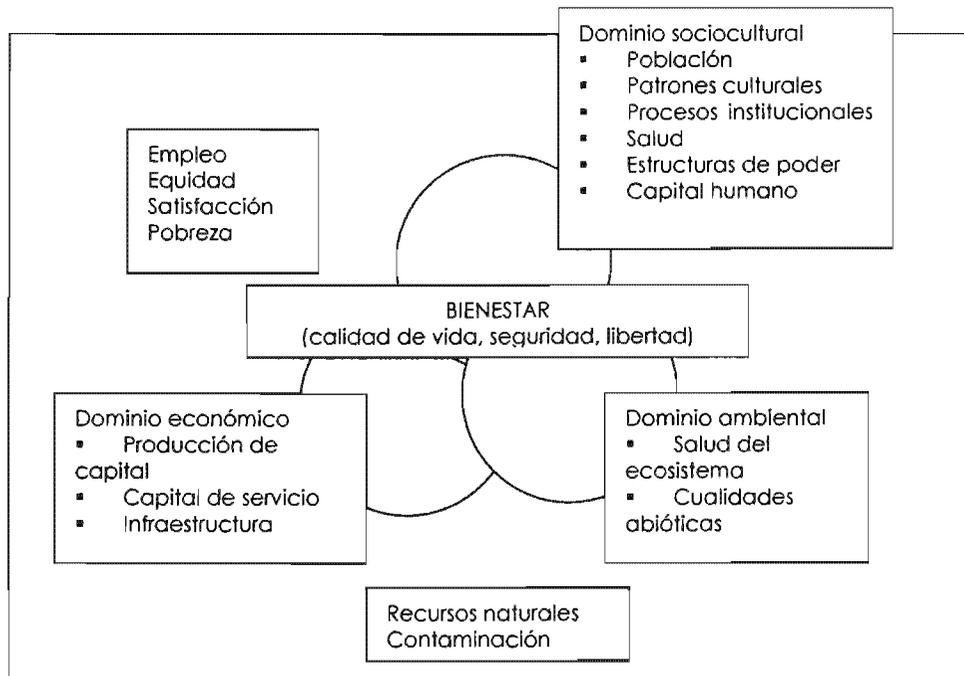
El documento del Banco Mundial¹³⁷ señala que en la labor de mejorar el bienestar humano, estas características generalmente se complementan las unas a las otras. En este sentido, se apunta que de manera reciente se está juntando un cuerpo creciente de literatura que enfatiza el papel del capital social (entendido este concepto como las redes interpersonales, los valores compartidos y la confianza), ya que se considera que dicho capital social puede mejorar el manejo y productividad de las características ecológicas, puede aumentar la acumulación de capital humano ya que mayores niveles de confianza están relacionados con un mayor ingreso a la educación secundaria, y puede mejorar la productividad del capital físico.

También se señala que como las características dependen unas de otras, es difícil marcar los límites de sustentabilidad de cada una de ellas. Así, cuando una característica varía seguramente modificará a otras; en algunos casos, el fenómeno puede amortiguarse haciendo cambios en otras características, pero hay casos, como cuando se degrada el suelo o las pesquerías, que no podrá lograrse la compensación, por más tractores o embarcaciones modernas que se utilicen¹³⁸.

¹³⁷ *Ibidem.*

¹³⁸ *Ibidem.*

Por ello, en lo que a los indicadores se refiere, debe de entenderse esta compleja interacción, antes de llegar a conclusiones simplistas. Uno de los modelos propuestos que toma en cuenta los cuatro pilares de la sustentabilidad (ambiental, social, económica, cultural), es el siguiente¹³⁹:



Sin ser el único o el mejor, la importancia de este modelo es que pone de manifiesto el papel del dominio sociocultural en relación a los dominios económico y ambiental. En este sentido, los indicadores ahí asentados son de la misma envergadura que los de los otros dominios, lo que de hecho otros autores también señalan en sus trabajos. Este es el caso, por ejemplo, de la llamada "cohesión social". Entendida como el componente relacional de la solidaridad social (las conexiones observadas entre los miembros de un colectivo)¹⁴⁰, la cohesión social ha recibido considerable atención en muchos de los estudios acerca de la

¹³⁹ De Kruijf, H.A.M. y D.P. Van Vuuren, "Following sustainable development in relation to the North-South dialogue: ecosystem health and sustainability indicators", en *Ecotoxicology and Environmental Safety*, 1998, núm. 40, pp. 4-14.

¹⁴⁰ Moody, J. y D.R. White, "Social cohesion and embeddedness: a hierarchical conception of social groups", en *American Journal of Sociology*, 2000, versión en línea.

globalización, ya que la disminución de la cohesión social frecuentemente se considera como un índice del impacto social causado por la globalización, esto en una manera muy similar a como la pérdida del ozono es una medida del fenómeno de calentamiento global¹⁴¹.

¿Cómo medir, sin embargo, un indicador como la cohesión social? Algunos trabajos proponen una evaluación a través de distintos tipos de índices que incluyen los de capital social, demografía, inclusión social, inclusión económica, calidad de vida comunitaria y bienestar subjetivo¹⁴². Esta propuesta es en modo alguno deleznable, pero vuelve a mostrar lo que ya con antelación se comentaba, es decir, una tendencia a encuadrar la realidad en cifras y a favorecer conclusiones que tal vez no sean muy fieles a dicha realidad. Considerando que de una manera amplia y, en un contexto sociológico, la cultura puede ser definida como la forma de vida total, generalmente organizada, que incluye valores, normas, instituciones y artefactos, y que es pasada de generación en generación a través de un proceso de aprendizaje¹⁴³, es preferible abordar el estudio de las formas de vida de una manera más integral, en un acercamiento de corte más antropológico o del tipo de la psicología cultural. Se menciona esto porque desde la perspectiva de esta última disciplina las funciones psicológicas se forman a medida que los individuos se involucran en actividades sociales prácticas. Estas actividades sociales prácticas incluyen el tener, producir y distribuir bienes; establecer familias; educar; jugar; gobernar; investigar y entender el mundo; producir arte; tratar enfermedades; mediar en disputas; y construir religiones¹⁴⁴.

También es importante considerar que la sociedad no es la mera suma de individuos, sino que es un sistema formado por su asociación que representa una

¹⁴¹ Duhaime, G. *et al.*, "Social cohesion and living conditions in the Canadian Arctic: from theory to measurement", en *Social Indicators Research*, 2004, núm. 66, pp. 295-317.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ Niver, A., "Defining Culture", [4 p.], [en línea], 2003, disponible en:

<http://www.public.asu.edu/~niver/My%20Syllabus%20SPFSspring2002Night.htm>

¹⁴⁴ Ratner, C., "Activity theory and cultural psychology", en Moore, C. y H. Matthews (eds.), *The Psychology of Cultural Experience*, Cambridge University Press, New York, 2000.

realidad específica y tiene sus propias características¹⁴⁵. Por ello, aunque la vida colectiva no podría darse sin que existiera la conciencia individual, esta condición necesaria no es suficiente: debe de lograrse que estas conciencias se asocien y combinen de una manera definitiva, viniendo a consolidar lo que se ha denominado “conciencia colectiva”¹⁴⁶, y que, de acuerdo a ciertos autores¹⁴⁷, es un concepto elaborado por Durkheim que supone una abstracción compuesta de las creencias y sentimientos que son compartidas por los miembros de una sociedad en particular.

El concepto de conciencia colectiva es muy cercano al de “imaginario colectivo”, que algunos autores definen de manera sencilla como una visión compartida del mundo¹⁴⁸. Otros¹⁴⁹, hablan del imaginario y la “filosofía del espejo”, señalando que por un lado estaría la realidad, una realidad exterior independiente de cualquier forma de representarla, el mundo de los hechos, los hechos puros y duros, mientras que por otro lado estaría el espejo en que la realidad se representa: es el universo de las representaciones, de lo simbólico, de lo imaginario. Bajo esta perspectiva, el espejo puede reflejar fielmente la realidad, duplicarla, ofrecer una representación científica; en muchos casos, no obstante, el espejo deforma los hechos, bien sea para ocultar o distorsionar una realidad del dominio de unos sobre otros, o bien por la incapacidad de los seres humanos de obtener una representación adecuada: surge así entre el hombre y la realidad un “espejo encantado”. Se da entonces de facto un choque entre imaginarios, especialmente entre aquéllos que expresan la lógica de una herencia ilustrada y los que tienen un origen popular.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ Anónimo. “Sociologie et conscience collective”, [4 p.], [en línea], 2000, disponible en: <http://perso.club-internet.fr/sergecar/cours/societe2.htm>

¹⁴⁷ Strangelove, M., “Durkheim’s Conscience Collective”, [7 p.], [en línea], 2001, disponible en: <http://www.strangelove.com/diss/append-b.html>

¹⁴⁸ Hackney, C.H. y G.S. Sanders, “Religiosity and mental health: a meta-analysis of recent studies”, en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2003, núm. 42(1), pp. 43-55.

¹⁴⁹ Lizcano, E., “Imaginario colectivo y análisis metafórico”, transcripción de la conferencia inaugural del Primer Congreso Internacional de Estudios sobre Imaginario y Horizontes Culturales que se celebró en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, México, del 6 al 9 de mayo de 2003.

Esto es de gran importancia en lo que se refiere al registro de indicadores culturales en los estudios de sustentabilidad. De ahí probablemente la insistencia de algunos en utilizar los índices a los que antes se aludió, esto como una forma de “objetivizar” la labor. La realidad es, sin embargo, que es del todo necesario aceptar que en la elaboración de políticas sociales es necesario utilizar indicadores subjetivos¹⁵⁰. Bajo esta perspectiva se aduce que las razones principales para esto son¹⁵¹:

- Que la política social nunca se limita meramente a asuntos materiales; también se enfoca a cuestiones de mentalidad. Las metas subjetivas requieren de indicadores subjetivos.
- El progreso a nivel de metas materiales no siempre se mide objetivamente. Una medición subjetiva suele ser mejor.
- Las mediciones inclusivas son problemáticas con sustancia objetiva. Los índices basados en sumas de puntos que se usan actualmente no tienen mucho sentido. La satisfacción subjetiva indica mejor la calidad comprensiva.
- Los indicadores objetivos hacen poco para informar a los elaboradores de políticas acerca de las preferencias públicas. Debido a que el proceso político tampoco refleja las preferencias públicas demasiado bien, los elaboradores de políticas necesitan información adicional a partir de las encuestas de opinión.
- Los elaboradores de políticas deben distinguir entre “deseos” y “necesidades”. Las necesidades no son observables como tales, pero su gratificación se materializa en la duración y felicidad de las vidas de las personas. Para evaluar estos resultados se requiere de la apreciación subjetiva de la vida como un todo.

Así, como ya se había apuntado, para realmente tener un marco adecuado sobre el que insertar la evaluación de la sustentabilidad de un sistema, así como para promover las políticas que lleven hacia el desarrollo sustentable, es que lo más indicado es abordar el estudio de las formas de vida, abarcando todos sus

¹⁵⁰ Veenhoven, R., “Why social policy needs subjective indicators”, en *Social Indicators Research*, 2002, núm. 58, pp. 33-45.

¹⁵¹ *Ibíd.*

aspectos. Esta es la propuesta de este trabajo que, tomando como modelo de algunas de las formas de vida de Latinoamérica lo que sucede en el entorno de Xochimilco, se aboca a su descripción y análisis. El planteamiento básico de investigación ha sido, como señala el reporte del Banco Mundial para el año del 2003¹⁵², no esperar a que se resuelvan los debates sobre cómo se debe definir y evaluar a la sustentabilidad, sino entender qué características son importantes y por qué, para un caso dado. Sobre esta base, este estudio de sustentabilidad que busca aportar una visión integral, trata de obviar las barreras rígidas de las metodologías hasta ahora aplicadas y, desde la perspectiva de posiciones novedosas, aborda este extraordinario concepto que permite la convergencia de lo científico, lo social y lo humanístico, favoreciendo el surgimiento de una nueva perspectiva de análisis de los problemas del hombre-sociedad-ambiente, entendidos como una triada interdependiente e indisoluble.

¹⁵² World Development Report, *Sustainable Development in a Dynamic World: transforming institutions, growth, and quality of life*, World Bank-Oxford University Press, New York, 2003.

MÉTODOS Y METODOLOGÍA

Desde su planteamiento a manera de proyecto, este trabajo contempló objetivos e hipótesis bien definidos que se tuvieron siempre presentes a lo largo de su desarrollo. Tales objetivos e hipótesis fueron los siguientes:

Objetivos

Llevar a cabo estudios de caso en los que se evalúe la sustentabilidad tomando en cuenta aspectos biológicos, políticos, económicos, sociales y culturales, de modo tal que pueda elaborarse una interpretación de la sustentabilidad que, al conjuntar los distintos tipos de indicadores recabados, sea verdaderamente integral.

Hipótesis

El análisis de la sustentabilidad debe de tomar en cuenta factores económicos, políticos, ecológicos, sociales y culturales, para que se pueda tener una visión integral de la misma; para los estudios de caso particulares, se plantea que la documentación de los distintos tipos de indicadores ha de permitir una interpretación semejante y que se han de hacer evidentes las amenazas que al momento acechan a dicha sustentabilidad.

Desde la perspectiva innovadora de la propuesta de documentación de indicadores “clásicos” (biológicos, políticos o institucionales, económicos y sociales) junto con indicadores “novedosos” (culturales), al momento de establecer las líneas metodológicas de investigación de campo, fue claro que no era conveniente optar por uno de los numerosos sistemas de registro de indicadores que, en mucho, son formas de obtener amplios listados de datos no integrados que por más y que “traducen el conocimiento de las ciencias físicas y sociales en

unidades de información manejables que pueden facilitar los procesos de toma de decisiones”¹⁵³, no aportan una imagen fiel de la realidad.

De este modo, se definieron varias estrategias para la consecución de objetivos y prueba de la hipótesis:

- Llevar a cabo la investigación de campo en la zona de estudio (Xochimilco) buscando tener un universo amplio de informantes; por ello se eligieron diversos sitios en los que buscar interacción, dícese hogares, mercados, sitios de trabajo, entre otros.
- Obtener la mayor cantidad posible de información mediante la realización de visitas repetidas, es decir, no confiar la toma de datos a unos cuantos eventos de interacción.
- Llevar a cabo, a la par de la investigación de campo, la investigación conceptual y documental que permitiera elaborar la fundamentación teórica del tema.

Cabe señalar, en lo que a este trabajo se refiere, que su antecedente inmediato fue un proyecto de investigación antropológica acerca de la sociología de una familia chinampera y su relación con el desarrollo sustentable, proyecto que cristalizó en dos publicaciones que se complementan y que dan cuenta, desde la perspectiva del núcleo familiar, de cómo es al momento el estado de sustentabilidad de la zona de Xochimilco^{154,155}. Los resultados de este proyecto fueron fruto del esfuerzo colectivo de un grupo de trabajo verdaderamente interdisciplinario. Biólogos y antropólogos, entre otros tipos de profesionistas, colaboraron en la recopilación de datos en torno a la situación de la familia chinampera y la problemática ambiental de la zona; en el análisis de los resultados, los integrantes del grupo de trabajo, al igual que investigadores en otras partes del mundo, comenzaron a dar cuenta de la necesidad de abordar el

¹⁵³ UN, “Indicators of sustainable development: guidelines and methodologies”, [51 p.], [en línea], disponible en: <http://www.un.org/esa/sustdev/natinfo/indicators/isdms2001/isd-ms2001isd.htm>

¹⁵⁴ Stephan-Otto, E., ... *Y siempre seguí sembrando*, FCPyS, UNAM, México, 2002.

¹⁵⁵ Stephan-Otto, E. y A. Zlotnik Espinosa, *La Chinampa: Evaluación y Sustentabilidad*, Patronato del Parque Ecológico de Xochimilco, A.C. – Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2001.

estudio de la sustentabilidad desde un punto de vista diferente, un punto de vista que fuera más allá del mero listado de indicadores.

A este respecto, puede comentarse que la metodología llevada a cabo durante aquel proyecto y que se ha rescatado en este trabajo, es la que se conoce como “observación participativa”. Dicha metodología se inserta en el marco de lo que se ha denominado “investigación cualitativa”¹⁵⁶ y es una de las metodologías que más se defienden y recomiendan cuando se tratan de estudiar aspectos multiculturales¹⁵⁷. Este tipo de investigación cualitativa se caracteriza por ser fenomenológica, inductiva, holística, y subjetiva/desde el punto de vista del de adentro; estar orientada a los procesos; tener una visión del mundo antropológica, relativamente poco control de las variables, y el objetivo de entender la visión del actor; asumir una realidad dinámica, “un pedazo de la vida”; estar orientada al descubrimiento y ser explicativa, todo esto en contraposición a la investigación cuantitativa que suele ser positivista, hipotético/deductiva, particularista, y objetiva/desde el punto de vista del de afuera; estar orientada a los resultados; tener una visión del mundo propia de las ciencias naturales, tratar de controlar de las variables así como encontrar datos y causas; asumir una realidad estadística, que refleje la constancia relativa de la vida; estar orientada a la verificación y ser confirmatoria¹⁵⁸.

De este modo, así como la investigación cuantitativa usa números y estadísticas, los métodos cualitativos utilizan descripciones y categorías (términos). Sus instrumentos metodológicos son las entrevistas de todos los tipos, la observación naturalística (común en el ámbito antropológico), el análisis de

¹⁵⁶ Ratcliff, D., “Qualitative Research Methods”, [8 p.], [en línea], disponible en: <http://don.ratcliff.net/qual/expq1.html>

¹⁵⁷ Merchant, N. Y P. Dupuy, “Multicultural counseling and qualitative research: shared worldview and skills”, en *Journal of Counseling & Development*, 1996, núm. 74, pp. 537-541.

¹⁵⁸ Ratcliff, D., “Qualitative Research Methods”, [8 p.], [en línea], disponible en: <http://don.ratcliff.net/qual/expq1.html>

documentos, los estudios de caso/historias de vida, y los suplementos descriptivos y autoreflexivos de los experimentos y de los estudios de correlación¹⁵⁹.

Entre los instrumentos metodológicos enlistados, en lo que a este trabajo se refiere, fueron de especial trascendencia la observación participativa y los estudios de caso. La primera forma parte de las estrategias de observación de campo u observación natural, que consiste en la observación de la conducta humana en el ambiente natural donde los sujetos de estudio se desenvuelven. La intención es la de realizar un registro meticuloso de las observaciones, que pueden consistir en grabaciones, registros escritos o descripciones de lo observado. En el caso particular de la observación participativa, el investigador se involucra en las actividades que está investigando. Se considera que si es aceptado dentro del grupo, es poco probable que su presencia genere incomodidad y deforme la conducta a estudiar¹⁶⁰.

Por su parte, los estudios de caso se basan en la recopilación de información detallada sobre el mismo individuo o grupo a lo largo de un tiempo considerable. El material con que se construyen proviene principalmente de entrevistas, observaciones directas y otras herramientas descriptivas¹⁶¹.

Cabe señalar que los métodos de investigación cualitativa no son en modo alguno “nuevos” en el contexto de las ciencias sociales. Lo que es nuevo es su uso creciente como paradigmas alternativos de investigación en distintas disciplinas¹⁶². Actualmente se reconoce, por ejemplo, que los estudios de caso proporcionan más información sobre procesos íntimos y complejos que cualquier otro método y posibilitan formular ideas sobre el desarrollo durante el ciclo vital¹⁶³;

¹⁵⁹ *Ibíd.*

¹⁶⁰ Anónimo, “Proyecto de Investigación para Psicología del Desarrollo I”, [11 p.], [en línea], disponible en: http://www2.udec.cl/~gnavarro/1999_1/invest.html

¹⁶¹ *Ibíd.*

¹⁶² Merchant, N. Y P. Dupuy, “Multicultural counseling and qualitative research: shared worldview and skills”, en *Journal of Counseling & Development*, 1996, núm. 74, pp. 537-541.

¹⁶³ Anónimo, “Proyecto de Investigación para Psicología del Desarrollo I”, [11 p.], [en línea], disponible en: http://www2.udec.cl/~gnavarro/1999_1/invest.html

si bien entre las debilidades de este tipo de acercamientos se cuentan que se pueden estudiar relativamente pocas personas, que es difícil hacer generalizaciones, que los resultados dependen en mucho de las habilidades y atributos del investigador (lo cual es cierto también para la investigación cuantitativa, aunque en este caso las habilidades necesarias son mucho más fáciles de evaluar), y que la participación en el ambiente en estudio puede cambiar la situación social (aunque no participar igual puede cambiarla)¹⁶⁴, es innegable que la investigación cualitativa en general frecuentemente involucra el contacto personal con los participantes y la familiaridad con muchos aspectos de su vida y, siendo las relaciones interpersonales y el contacto personal sumamente valorado en muchas culturas, el utilizar estos métodos puede aumentar la riqueza y credibilidad de los datos¹⁶⁵. También se reconocen como grandes virtudes de la investigación cualitativa las siguientes características¹⁶⁶:

- Ser naturalística: sin manipular las situaciones, observar con naturalidad los eventos que ocurren, sin controlarlos.
- Ser inductiva: las categorías emergen a partir de la observación, misma que se enfoca a la exploración y creación, las teorías emergen de los datos.
- Ser holística: ver el conjunto, el todo, lo que unifica al fenómeno, el sistema complejo, la perspectiva global. Es común en el ambiente académico que se estudien partes cada vez más pequeñas y que se soslaye el todo. Debe de tratarse de apreciar el todo, incluyendo su contexto único y específico y esto, sin dejar de observar también variables específicas.
- Originar descripción de calidad: con muchos detalles, con muchas citas.
- Favorecer el contacto personal: compartir la experiencia, no ser sólo el extranjero objetivo. Se debe de conocer a las personas para entenderlas, y se debe adquirir sabiduría al reflexionar sobre sus experiencias. Si se trata de ser objetivo, probablemente no se entenderán sus puntos de vista.

¹⁶⁴ Ratcliff, D., "Qualitative Research Methods", [8 p.], [en línea], disponible en: <http://don.ratcliff.net/qual/expq1.html>

¹⁶⁵ Merchant, N. Y P. Dupuy, "Multicultural counseling and qualitative research: shared worldview and skills", en *Journal of Counseling & Development*, 1996, núm. 74, pp. 537-541.

¹⁶⁶ Ratcliff, D., "Qualitative Research Methods", [8 p.], [en línea], disponible en: <http://don.ratcliff.net/qual/expq1.html>

- Ser dinámica: hay una mutabilidad permanente de acuerdo a cómo cambia el fenómeno y el contexto; hay que saber qué método se acomoda a la circunstancia e incluso optar por el ensayo y error. Hay que tener conciencia de que las cosas pueden no salir como uno espera, y saber seguir la corriente.
- Brindar posibilidad de hacer selección de casos únicos: esto sin tener que preocuparse por la generalización que no es inherente al método.
- Permitir la sensibilización del contexto: enfatizar muchos aspectos del contexto social, histórico y físico.
- Favorecer la empatía: tratar de asumir la visión de otra persona mediante la introspección y reflexión, sin hacer juicios de valor. No subjetivamente en términos de los prejuicios del investigador, no objetivamente en términos de que no se tengan prejuicios, pero tomando la perspectiva del otro lo más posible para poder señalar cómo es la realidad para aquéllos a los que se estudia. Esto, sin embargo, sin menoscabo de reportar también los sentimientos y experiencias propias como parte de los datos. Tratar de diferir los juicios, pero admitir libremente los sentimientos (admitir los prejuicios y sentimientos aumenta la validez, no el tratar de esconderlos como a veces sucede en la investigación cuantitativa).
- Permitir un diseño flexible: no se tiene que especificar todo completamente antes de iniciar la investigación; las variables, hipótesis, muestreo y métodos son en parte emergentes, se desarrollan poco a poco. Debe de poder tolerarse la ambigüedad. Se debe también de usar el ensayo y error con las categorías, puede que se les necesite reformular muchas veces. Usar el método "recursivo". Ir de las partes al todo y de nuevo a las partes, hacer este ciclo una y otra vez; alejarse, reconstruir, separar nuevamente los datos y reconstruir mejor, etc. También se puede necesitar sumergirse en la situación social, luego alejarse a reflexionar, luego sumergirse de nuevo, etc. Usar métodos múltiples, o todos los que sean factibles, siempre y cuando se tenga una mejor imagen de lo que está pasando y cómo se puede entender; incluso usar métodos cuantitativos.

Con este fundamento, fue como en este trabajo se decidió usufructuar al máximo los métodos de investigación cualitativa. Se privilegió la observación

participativa, llegándose incluso a la participación observadora, y los datos recopilados de las experiencias en campo se utilizaron para elaborar un número considerable de estudios de caso. Cabe señalar que las visitas realizadas a la zona de estudio fueron muy numerosas; con ello lo que se favoreció fue lo que en el campo de la etnografía se conoce como “revisitar” y que es el fenómeno que ocurre cuando el investigador lleva a cabo la observación participativa, es decir, el estudio de los otros en su espacio y tiempo, con el fin de comparar el sitio y sus características con lo observado en un tiempo anterior, ya sea por el mismo o por otro investigador¹⁶⁷. Con esto lo que se busca es hacer evidente el ineludible dilema de participar en el mundo que se estudia enfatizando al mismo tiempo la necesidad de llevar la teoría al campo, todo ello con el objetivo de desarrollar una explicación acerca del cambio histórico¹⁶⁸.

Así, como referencia, se presenta a continuación una lista de todas las visitas realizadas a la zona de estudio en el curso del desarrollo de este trabajo (ver cuadro). Los estudios de caso se ofrecen en el siguiente capítulo.

<i>Relación de visitas realizadas a la zona de Xochimilco en el marco de este trabajo</i>
▪ 2 de febrero de 2002: día de la Candelaria en San Bernardino
▪ 5 de febrero de 2002: ceremonia de la Bandera
▪ 13 de febrero de 2002: Miércoles de Ceniza
▪ 15 de febrero de 2002: visita a la casa de Doña Estela Zaldívar para los preparativos de la fiesta del Niño pan
▪ 16 de febrero de 2002: fiesta para el Niño pan en la casa de Doña Estela Zaldívar
▪ 9 de marzo de 2002: recorrido por los canales de Xochimilco; visita a la zona de San Gregorio
▪ 24 de marzo de 2002: Domingo de Ramos en San Bernardino
▪ 28 de marzo de 2002: Jueves Santo
▪ 31 de marzo de 2002: Domingo de Pascua

¹⁶⁷ Burawoy, M., “Revisits: an outline of a theory of reflexive ethnography”, en *American Sociological Review*, 2003, núm. 68, pp. 645-679.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

10 de abril de 2002: asistencia al sepelio de Doña Andrea Coquis
17 de abril de 2002: comida de los nueve días de Doña Andrea
30 de abril de 2002: kermesse del Día del Niño
3 de mayo de 2002: Día de la Santa Cruz
7 de mayo de 2002: visita a unos invernaderos de la zona de San Luis
10 de mayo de 2002: Día de las Madres en la casa del Niño pan
15 de mayo de 2002: día de San Isidro Labrador, fiesta en casa de los Coquis
20 de mayo de 2002: Día de San Bernardino
30 de mayo de 2002: Día de Corpus Christi
8 de junio de 2002: boda de Fernando Coquis
24 de junio de 2002: fiesta de San Juan
5 de julio de 2002: bautizo de Jocelyn Coquis
31 de julio de 2002: ventas en las afueras de mercado, centro de Xochimilco
13 de agosto de 2002: barrio de la Asunción y centro de Xochimilco
7 de septiembre de 2002: centro de Xochimilco
28 de septiembre de 2002: mercado de plantas de Cuemanco
5 de octubre de 2002: mercado de flores en el centro de Xochimilco
12 de octubre de 2002: día de mercado en el centro de Xochimilco
19 de octubre de 2002: barrio de San Antonio y mercado en el centro de Xochimilco
22 de octubre de 2002: barrios de San Antonio, San Pedro y Belem
26 de octubre de 2002: centro de Xochimilco, preparativos para día de Muertos
31 de octubre de 2002: centro de Xochimilco, inicio de la venta de día de Muertos
1 de noviembre de 2002: Panteón de la Noria
2 de noviembre de 2002: día de los Fieles Difuntos en el centro de Xochimilco
6 de noviembre de 2002: barrio de San Luis, invernaderos de nochebuenas
17 de noviembre de 2002: visita a la casa del Niño de Belem
23 de noviembre de 2002: obras en el centro de Xochimilco
1 de diciembre de 2002: primer domingo de Adviento
4 de diciembre de 2002: visita del Niño pan fuera de Xochimilco (Central Camionera de Observatorio)
7 de diciembre de 2002: centro de Xochimilco
12 de diciembre de 2002: día de la Virgen de Guadalupe en el centro de Xochimilco
17 de diciembre de 2002: segunda posada del Niño de Belem

21 de diciembre de 2002: centro de Xochimilco
23 de diciembre de 2002: centro de Xochimilco antes de Nochebuena
29 de diciembre de 2002: centro de Xochimilco antes de Año Nuevo
4 de enero de 2003: preparativos para día de Reyes en el centro de Xochimilco
11 de enero de 2003: obras de remodelación en el centro de Xochimilco
18 de enero de 2003: obras de remodelación en el centro de Xochimilco
25 de enero de 2003: vistiendo Niños Dios en Xochimilco: preparativos con miras al día de la Candelaria
1 de febrero de 2003: vistiendo Niños Dios en Xochimilco: vísperas del día de la Candelaria
2 de febrero de 2003: día de la Candelaria en Xochimilco: cambio de las mayordomías del Niñoopa y Niño de Belem
7 de febrero de 2003: obras en el centro de Xochimilco
15 de febrero de 2003: día de mercado en el centro de Xochimilco
22 de febrero de 2003: centro de Xochimilco
23 de febrero de 2003: fiesta en Xaltocán, Virgen de Dolores
28 de febrero de 2003: fiestas a la Virgen de Dolores
7 de marzo de 2003: la Virgen de Dolores en el barrio El Rosario
15 de marzo de 2003: día de mercado en Xochimilco
21 de marzo de 2003: pago de los mayordomos de la Virgen de Dolores
29 de marzo de 2003: día de mercado en Xochimilco
5 de abril de 2003: nuevo aspecto del centro de Xochimilco
13 de abril de 2003: Domingo de Ramos en Xochimilco
17 de abril de 2003: Jueves Santo en Xochimilco
20 de abril de 2003: visita a los invernaderos de San Luis
26 de abril de 2003: barrios de San Cristóbal, San Diego y llegada del Niñoopan a San Bernardino
29 de abril de 2003: fiesta del Niñoopa en San Pedro
30 de abril de 2003: Día del Niño en Xochimilco
3 de mayo de 2003: día de la Santa Cruz en Xochimilco
10 de mayo de 2003: día de las Madres y visita al Niño Dormidito
18 de mayo de 2003: barrio de San Juan y fiestas patronales
24 de mayo de 2003: rosario a la Virgen en San Bernardino

30 de mayo de 2003: feria artesanal en Xochimilco
7 de junio de 2003: mercado de Madreselva y centro
13 de junio de 2003: fiesta al patrono en el barrio de San Antonio
19 de junio de 2003 (dos discos): Día de Corpus en Xochimilco
24 de junio de 2003: Día de San Juan
27 de junio de 2003: Día del Sagrado Corazón en Xochimilco
4 de julio de 2003. antes de las elecciones en Xochimilco
9 de julio de 2003: obras en el centro de Xochimilco
16 de julio de 2003: día de la Virgen del Carmen en Xochimilco
20 de julio de 2003: fiesta del tular en la Crucita- procesión del Niño de Belem
25 de julio de 2003: fiesta al patrono en Santiago Tepalcatlalpan
2 de agosto de 2003: centro de Xochimilco – barrio de Belem
8 de agosto de 2003: obras en el centro de Xochimilco
15 de agosto de 2003: fiesta en la Asunción
24 de agosto de 2003: inicio de la Chalmeada
26 de agosto de 2003: visita al santuario de Chalma
31 de agosto de 2003: la encontrada (pueblo de Santiago)
5 de septiembre de 2003: antesala de fiestas patrias
13 de septiembre de 2003: mercado de Madreselva
15 de septiembre de 2003: fiesta a la Virgen de Dolores
20 de septiembre de 2003: temprano por el mercado de Xochimilco
27 de septiembre de 2003: centro de Xochimilco
4 de octubre de 2003: día de San Francisco en el centro de Xochimilco
11 de octubre de 2003: aspectos del centro de Xochimilco
18 de octubre de 2003: fiesta al patrono en el barrio de San Lucas
25 de octubre de 2003: ventas para Día de Muertos en el centro de Xochimilco
1 de noviembre de 2003: Día de Muertos en el centro de Xochimilco
8 de noviembre de 2003: más obras en el centro de Xochimilco
15 de noviembre de 2003: día de quincena en el centro de Xochimilco
▪ 22 de noviembre de 2003: misa a Sta. Cecilia en San Bernardino
▪ 30 de noviembre de 2003: primer Domingo de Adviento en Xochimilco
▪ 6 de diciembre de 2003: obras en el centro de Xochimilco
▪ 12 de diciembre de 2003: día de la Virgen de Guadalupe en Xochimilco

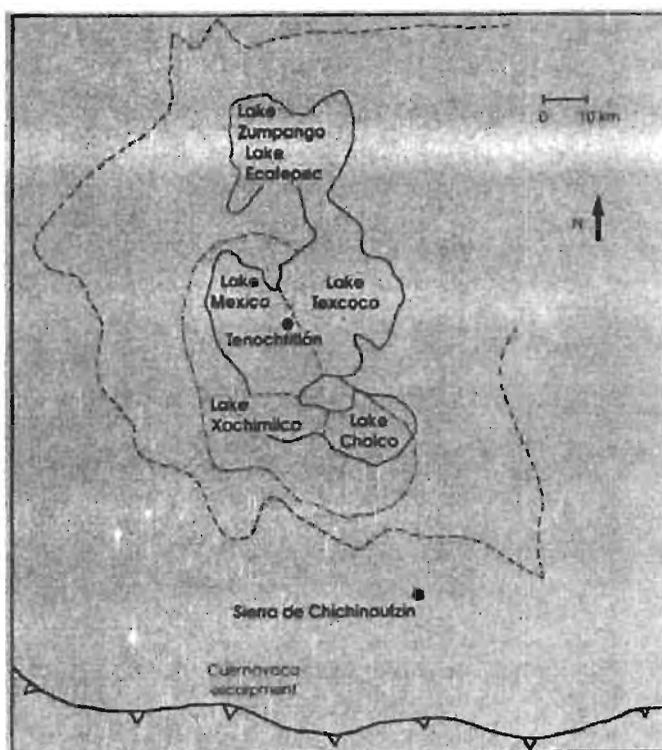
▪ 18 de diciembre de 2003: visitando a los Niños de Xochimilco
▪ 20 de diciembre de 2003: días de posadas en Xochimilco
▪ 22 de diciembre de 2003: vistiendo Niños Dios en el centro de la ciudad
▪ 24 de diciembre de 2003: última posada en Xochimilco
▪ 31 de diciembre de 2003: fin de año en Xochimilco
▪ 3 de enero de 2004: ya vienen los Reyes en el centro de Xochimilco
▪ 6 de enero de 2004: Día de Reyes en Xochimilco
▪ 10 de enero de 2004: después de las fiestas en el centro de Xochimilco
▪ 17 de enero de 2004: día lluvioso en Xochimilco
▪ 24 de enero de 2004: fiesta en la Asunción
▪ 31 de enero de 2004: vísperas de la Candelaria en Xochimilco
▪ 2 de febrero de 2004: fiesta de la Candelaria en Xochimilco
▪ 6 de febrero de 2004: las nuevas casas del Niño y del Niño de Belem
▪ 13 de febrero de 2004: víspera de San Valentín en el centro de Xochimilco
▪ 15 de febrero de 2004: fiesta a la Virgen de Dolores
▪ 17 de febrero de 2004: sigue la fiesta a la Virgen de Dolores
▪ 20 de febrero de 2004: continúa la fiesta a la Virgen de Dolores
▪ 21 de febrero de 2004: procesión de imágenes en Xochimilco
▪ 25 de febrero de 2004: Día de Ceniza en Xochimilco
▪ 26 de febrero de 2004: visita de la Virgen de Dolores al mercado principal
▪ 28 de febrero de 2004: visitando al Niño de Belem
▪ 8 de marzo de 2004: Día de la Mujer en Xochimilco
▪ 14 de marzo de 2004: gran procesión de la Patrona de Xaltocán
▪ 21 de marzo de 2004: visitando al Niño de Belem
▪ 24 de marzo de 2004: avanza la construcción del mercado de flores
▪ 27 de marzo de 2004: el Niño de Belem visita el PEX
▪ 30 de marzo de 2004: inicia "La Flor Más Bella del Ejido"
▪ 4 de abril de 2004: Domingo de Ramos en Xochimilco
▪ 8 de abril de 2004: Jueves Santo en Xochimilco
▪ 17 de abril de 2004: retratando al Niño de Belem
▪ 23 de abril de 2004: caminando por el barrio de Belem
▪ 30 de abril de 2004: Día del Niño en Xochimilco
▪ 10 de mayo de 2004: Día de las Madres en Xochimilco

▪ 15 y 18 de mayo de 2004: fiestas patronales en Xochimilco
▪ 23 y 28 de mayo de 2004: rosarios del Niño de Belem
▪ 5 de junio de 2004: rosario del Niño de Belem en el barrio de San Gregorio
▪ 9-10 de junio de 2004: Día de Corpus en Xochimilco
▪ 13 de junio de 2004: Día de San Antonio en Xochimilco
▪ 19 de junio de 2004: el retablo de San Juan
▪ 23 de junio de 2004: Víspera de San Juan
▪ 3 de julio de 2004: la gente de San Juan Teotihuacan visita al Niño de Belem
▪ 9 de julio de 2004: paseo por los canales con el Niño de Belem

DE LA TEORÍA A LA PRÁCTICA: EL EJEMPLO DE XOCHIMILCO

El entorno de Xochimilco

Hay pocos lugares en el mundo donde el ambiente físico ha sido tan completamente transformado como ha sucedido en el desarrollo urbano de la ciudad de México¹⁶⁹. La cuenca de México se ubica en la parte central del macizo mexicano transvolcánico, tiene un área aproximada de 9000 km² y, estando a una altitud de 2200 msnm, es la zona plana más alta de la región, estando rodeada por montañas que alcanzan más de 5000 msnm¹⁷⁰.



Los lagos de la cuenca de México

Hace cerca de 700,000 años, la actividad volcánica favoreció que se obstruyera con material de origen ígneo el drenaje de esta cuenca, de modo que se formaron varios lagos en ella. Su área total fue de 2000 km² y estaban conectados en las épocas en que subía el nivel de las aguas. Tres de estos lagos

¹⁶⁹ International Development Research Center, "Chapter 8. Cities depending mainly on groundwater", [6 p.], [en línea], 2004, disponible en: http://network.idrc.ca/en/ev-29713-201-1-DO_TOPIC.html

¹⁷⁰ Anónimo, "Chapter 3. Description of the Mexico City Aquifer and its Exploitation", [5 p.], [en línea], 2004, disponible en: <http://lanic.utexas.edu/la/Mexico/water/ch3.html>

(el de México, Chalco y Xochimilco) eran de agua dulce; los otros tres (de Texcoco, Zumpango y Ecatepec) eran salobres¹⁷¹.

De todos estos lagos actualmente sólo quedan restos de lo que fuera el Lago de Xochimilco, esto en la zona que todavía lleva este nombre, mismo que deriva de la tribu nahuatlaca (los xochimilcas) que en 1156 llegara al sitio a establecerse¹⁷². Cabe mencionar que en el lugar, cuando los xochimilcas arribaron, ya había asentamientos humanos; diversas fuentes ^{173,174} refieren que los habitantes que ahí se encontraban formaban parte del grupo de los chichimecas. La denominación de "chichimeca", sin embargo, es difusa, ya que se utiliza el nombre de manera general para hablar de pueblos bárbaros¹⁷⁵, siendo más bien la característica propia de los chichimecas el ser pueblos de cazadores y recolectores; por ello, los habitantes primigenios de la zona de Xochimilco que tenían una economía basada en la agricultura y que vivían en pueblos, con una estructura política y religiosa de varios niveles jerárquicos, con cierta sofisticación en el vestir, comer y beber, arquitectura ritual de una calidad especial (aunque hecha de materiales vegetales) y escuelas similares al calmecac de los mexicas, son más bien identificados como otomíes por algunos otros estudiosos¹⁷⁶. No se menciona de manera explícita, en los trabajos sobre el tema, cómo es que se dio la interacción entre los xochimilcas y otomíes, pero puede suponerse que así como se dice que los otomíes "se instruyeron con los aztecas"¹⁷⁷, asumieron los elementos de la cultura xochimilca y probablemente establecieron mestizaje con ellos.

¹⁷¹ International Development Research Center, "Chapter 8. Cities depending mainly on groundwater", [6 p.], [en línea], 2004, disponible en: http://network.idrc.ca/en/ev-29713-201-1-DO_TOPIC.html

¹⁷² Anónimo, "Tlaltizapan: reseña histórica", [1 p.], [en línea], 2000, disponible en: <http://e-municipios.e-morelos.gob.mx/Tlaltizapan/Tlaltizapan1.htm>

¹⁷³ Ibídem.

¹⁷⁴ Rodríguez Martínez, J., "El Posclásico mesoamericano", [6 p.], [en línea], 2002, disponible en: http://www.geocities.com/alma_rubi/posclasico_mesoamericano.html

¹⁷⁵ Ibídem.

¹⁷⁶ Centro de Investigación y Difusión del México Antiguo, A.C., "Manuscritos otomíes del Virreinato", [27 p.], [en línea], 2000, disponible en: <http://www.cidmamexico.com/esp/biblioteca/articuloimp.asp?art=165>

¹⁷⁷ Anónimo, "Los Chichimecas", [2 p.], [en línea], 2002, disponible en: <http://www.mexico-tenoch.com/lanacion/chichimecas.html>

En esto, como en muchas otras cosas, Xochimilco es un sitio especial, un sitio donde se conserva aún la cultura del agua, es decir, la vinculación de los elementos de la vida cotidiana (alimentación, trabajo, transporte, ocio, recreo) con este importante elemento, y que es una cultura que en el resto de la ciudad ha desaparecido totalmente.

En esta cultura del agua, probablemente uno de los elementos más característicos es la práctica de una horticultura de tipo intensivo sobre las llamadas "chinampas", que son islotes flotantes artificiales formados de vegetación acuática y enriquecidos con aportes continuos de lodo que se obtiene a partir de los fondos lacustres, y que se encuentran separados por los llamados "caminos de agua" por donde circulan canoas y otras embarcaciones¹⁷⁸.

De este modo, lo que puede denominarse como "agrosistema chinampero"¹⁷⁹ cuenta con una historia que se remonta a varios miles de años (se le calcula una antigüedad de casi cuatro mil años), y se convierte en objeto de atención mundial desde que los conquistadores españoles descubrieron su existencia en el siglo XVI¹⁸⁰. A este respecto puede señalarse que en aquella época Xochimilco, que estaba entonces sometido a la Triple Alianza de Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan, contaba según algunos cálculos con 12,000 hectáreas de chinampas, 75% de ellas en plena producción, de modo que se considera que el sistema chinampero pudo alimentar a una población de entre 150,000 y 200,000 personas, con un consumo individual de 160 kilogramos anuales¹⁸¹.

¹⁷⁸ Niederberger, C., *Paleopaysages et archeologie pre-urbaine du bassin de Mexico (Mexique)*, Centre D'études Mexicaines et Centramericaines, México, 1987.

¹⁷⁹ Stephan-Otto, E. y A. Zlotnik Espinosa, *La Chinampa: Evaluación y Sustentabilidad*, Patronato del Parque Ecológico de Xochimilco, A.C. – Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2001.

¹⁸⁰ Stephan-Otto, E., ... *Y siempre seguí sembrando*, FCPyS, UNAM, México, 2002.

¹⁸¹ *Ibidem*.

Entendida la construcción de las chinampas como una verdadera conquista de terrenos hortícolas sobre la superficie de los lagos, se sabe que, de origen, los límites de las chinampas y sus derechos de propiedad se regulaban bajo la premisa de que todo aquéllo que un individuo pudiera construir en principio era de su propiedad, con la única condición de que no se obstruyeran los canales principales y secundarios ya existentes¹⁸². Ya en la época de la dominación mexicana la propiedad de la tierra se asignaba a individuos, linajes y grupos étnicos, que disponían de gente y recursos obtenidos de las parcelas. Existían cuatro tipos de tenencia: las pillali, tierras de nobles; las calpullali, tierras de los pueblos o de los barrios, asignadas individualmente sin posesión de ellas y trabajadas en común; las tlahtocatlalli, tierras del señorío, asignadas al tlahtoani sin propiedad, sólo para usufructo de ellas; y las tierras del Huey Tlahtoani, que se cultivaban como tributo de vasallaje¹⁸³.

La conquista cambió el estado de las cosas cuando la legislación impuesta por la corona intentó garantizar el acceso a las tierras a todos los estratos de la población india, esto mediante una cuota tributaria¹⁸⁴. Por otro lado, la presencia europea en Mesoamérica ocasionó una brutal caída demográfica y tuvo efectos drásticos en las actividades productivas, una de las cuales era la práctica chinampera. La destrucción del sistema político indio conllevó la de los sistemas de control hidráulico que permitían el manejo agrícola de las chinampas ya que, por ejemplo, entre los recursos de guerra utilizados por los españoles para vencer a los indios se contó la destrucción del dique construido por Netzahualcoyotl. Así, sin el control que se tenía de las aguas, las ciudades y la zona de chinampas sufrieron inundaciones graves, aparecieron zonas pantanosas y muchas tierras fueron abandonadas¹⁸⁵.

¹⁸² Niederberger, C., *Paleopaysages et archeologie pre-urbaine du bassin de Mexico (Mexique)*, Centre D'etudes Mexicaines et Centramericaines, México, 1987.

¹⁸³ Stephan-Otto, E., ... *Y siempre según sembrando*, FCPyS, UNAM, México, 2002.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

Algunos autores¹⁸⁶, no obstante, consideran que tanto el ambiente como las tradiciones campesinas de los siglos XVI a XVIII en comparación con aquéllos de antes de la conquista son, entre ellos, por lo menos en ciertos aspectos, más similares que lo que se puede ver entre los marcos y modos de vida de antes y después de 1900. Esto porque los trabajos de drenaje lacustre de la cuenca, que culminaron bajo la presidencia de Porfirio Díaz en 1900, contribuyeron tanto o más que las corrientes de aculturación de principio de siglo, a cambiar radicalmente los modos de vida indígenas todavía caracterizados por fuertes rasgos prehispánicos. Y es que estas prácticas de desecación de los distintos lagos de la cuenca se conjuntaron con la necesidad de traer agua a la ciudad de México, lo cual favoreció que en 1905 se construyera un acueducto desde Xochimilco y, con ello, que se agotaran los manantiales de la zona y se excavaran pozos cada vez más profundos, lo que abatió el nivel freático y provocó hundimientos desiguales de suelo en la región. En los años cincuenta los canales se secaron casi completamente y sólo fue después de grandes esfuerzos que las comunidades chinamperas consiguieron que se les dotara de aguas tratadas, como sucede hasta la fecha¹⁸⁷.

En este sentido es pertinente señalar que los xochimilcas han luchado desde los tiempos antiguos por su medio ambiente, su forma y su razón de vida; se han esforzado por sostener la chinampería y el lago, que son identidad colectiva¹⁸⁸; del mismo modo, continúan la práctica de sus costumbres, de las tradiciones presentes en todos. Un importante factor que les permite hacer esto es su organización en barrios y pueblos. Como lo señalan algunos autores al hablar no sólo de Xochimilco, sino de distintas zonas del Distrito Federal donde todavía existen áreas de producción rural¹⁸⁹, las actividades tradicionales, como la producción de amaranto en Tulyehualco, de mole en San Pedro Atocpan, y nieve y

¹⁸⁶ Niederberger, C., *Paleopaysages et archeologie pre-urbaine du bassin de Mexico (Mexique)*, Centre D'etudes Mexicaines et Centramericaines, México, 1987.

¹⁸⁷ Stephan-Otto, E., ... *Y siempre según sembrando*, FCPyS, UNAM, México, 2002.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ Canabal Cristiani, B., "Los pueblos viejos del Distrito Federal, el área rural y su producción", en *ComExt*, 1995, núm. 45(10), versión en línea.

dulces cristalizados en Santa Cruz Acapulxca. son parte de una estrategia de supervivencia en la que se aúnan herencia, innovación y creatividad ante las necesidades de ingreso y la presencia de un turismo dominical que aprecia dichos productos por su calidad y particularidad. Según estas versiones, tales actividades se encuentran a cargo de familias con una organización tradicional que, sin llegar a ser comunal, favorece que se formen pueblos o barrios que todavía se congregan alrededor de mayordomías o sistemas de cargos para rendir culto cada año a sus santos patronos. En este aspecto, la vida ceremonial es aún intensa en este tipo de comunidades¹⁹⁰ para las que el pueblo o barrio es la base viva y fundamental de su organización social¹⁹¹.

La importancia de los barrios y pueblos deriva de dos consideraciones principales¹⁹²: la primera, que se ha reconocido que estas formas de organización son prácticas e instituciones sociales que representan "marcas" o símbolos que forman parte de una cultura específica, la cultura tradicional de comunidades indias y campesinas mesoamericanas. La segunda, que se ha reconocido que los sistemas de cargos, al establecer obligaciones y compromisos, otorgan identidad comunitaria, pues son prácticas, creencias, valores que permanecen, que se reconocen y que propician la unidad y cohesión social.

De todo esto surge el interés por trabajar en esta zona en la que, como ya se comentaba en la parte metodológica de este trabajo, ya se tiene tiempo llevando a cabo trabajo de investigación. Siempre enfocadas a entender y evaluar la sustentabilidad del sitio, las primeras experiencias se abocaron a la documentación de indicadores "clásicos" (ambientales, sociales, económicos), al tiempo que se inició la novedosa línea de investigación de los indicadores culturales.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ Wahrhaftig, A.L., "Paredes que hablan: iconografía de la resistencia tepozteca", [10 p.], [en línea], 2004, disponible en: <http://www.sonoma.edu/users/w/wahrhaft/tepoztlan/Paredes.html>

¹⁹² Sánchez Muñoz, B.L., "Cultura, identidad, y cambios en las organizaciones sociales y religiosas tradicionales", [15 p.], [en línea], 2000, disponible en: <http://www.uatx.mx/investigacion/ciisder/contrasvol1n1/bertoldo.htm>

De este modo, en las publicaciones de los años 2001¹⁹³ y 2002¹⁹⁴, se virtieron ya gran parte de los datos obtenidos sobre el tema siendo relevante señalar en este apartado sólo algunas cuestiones de interés ya expuestas en estos trabajos antecedentes:

- 1) La zona cuenta con un clima templado subhúmedo con lluvias en verano.
- 2) En la zona se realizan actualmente actividades de tres sectores: primario, que comprende agricultura, ganadería, caza, pesca, etc.; secundario, que comprende industrias extractivas, de la construcción y transformación, generación de energía, etc.; y terciario, que incluye servicios y comercio.
- 3) En el rubro agrícola perdura aún la llamada "agricultura chinampera". Sólo algunos chinamperos, sin embargo, todavía aplican las técnicas tradicionales que incluyen el sacar lodo de los canales, preparar almácigos para la obtención de chapines, y otras tantas prácticas de gran valor ecológico que pudieron ser documentadas con detalle en los trabajos antecedentes.
- 4) La historia de la debacle chinampera es larga y podemos decir que tortuosa. El rescate ecológico de hace poco más de diez años ha dado, sin embargo, un respiro a la zona. No obstante, las presiones de urbanización siguen poniendo en riesgo a la zona chinampera en Xochimilco.
- 5) Asociada a la cultura del agua, al trabajo de la tierra en las chinampas, existe una tradición mágico-religiosa todavía muy arraigada en la zona. Si bien la evangelización fue impuesta con toda decisión y fuerza¹⁹⁵, el sentimiento cristiano de los moradores se vio fuertemente influenciado por sus antiguas creencias, de ahí que la religiosidad popular que se aprecia en la zona rescate todavía elementos prehispánicos.
- 6) Las formas de vida de la zona, de manera general, pueden categorizarse como tradicionales, siendo todavía valores de gran envergadura la familia, la educación, el trabajo y la religiosidad. Estos valores se encuentran permeados por la práctica

¹⁹³ Stephan-Otto, E. y A. Zlotnik Espinosa, *La Chinampa: Evaluación y Sustentabilidad*, Patronato del Parque Ecológico de Xochimilco, A.C. – Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2001.

¹⁹⁴ Stephan-Otto, E., ... *Y siempre seguí sembrando*, FCPyS, UNAM, México, 2002.

¹⁹⁵ Cabrera, M.R. y E. Stephan-Otto, *Ritos xochimilcas, mexicas y cristianos*, Patronato del Parque Ecológico de Xochimilco, A.C., México, 1999.

social de la reciprocidad, que es muy antigua y muy importante¹⁹⁶. Al momento, sin embargo, lo que se aprecia, de cara a las distintas presiones que se ejercen sobre la zona, es una transición de valores, cuyo resultado todavía no es posible adivinar.

Partiendo de estas consideraciones es que se presentan a continuación, dentro de apartados conceptuales básicos, los distintos estudios de caso que se realizaron en la zona a lo largo de poco más de dos años. La intención de presentar de este modo los resultados es la de, a la par de ofrecer un marco conceptual de análisis, rescatar la figura metodológica de "estudio de caso", cuyo valor antropológico-histórico es muy grande y que consideramos es una manera idónea tanto de exponer los indicadores culturales recopilados como hacer su relación con los otros tipos de indicadores para el análisis de sustentabilidad propuesto.

Las formas de vida: marco general

El concepto de "forma de vida" es una de las categorías fundamentales de los estudios culturales; su importancia radica en que todavía mantiene una presión modesta pero resistente contra términos como "civilización", así como que ha logrado ser una alternativa adecuada para el uso del término "cultura"¹⁹⁷.

Como ya se mencionó con antelación, el concepto de forma de vida incluye valores, normas, instituciones y artefactos, y se considera que es una forma organizada pasada de generación en generación a través de un proceso de aprendizaje¹⁹⁸. De tal manera, cuando en este trabajo se habla del estudio de las formas de vida, lo que debe entenderse es que se ha registrado para su

¹⁹⁶ Kohler, T.A., "Reciprocity and its limits: considerations for a study of pre-hispanic pueblo world", [42 p.], [en línea], 2004, disponible en: www.santafe.edu/sfi/publications/Working-Papers/99-05-033.pdf

¹⁹⁷ Johnson, R., "Defending ways of life: the (anti-)terrorist rhetorics of Bush and Blair", en *Theory, Culture & Society*, 2002, núm. 19(4), pp. 211-231.

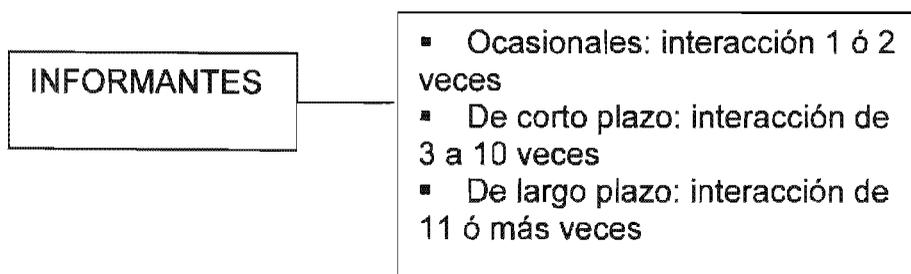
¹⁹⁸ Niver, A., "Defining Culture", [4 p.], [en línea], 2003, disponible en: <http://www.public.asu.edu/~niver/My%20Syllabus%20SPFSspring2002Night.htm>

descripción y análisis la forma total en la que los individuos se desenvuelven, tomándose en cuenta no sólo las relaciones con otros individuos y el entorno, sino también la dimensión psicológica de estas relaciones.

En este sentido, la interacción con los informantes no podía haber sido de mayor trascendencia, de ahí lo que ya se mencionaba de haber tratado de tener el contacto más estrecho que fue posible lograr. Cabe mencionar, sin embargo, que si bien la comunicación con algunos de los informantes ha podido establecerse en una temporalidad de largo plazo, por la propia dinámica del trabajo con algunos otros informantes se tuvo un contacto más acotado en el tiempo, no favoreciendo esto que se perdiera la validez de los datos recabados por la misma naturaleza de la investigación cualitativa que ya se ha explicado en el capítulo anterior.

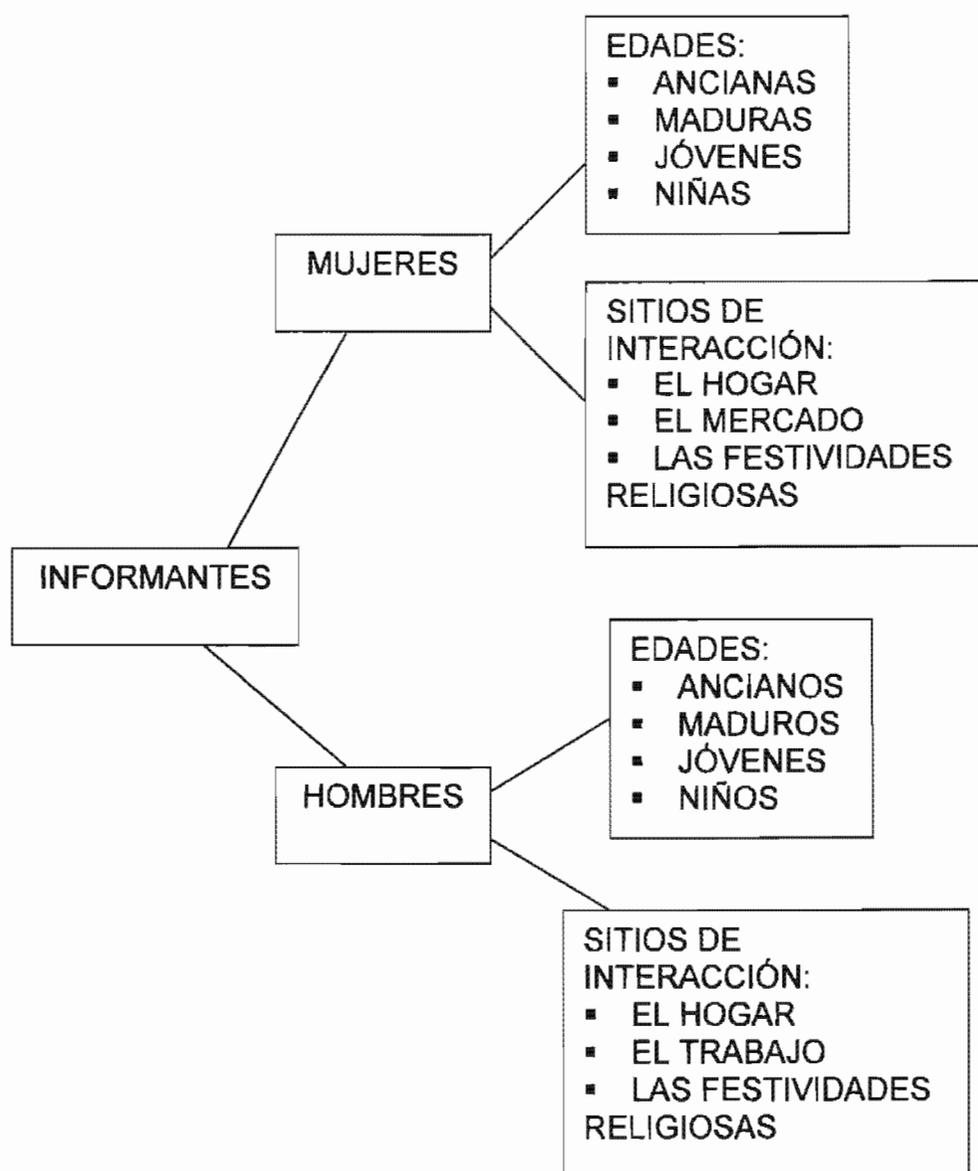
Es conveniente, no obstante, categorizar el universo de informantes con los que se tuvo interacción de la siguiente manera:

Tipos de informantes



Del mismo modo, es de interés señalar algunas de las particularidades más notables del universo de informantes, en lo relativo a género, edad y sitio donde se logró establecer la interacción. De manera esquemática, estas particularidades es posible presentarlas de la siguiente forma:

Principales rasgos de los informantes



De las entrevistas con los informantes de nuestro universo, mismas que fueron sistematizadas en la forma de memorias de campo, fue de donde se obtuvieron los elementos para reconstruir las formas de vida de la zona a través, como ya mencionábamos, de la figura de "estudio de caso". Estos estudios de caso pueden enmarcarse desde distintas perspectivas. Obedeciendo al esquema

recién presentado, desde un punto de vista genérico, a continuación se hace el análisis de las formas de vida, primero para el grupo de las mujeres y luego para el de los hombres, en ambas oportunidades contextualizando desde la dimensión social y psicológica. Al término de este ejercicio para cada caso, se ofrece la conceptualización sobre el estado actual de las formas de vida genéricas y, con base en ello, se aborda la discusión del fenómeno de la transición de valores.

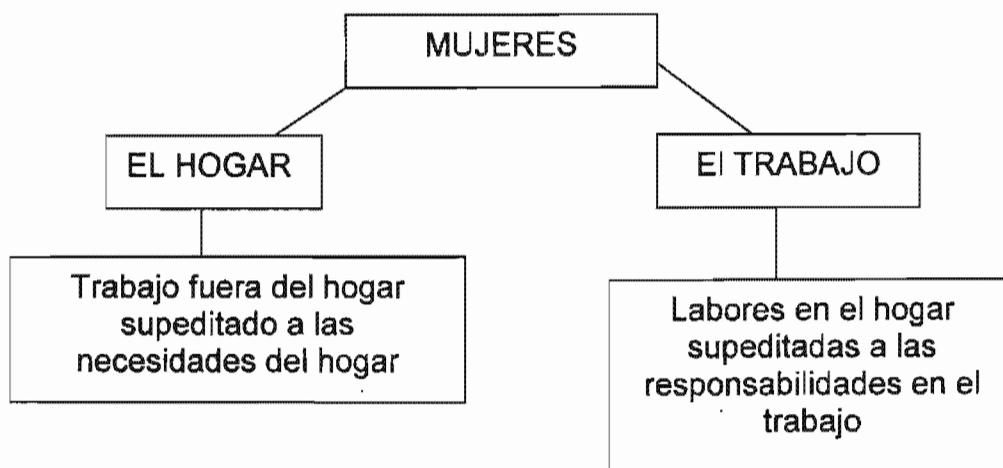
Las formas de vida: la perspectiva de las mujeres

Como ya se señalaba de manera esquemática, la interacción con las mujeres pudo darse en tres distintos entornos: el del hogar, el del mercado y el de las festividades religiosas. Se tuvo, como también lo señala el esquema, interacción con diversos grupos de edad, mismos que hemos categorizado como de las ancianas, las mujeres maduras, la jóvenes y las niñas.

La interacción con muchas de las mujeres informantes resultó ser un tanto más sencilla que con los hombres del mismo grupo de edad y sitio de interacción porque, en general, las mujeres tienen la capacidad de darse más tiempo para conversar con el investigador. Así, lo que puede señalarse en cuanto a la forma de vida de las mujeres en la zona es que hay patrones básicos que, sin embargo, se presentan en los distintos casos con matices muy especiales. Por un lado, existen las mujeres cuyo papel preponderante es en el hogar; esto no obsta, sin embargo, para que realicen otras actividades o que, en el propio hogar, funjan como cabeza de familia, tomando las decisiones de mayor envergadura a todos los niveles. Otras mujeres asumen claramente el papel de trabajadoras, ya sea por cuenta propia o como asalariadas, lo cual nuevamente no obsta para que tengan importante influencia en el entorno del hogar. Entre las jóvenes y niñas lo que se aprecia es cómo las formas de vida que llevan sus parientas y conocidas mayores influyen las decisiones e ideas que tienen acerca de qué forma de vida asumir.

Esto que referimos, puede esquematizarse de la siguiente manera:

Principales formas de vida de las mujeres de Xochimilco



Ejemplificando con los distintos casos registrados, es posible comenzar por referir el de la Sra. Florencia Capultitla¹⁹⁹, habitante del barrio de la Asunción. La Sra. Florencia se dedica al hogar, donde cuida cuatro hijos. Por mucho tiempo el cuidado del hogar fue lo único a lo que se dedicó hasta que se dio cuenta de que “necesitaba buscar trabajo para ayudar a mi marido”. Consiguió así trabajo fuera del hogar, ayudando en el quehacer doméstico en “la casa de una señorita grande que tiene “azúcar” (*diabetes*) y en un restaurante donde lavo manteles”. El motivo de tratar de ayudar al esposo es que “no tiene trabajo fijo... Está haciendo méritos para que lo contraten en el servicio de limpia, pero no ha salido en la lista de los que van a contratar”.

En este caso, según la Sra. Florencia, la respuesta del esposo ha sido buena, es decir, no se ha opuesto a que ella labore fuera del hogar. Esto, no obstante, no es algo que suceda siempre. Durante los preparativos para una de

¹⁹⁹ Datos recopilados en entrevista en agosto de 2002.

las festividades religiosas que más se aprecian en la zona, dicese la visita de la imagen del Niño pan a una casa del barrio de San Lorenzo²⁰⁰, algunas de las mujeres contaron sus historias de vida, apreciándose el importante papel que, en dicha historia, juega el varón como pareja. En uno de los casos, una mujer madura de quien no obtuvimos el nombre, refirió que “estudié para dentista y puse un consultorio con unas amigas... cuando mi marido me habló para que me casara con él me puso como condición que dejara el negocio y yo les vendí mi parte a mis amigas”. En el mismo evento, una mujer joven, entonces con casi ocho y medio meses de embarazo, dijo haber estado estudiando Veterinaria en la FES Cuatitlán pero que “lo dejé porque se vino la huelga estudiantil y mi marido me propuso matrimonio”. En esos momentos, poco antes de dar a luz, comentaba que “a lo mejor regreso ahora que tenga al bebé, aunque no sé si mi esposo va a estar de acuerdo”.

La existencia de mujeres profesionistas en la zona no es, sin embargo, algo inusual o poco común. Muchas de las mujeres maduras que tienen hijas desean que éstas estudien y tengan una profesión, para que puedan llevar una forma de vida diferente a la que han llevado ellas. Se aprecia así entre las mujeres un gran interés porque los hijos e hijas tengan una buena educación, pues es muy fuerte la percepción de la educación como el móvil que puede ayudar a cambiar de forma de vida.

En este sentido, el caso de la Sra. Rosario de Coquis es de interés²⁰¹. Ella llegó siendo muy pequeña a Xochimilco; dice “mi mamá me trajo de brazos de allá de Veracruz”. En la zona creció y muy joven, a los dieciseis años, contrajo matrimonio con su marido. Tuvo seis hijos y, dedicándose su esposo al trabajo en las chinampas, ella le ha ayudado de siempre vendiendo el producto en el mercado. Carece de un sitio fijo donde vender; es de las productoras de la zona que lleva la mercancía al mercado en una carretilla, y la vende en plena calle.

²⁰⁰ Datos recopilados en entrevista en febrero de 2002.

²⁰¹ Datos recopilados durante numerosas entrevistas a lo largo de los años 2002 a 2004.

Ninguno de los hijos de la Sra. Rosario estudió una carrera; sus hijas se casaron y se dedican al hogar, sus hijos se dedican a diversos quehaceres, como trabajar las chinampas, recolectar basura, ayudar a fincar, entre otras actividades. El interés actual de la Sra. Rosario es que sus nietas estudien. Algunas son ya adolescentes y estudian carreras técnicas o la secundaria; otras, más pequeñas, estudian la primaria. De algunas de ellas la Sra. Rosario se alegra de sus logros; de otras se preocupa porque su rendimiento escolar no es el mejor.

La jornada de trabajo de la Sra. Rosario es larga. Muy temprano por la mañana (6:00 AM) se va al mercado, a ganar su lugar para la venta. Ya a esa hora lleva producto, pero en el transcurso del día su marido o algún conocido le lleva más producto para vender. Pasa el día (a veces hasta las 6:00 PM) pregonando el producto y a ratos preparándolo; esto porque de algunas verduras los manojos le llegan muy grandes y es su labor confeccionar los manojos más pequeños para la venta al menudeo.

De este modo, la Sra. Rosario es una de las que espera que “las muchachas estudien y consigan un trabajo... que no se la pasen aquí en el mercado como me la paso yo”. Conversando con otra de las vendedoras del mercado²⁰² de quien no conseguimos el nombre, supimos que ella, quien vende verduras que cultiva el hermano en la chinampa y también que trae ella de la Central de Abastos, desea también que sus hijas e hijos “tengan una carrera, pues esto de estar en el puesto es bien pesado... Yo comienzo a trabajar desde las cuatro de la mañana y paso todo el día aquí. Sí me deja lo que hago, pero para mí no hay descanso”.

No es la única para la que la dinámica de trabajo en el mercado es un tanto pesada. En el interior del mercado establecido, una señora ya mayor a la que se le conoce como la “Tía Soledad”, vende en uno de los accesos de entrada, tortillas y

²⁰² Datos recopilados en entrevista en mayo de 2004.

tlacoyos, todo hecho a mano. La Sra. Soledad²⁰³ platica que llega ella muy temprano (8:00 AM) y desde esa hora se pone a vender. Cuando le va bien, a eso de las cuatro de la tarde ya acabó de vender todo el producto; a veces, sin embargo, esto no es así. El producto lo preparan entre ella y una hija que no se casó y que se quedó a vivir con ella. En la venta la auxilia una nieta suya, la Sra. Cristina, quien sólo vende tortillas.

La Sra. Soledad tiene ingresos por fuera de su actividad de venta en el mercado. Uno de ellos es la pensión de viuda que tiene por parte del ISSSTE, ya que su esposo fue empleado del servicio de limpia. Actualmente también recibe la ayuda que ha instituido el gobierno de Andrés Manuel López Obrador. A pesar de ello, la vocación de trabajo de la Sra. Soledad es muy fuerte. Refiere que siempre hizo algo, tratando de ayudar al marido; señala así que “vendí de todo, ropa, zapatos, comida ... y, por fortuna, nunca se me quedaba nada”. De su quehacer en el mercado cuenta que no todo ha sido fácil. Se acuerda de cómo hace años “la líder nos hizo chanchullo y nos quitó el lugar donde vendíamos para ponerle a los hijos un puesto de carnitas”. Tras padecer andando de un lado al otro en el mercado, al momento ya tienen las mujeres que venden las tortillas sitio fijo en los accesos. Doña Soledad es especial en el hecho, que ya indicábamos, de que vende tanto tortillas como tlacoyos. La persona que actualmente coordina a las mujeres vendedoras no permite esto, y dice la Sra. Cristina, la nieta de la Sra. Soledad, que a su abuelita se le permite porque “le hace la barba a la lidereza”.

El caso de la Sra. Soledad es así ejemplo de cómo en el mercado se maneja una dimensión de vida muy especial. De tradición prehispánica indiscutible²⁰⁴, el mercado no es sitio de compra-venta llana e impersonal, sino que es un entorno *sui generis* donde se establecen relaciones de todo tipo, donde de distintos modos se tejen las redes de interacción social que forman parte del

²⁰³ Datos recopilados durante numerosas entrevistas a lo largo de los años 2002 a 2004.

²⁰⁴ Anónimo, “Prehispanic Mexican Mercados”, [4 p.], [en línea], 2004, disponible en: <http://www.mexicanmercados.com/general/history1.htm>

concepto que actualmente se denomina como capital social²⁰⁵. El capital social ha sido definido principalmente desde un punto de vista operativo como la participación social/redes sociales y la confianza; de este modo, se le puede considerar en forma contextualizada ya sea como un macrofenómeno o un microfenómeno, dependiendo del autor o del tema académico del que se trate²⁰⁶. Algunos autores²⁰⁷ incluso definen cuatro niveles para el análisis del capital social: el primero es el macronivel, que incluye países y regiones; el segundo o mesonivel, comprende contextos como barrios y colonias; el tercer nivel comprende las redes sociales y la participación social, y el último nivel las actitudes individuales como los factores psicológicos y la confianza.

En el caso de la Sra. Soledad, las redes que teje no son sólo con líderes y autoridades en el entorno del mercado, sino con otros de los vendedores y con los propios clientes. El que muchas personas la busquen a ella como su “marchanta”, es muestra de cómo se establecen estos vínculos. El móvil de origen es la calidad y variedad del producto, pues la señora prepara algunos productos especiales como los tlacoyos de papa, quelites o espinacas; sin embargo, también cuenta en mucho el trato de ella como vendedora, que incluye, por ejemplo, el ofrecimiento de la prueba del producto o el famoso “pilón” de la compra. En esto, la Sra. Soledad se esmera mucho para que los compradores regresen; como dirían algunos autores²⁰⁸, “invierte” para generar este capital social.

Algunas fuentes equiparan el concepto del “capital social” con el de cohesión social²⁰⁹, señalando que las instituciones, las relaciones y las normas dan forma a la calidad y cantidad de las interacciones sociales de una sociedad,

²⁰⁵ Kadushin, C., “Too much investment in social capital?”, en *Social Networks*, 2004, núm. 26, pp. 75-90.

²⁰⁶ Lindström, M., “Social capital, the miniaturisation of community and self-reported global and psychological health”, en *Social Science & Medicine*, 2004, núm. 59, pp. 595-607.

²⁰⁷ Macinko, J. y B. Starfield, “The utility of social capital in research on health determinants”, en *The Milbank Quarterly*, 2001, núm. 79(3), pp. 387-427, en: Lindström, 2004.

²⁰⁸ Kadushin, C., “Too much investment in social capital?”, en *Social Networks*, 2004, núm. 26, pp. 75-90.

²⁰⁹ Anónimo, “Social Capital”, [1 p.], [en línea], 2004, disponible en: <http://www.worldbank.org/prem/poverty/scapital/home.htm>

siendo crecientes las evidencias de que la cohesión social es crítica para que las sociedades prosperen económicamente y para que su desarrollo sea sostenible. Desde esta perspectiva, se dice que el capital social no es sólo la suma de las instituciones que subyacen a una sociedad, sino que es el “pegamento” que mantiene unidas a dichas sociedades.

Otras opiniones van más allá de estos conceptos y señalan que ya ha llegado el momento de aceptar y buscar lo que ellos denominan el “capital psicológico positivo”²¹⁰. De acuerdo a este enfoque, la visión del capital se ha expandido para lograr una mayor ventaja competitiva y, de haberse dado tradicionalmente la mayor importancia al capital económico (lo que se tiene, que incluye finanzas y objetos tangibles como plantas industriales, equipos, patentes y datos), se empezó a aquilatar la trascendencia del “capital humano” (lo que se sabe, que incluye experiencia, educación, habilidades, conocimiento e ideas). Actualmente, sin embargo, mucho se escribe y discute sobre el “capital social” (a quién se conoce, que incluye relaciones, contactos a través de redes, amistades), siendo que también debe pugnarse por el rescate y fortalecimiento del “capital psicológico” (lo que se es, que incluye la seguridad, la esperanza, el optimismo y la resiliencia).

En el caso que tratamos al momento, el de la Sra. Soledad, puede apreciarse que precisamente a la par que ella trata de cultivar el capital social, de igual modo manifiesta el rico capital psicológico que no es sólo una pertenencia suya, sino que se comparte a nivel de comunidad aportando importantes elementos de identidad. En este sentido, el capital psicológico se empata con el imaginario colectivo que comparte la gente de la zona, aportándole trascendentes características como son la seguridad (la convicción del individuo acerca de sus habilidades que le permite movilizar su motivación, sus recursos cognoscitivos y las líneas de acción necesarias, para realizar una tarea específica en un contexto

²¹⁰ Luthans, F., K.W. Luthans y B.C. Luthans, “Positive psychological capital: beyond human and social capital”, en *Business Horizons*, 2004, núm. 47/1, pp. 45-50.

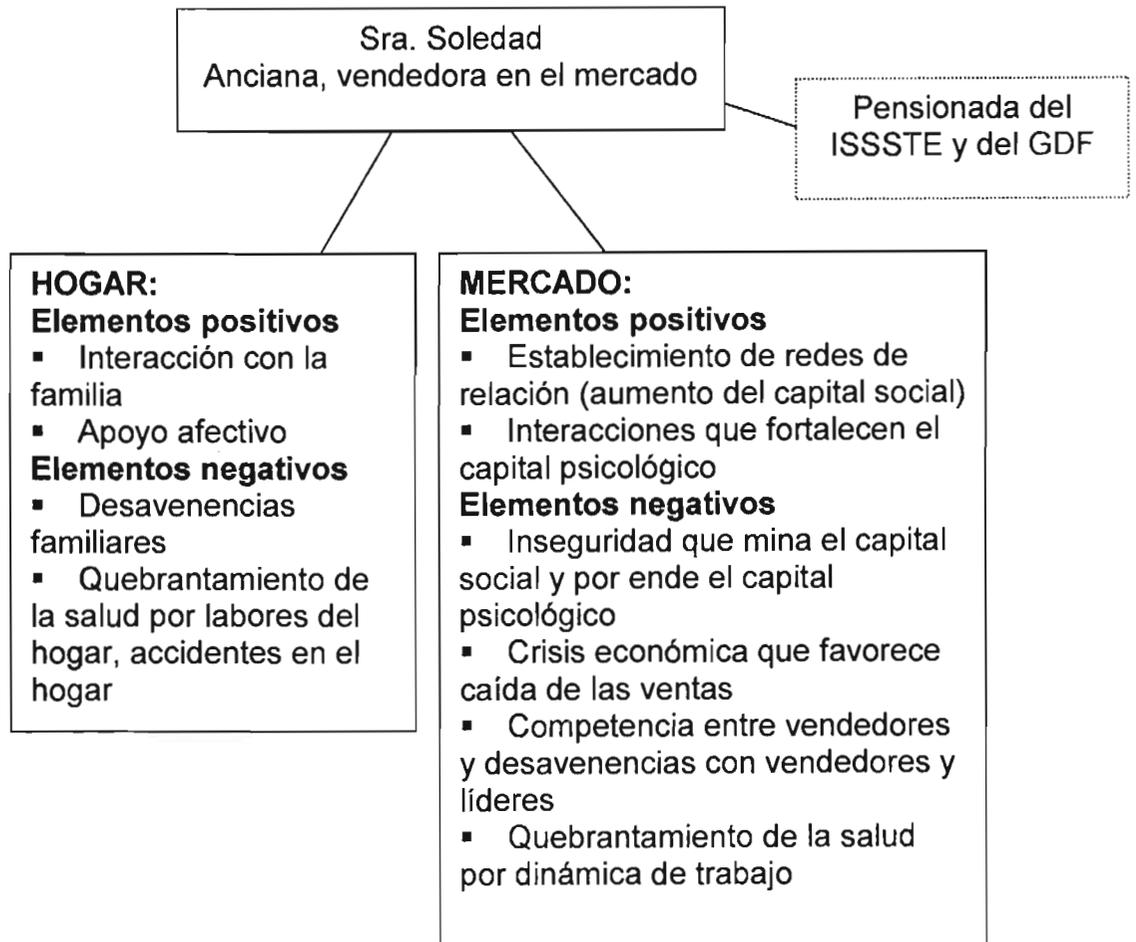
dado), la esperanza (un estado motivacional positivo que se basa en un sentido derivado de manera interaccional de que se van a lograr alcanzar metas), el optimismo (la capacidad de interpretar a las cosas malas como pasajeras) y la resiliencia (la capacidad de recuperarse ante la adversidad)²¹¹. En esta perspectiva, lo novedoso es que se acepta el componente motivacional en la dimensión psicológica de los tipos de capitales que, si bien intangibles, no dejan de ser tan importantes como los capitales tangibles de tipo económico

Por ello, no es de llamar la atención que la Sra. Soledad sea una de las personas que, a pesar de su edad, manifieste en su actitud y en su plática estos componentes del capital psicológico. Ellos le ayudan a consolidar el capital social, que para su actividad le es tan importante. Del mismo modo, no es sorprendente que sea una de las personas que más se preocupa por los fenómenos que la inseguridad favorece en el entorno del mercado. Sabe que el que los clientes sean asaltados dentro del mercado, cerca de donde ella vende, hará que se venga abajo todo el esfuerzo realizado para mantener sus redes sociales. De ahí que se la pase previniendo contra los robos y que, del mismo modo, se preocupe profundamente cuando la afluencia de compradores al mercado es escasa, tanto, que incluso a ella se le quede el producto.

De este modo, lo que puede apuntarse es que en su conjunto, lo que busca la Sra. Soledad es mantener la sustentabilidad de su forma de vida. No obstante, hay amenazas que la acechan y que ponen en riesgo su viabilidad y perdurabilidad. Esto puede conceptualizarse esquemáticamente de la siguiente manera:

²¹¹ *Ibíd.*

Apoyos y amenazas a la sustentabilidad de una forma de vida



De una manera un tanto similar, es posible analizar los casos de otras mujeres de la zona. El de la Sra. Regina Mendoza²¹² es especial en el sentido de que a ella pudimos conocerla y entrevistarla en su entorno de trabajo, esto fuera de la zona de Xochimilco. La Sra. Regina tenía empleo como demostradora de carnes frías para la empresa "Alpino" y trabajamos su conocimiento en los almacenes de la cadena "Gigante" ubicados en Ejército Nacional. Fuimos testigos de cómo de ahí se le reasignó a la tienda de Tacubaya, de donde la cambiaron nuevamente, perdiéndole nosotros la pista.

²¹² Datos recopilados durante algunas entrevistas en los años 2002 y 2003.

En este caso, el interés fue atestiguar cómo la Sra. Regina trasladaba el ambiente propio del mercado en Xochimilco a las tiendas departamentales donde se le asignaba a trabajar. De manera similar a la Sra. Soledad, la Sra. Regina, viviendo ya sus cuarentas, se ocupaba en tejer redes de relación con los clientes y fortalecer el capital social tan necesario para lograr buenas ventas y mantener su empleo en la empresa contratante. El matiz en este caso era precisamente el hecho de que ella no trabajaba independientemente, sino por un salario, de ahí su preocupación por una posible pérdida del empleo. Siendo madura pero todavía no habiendo llegado a la edad de jubilación, su temor era quedarse sin trabajo, ya no conseguir otro empleo y tener que afrontar prácticamente sola (teniendo marido casi no la ayudaba por padecer de alcoholismo) los problemas familiares, entre ellos, el tener un hijo epiléptico y el que otro de los hijos ya no quisiera estudiar.

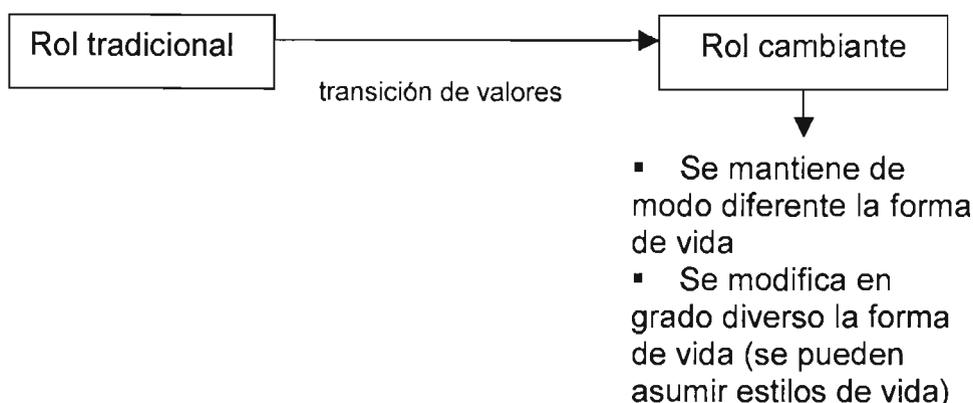
De este modo, nuevamente se aprecia que, en lo referente a la sustentabilidad de las formas de vida, como ya lo planteamos esquemáticamente para el caso de la Sra. Soledad, hay apoyos (elementos positivos) y amenazas (elementos negativos). El equilibrio que permite la viabilidad y perdurabilidad de la forma de vida es muy delicado. Cualquier cambio en las condiciones del sistema favorece una pérdida de lo que podemos denominar "homeostasis". La recuperación de esa homeostasis puede depender tanto de decisiones difíciles y dolorosas, como de un proceso en el que dejándose llevar por los acontecimientos finalmente se alcanzan nuevas condiciones que favorecen un equilibrio. En ambos casos, la forma de vida suele variar en sus manifestaciones externas, aunque el elemento intrínseco, psicológico, axiológico, permanezca prácticamente intacto. No obstante, sí hay la posibilidad de cambios en la escala de valores, lo que supone un cambio en la forma de vida.

A este respecto, cabe mencionar que de manera reciente se viene reconociendo lo que es la diferencia entre los conceptos de "forma de vida" y "estilo de vida". El concepto de "estilo de vida" suele ser entendido como parte de

la transición de la cultura cívica a la cultura de consumo²¹³, fenómeno que se experimenta, en el nivel local, a través de la caída de las "formas de vida" tradicionales y comunitarias, aparejada al alza en la construcción de los estilos de vida de consumo. Este punto de vista plantea que para aquellos sujetos que ya no pueden apoyarse en la estabilidad ofrecida por los estilos de vida tradicionales, los proyectos de estilo de vida pueden actuar como mecanismos para sobrellevar la situación de cara a los cambios impuestos por la modernidad²¹⁴.

De esta manera, lo que tenemos en nuestro universo de estudio es la situación, desde la perspectiva de género que venimos desarrollando, en la que el papel de la mujer es todavía, de origen, tradicional. Sin embargo, las condiciones propias del entorno favorecen que en muchos casos el papel de la mujer cambie, lo que supone un fenómeno de transición de valores. El resultado puede ser diverso, siendo las dos opciones que de manera diferente se mantenga una forma de vida o que se modifique en distinto grado, incluso llegando a optar por lo que sería más bien un estilo de vida en el sentido en que se le ha definido con antelación. Todo esto puede representarse de manera esquemática de la siguiente forma:

Cambio en el papel de la mujer en el entorno de Xochimilco



²¹³ Taylor, L., "From ways of life to lifestyle", en *European Journal of Communication*, 2002, núm. 17(4), pp. 479-493.

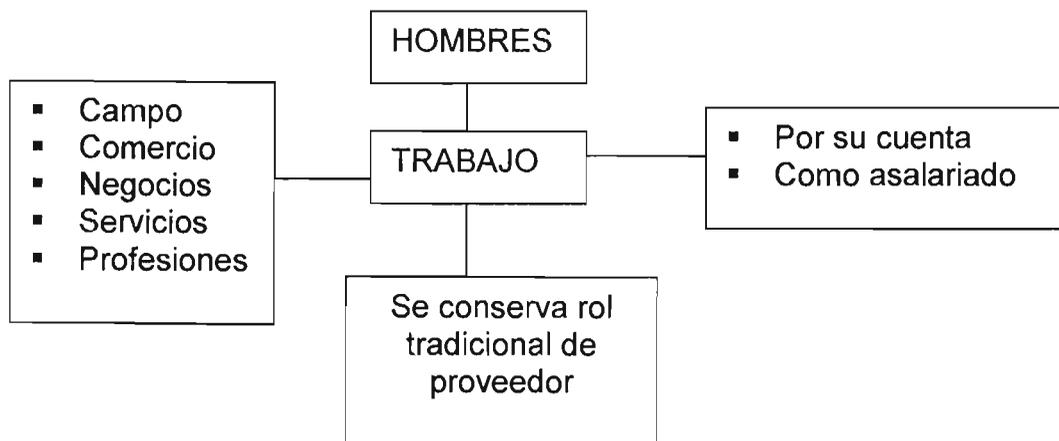
²¹⁴ *Ibidem*.

Las formas de vida: la dimensión de los hombres

En el caso de los hombres de Xochimilco, lo que se observa en un comparativo con las mujeres es que su papel tradicional como proveedor está todavía más arraigado culturalmente que el papel tradicional de las mujeres. Por esto nos referimos a que tanto en el pensamiento masculino como femenino de la zona la concepción es la de que el hombre debe de forjarse un futuro trabajando porque no sólo va de por medio él y sus intereses, sino la familia que seguramente va a formar.

De este modo, al hombre se le puede conceptualizar en Xochimilco a través del trabajo, siendo posible presentar las opciones que tiene de acuerdo al siguiente esquema:

Formas de vida de los hombres de Xochimilco



Ejemplificando con los casos analizados, es posible referir lo que sucede con el yerno del Sr. Julio Alvarado²¹⁵. El Sr. Julio reside en el barrio de San Luis Tlaxialtemalco y desde hace muchos años se dedica a construir, remozar y

²¹⁵ Datos recopilados en varias entrevistas en 2002 y 2003.

decorar inmuebles. Originario de Hidalgo, el Sr. Julio conoció la orfandad siendo muy niño, época desde la que como él dice “comencé a trabajar”. Ya más grande, se vino a la ciudad, donde de joven “trabajé como mesero y cocinero”, para luego aprender el oficio de maestro albañil. Relativamente joven contrajo matrimonio con su actual esposa, que es oriunda de Puebla. La familia pronto la completaron tres hijos, el mayor un varón, las menores dos mujeres. Por muchos años vivieron todos en departamentos que rentaban en colonias populares de la ciudad, hasta que el Sr. Julio compró el terreno de San Luis Tlaxialtemalco en el que construyó su casa, a la que se llevó hace algunos años a vivir a la familia.

En el momento actual, todos los hijos del Sr. Julio ya se han casado. En este contexto, de especial interés es el caso de Lupita, su hija mayor, quien se casó en el 2002 con un joven del barrio. La historia de Lupita y de su esposo, Concepción Cabello, es de lo más interesante. Lupita se dedicó por mucho tiempo, como refiere su padre “a poner bailes para quince años”. Concepción trabaja actualmente administrando, dirigiendo y participando en el trabajo de los invernaderos que su padre tiene en el pueblo de San Luis. Él estudió varios semestres de la carrera de Actuaría en la Facultad de Ciencias de la UNAM, y dejó la carrera por motivo de la huelga estudiantil y por involucrarse de lleno en el negocio de su padre. La boda de Lupita y Concepción fue totalmente tradicional e implicó muy diversas festividades, desde la comida de la petición de mano, hasta la boda como tal, la acarreada de los muebles (ritual que involucra que los invitados a la boda lleven en procesión los muebles que se le obsequian a la novia, hasta la casa de ésta) y el baile de los guajolotes (ritual que consiste en una danza en la que se baila acompañados de guajolotes vivos), prolongándose los festejos, como se nos informó “por cerca de quince días”.

El negocio de Concepción y su familia es el de cultivar planta de invernadero que se comercializa en distintos mercados de la zona. Él²¹⁶ se conceptualiza a sí mismo como el que “lleva la contabilidad”, esto con la base de

²¹⁶ Datos recopilados en varias entrevistas en 2002 y 2003.

lo que aprendió en sus estudios universitarios. También está al pendiente, junto con un hermano, de cómo los trabajadores que contratan llevan a cabo el trabajo en los invernaderos de su propiedad, mientras que su padre, como Concepción dice es “el agente de ventas”.

Se nota en este caso que Concepción tiene ya una visión distinta a lo tradicional del trabajo que hacen él y sus familiares. Puede decirse que, sin renunciar completamente a lo tradicional, conceptualiza él ya más las cosas de acuerdo a criterios de estilo de vida. En mucho, este proceso obedece no sólo a la educación a la que tuvo acceso, sino también al cambio de vocación de la tierra que se sufrió en el sitio donde viven ya que, hace algunos años, cuando todavía se cultivaba a la usanza chinampera tradicional, los terrenos se hundieron y se inundaron, “fueron rellenados con el cascajo que se sacaba de las presas de la ciudad” como dice Don Julio, por lo que ya no se les permitió plantar directamente en el suelo, de ahí el cambio hacia el cultivo de invernadero que actualmente se encuentra bastante tecnificado (los invernaderos de Concepción y su familia cuentan con riego por goteo).

Hablar con el padre de Concepción, sin embargo, aporta una visión más conservadora, en cuanto a conceptualización, de la forma de vida que todos estos hombres desarrollan. El Sr. Guadalupe Cabello refiere²¹⁷ que “desde muy joven fui muy habilidoso para el trabajo de campo”, y que por eso lo empezaron a contratar para auxiliar en el trabajo de sus chinampas. Contaba él con 17 años y había terminado la secundaria, y se dedicaba a sacar lodo de los canales, actividad para la cual tenía tal aptitud, que “el lodo que yo sacaba rendía mucho más que el que sacaban otros”. Por eso, su patrón le ofreció pagarle más por canoa que él llevara, y así, trabajaba desde temprano por la mañana para llevar las canoas que se le pedían y terminar antes del mediodía, para después dedicarse “a hacer otras cosas”.

²¹⁷ Datos recopilados en entrevista en 2003.

Unos cuantos años más tarde, ya casado, el Sr. Guadalupe ya tenía tierras que cultivaba por su cuenta, pero pronto notó que con las responsabilidades de la familia no le alcanzaba, por lo que mediodía hacía esto y por la tarde se iba a trabajar “a una fábrica de hilos que se ubica en el rumbo de Acoxpa”.

Más adelante, dice el Sr. Guadalupe le dio “por la política”. Llegó entonces a ser presidente de la unión de floricultores de San Luis, y se le conoció por su honradez y transparencia para manejar las cosas, siendo por eso que ya luego se le buscaba para que ayudara a organizar las fiestas del barrio. En este aspecto, cabe señalar que si bien el involucramiento en lo que se refiere a la organización de las festividades en la zona suele ser una actividad muy demandante en cuanto a tiempo, en el caso de los hombres, por ejemplo, no suele ser pretexto para descuidar el ámbito laboral. Antes al contrario, el varón que acepta el encargo se ve más motivado que nunca a cumplir tanto para seguir aportando lo necesario a su familia, como para quedar en bien con la comunidad, ya que esto significa una ganancia a nivel de prestigio misma que luego puede redundar en mejores oportunidades a nivel personal (en los ámbitos económico, político, etc.). En general, además, el involucrado no opera solo, sino que cuenta con el apoyo de otros hombres, así como de las mujeres, todo esto especialmente en el núcleo familiar. De esta manera el trabajo no se descuida, e incluso se buscan nuevas fuentes de ingreso, pero lo que sí sucede es que los días de las fiestas hay que pedir permiso o tomarse vacaciones (y esto no sólo en el caso del encargado, sino también de todos los que lo ayudan, en especial de los hombres jóvenes), porque es menester estar presentes para ayudar en las actividades necesarias y estar pendientes de que todo salga bien.

De este modo, en el caso de Don Guadalupe, en el momento en que se encargó de la organización de las fiestas, también incursionó en el asunto de la comercialización de las plantas de ornato, por lo que actualmente cuenta con un puesto en el mercado de Madreselva y otro en el de Cuemanco. Del local en Madreselva, dice él que “lo trabajo jueves y sábados”, y que los otros días se los

“presto a otros planteros”, quienes le pagan “con gratitud”. Por esto él entiende que así como venden sus propias plantas, también venden las de él, entregándole luego el producto de tales ventas. Platica también que el mercado de Cuemanco lo construyeron “para quitar el de Madreselva”, pero que las autoridades no lograron su cometido y el mercado aún perdura. También cuenta que los locatarios de Madreselva ya se declararon en moratoria de pagos a las autoridades, porque “no nos parece que el dinero que nos sacan no se use para hacer obras en el mercado y por eso ya mejor no pagamos”.

Hace algunos años, por otro lado, le sucedieron algunas cosas especiales. La primera que, ya habiendo él juntado a lo largo del tiempo tierras que le compró a un señor al que llamaba “tío”, y habiendo sido, como él dice, “dedicoso” en el trabajo del campo y cumplido en el trabajo de la fábrica, por fin tenía unos ahorros, por lo que los cuñados quisieron involucrarlo en el negocio de la nochebuena. Sin embargo, él se negó, diciendo que el dinero era para que sus hijos estudiaran, pues él consideraba esto muy importante ya que, por andar en “la política”, se había dado cuenta que entre las autoridades “hay gente que quiere abusar de los ignorantes como yo” y por eso quería que sus hijos estudiaran para evitar esto. De ahí fue que Concepción, por ejemplo, llegó a la Universidad a estudiar Actuaría. Por otro lado, un día en que ayudaba a tirar un árbol, se rompió una pierna en un aparatoso accidente y estuvo casi tres años en el proceso de sanación. Justo entonces, se inundaron los terrenos de los invernaderos, luego a Concepción le tocó el paro estudiantil en la Universidad, y el resultado actual es que Concepción dirige el trabajo de cultivo de plantas de ornato auxiliado por su hermano menor, mientras el Sr. Guadalupe se ha reintegrado en la medida de sus posibilidades al trabajo florícola.

Las cosas son, no obstante, del agrado del Sr. Guadalupe: él vela por que lo que es de cada quien entre sus hijos y él, sea así, “de cada quien”. Todos colaboran en el cuidado de las plantas, pero tienen bien delimitado qué plantas son de cada quien y a quién le tocan los dividendos de su venta. Está contento

también de que Concepción ya tenga su familia, pero sigue ejerciendo su autoridad moral sobre él, porque como se fue a vivir a casa de los suegros, Don Guadalupe le ha dicho a Don Julio Alvarado, su consuegro, que Concepción “se tiene que portar bien” y que por eso Don Julio tiene derecho a reclamarle si no lo hace, y que en todo caso, si hace cosas incorrectas y Don Julio no quiere intervenir, que le avise, porque él, como el padre de Concepción, “he de ponerlo en su lugar”.

Así, en este caso, analizando lo que refieren tanto Concepción como su padre el Sr. Guadalupe, lo que puede apreciarse es cómo a nivel de los hombres de una familia como proveedores cada uno de su propia familia, se establecen relaciones de capital social muy especiales. De origen, entre ellos debe de existir el consenso como lo manifiestan de saber “qué es lo de cada quien”. Sobre esa base, se establece la colaboración, en el caso de Concepción con su padre y hermano a nivel de los invernaderos y, con su suegro, a nivel del hogar y de los servicios mutuos que se pueden prestar en su calidad de trabajadores en distintos rubros. Las redes sociales, por otra parte, se diversifican fuera de este núcleo familiar ahora extendido por los lazos de matrimonio entre Lupita y Concepción. El Sr. Julio, por ejemplo, involucra a sus conocidos de tiempo en las labores en las que auxilia a Concepción y a su padre. El universo de acción laboral del Sr. Julio, por otra parte, se ha ampliado, porque como él dice “ahora hasta de repente ando vendiendo yo planta”.

En el análisis global, sin embargo, lo que se aprecia es que el hombre de Xochimilco lo que lucha por mantener es su papel tradicional de proveedor. Esto no obsta, sin embargo, para que las presiones del desempleo que se sienten a nivel local, no favorezcan que el papel de proveedor de muchos hombres en la zona se tambalee. De acuerdo con esto, en un análisis de conjunto con lo que sucede en el caso de la mujer, podemos señalar esquemáticamente que, en cuanto a formas de vida, se pueden categorizar cuatro tipos de acuerdo a cómo se encuentran, al momento, los papeles del hombre y la mujer, a saber:

Tipos indicativos de forma de vida de la zona de Xochimilco de acuerdo a los distintos papeles del hombre y la mujer

HOMBRE		MUJER		FORMA DE VIDA
Rol tradicional	→	Rol tradicional	→	Tipo 1
Rol tradicional	→	Rol cambiante	→	Tipo 2
Rol tambaleante	→	Rol tradicional	→	Tipo 3
Rol tambaleante	→	Rol cambiante	→	Tipo 4

Como se señala, estos tipos son indicativos, es decir, dentro de una diversidad muy amplia de cómo se manifiestan las formas de vida en la zona, intentan llamar la atención hacia las distintas variantes que puede haber, fundamentando el origen de estas variantes en los papeles del hombre y mujer al momento. En este plano, es donde se comentaba de inicio que es difícil aventurar el devenir inmediato de estas formas de vida, especialmente conjuntando las perspectivas masculina y femenina como se intenta hacer en el esquema. Para el caso de las mujeres, en la sección anterior, se planteaba la posibilidad de modificación de las formas de vida, incluso la apropiación de un estilo de vida. De esta manera conjunta, reiteramos que es difícil hacer vaticinios, pero lo que sí es claro es que nuevamente aquí lo que se observa es el fenómeno de la transición de valores. Este tipo de fenómeno constituye un área de interés en el momento actual, toda vez que se reconoce que efectivamente, las formas de vida están cambiando, como lo señalan algunos autores²¹⁸, de cara a tres principales consideraciones:

- La transformación continua de las modernidades gracias a la ciencia y tecnología

²¹⁸ Fischer, M.M.J., "Emergent forms of life: anthropologies of late or postmodernities", en *Annu. Rev. Anthropol.*, 1999, núm. 28, pp. 455-478.

- La reconfiguración de la percepción y el entendimiento, tanto de los sentidos humanos como sociales, debido a las tecnologías mediadas por computadoras
- La reconstrucción de las sociedades de cara al trauma social causado por las guerras, el colapso de las economías, los movimientos de los migrantes, la reestructuración poscolonial y globalizadora del mundo que incluyen la producción de nuevas sustancias tóxicas y las nuevas modalidades de riesgo a largo plazo.

En el caso que aquí abordamos, el del área de Xochimilco como modelo de lo que son hoy día muchas comunidades locales en América Latina, los procesos recién mencionados todavía no se hacen sentir demasiado, pero eso no significa que su avance y establecimiento no sean una realidad implacable. Por ejemplo, en la zona chinampera no es poco común evidenciar cómo se hace uso de tractores para la preparación de la tierra; del mismo modo, en muchos hogares de la zona ya se cuenta con computadora y es notable la proliferación de los "café-internet"; y es también cada vez común el oír comentarios acerca de los hombres que se van al norte porque las labores productivas que llevaban a cabo ya no dejan para que mantengan a sus familias, así como del recelo que los habitantes de la zona le tienen a mucha de la gente que está llegando a establecerse, ya que, a diferencia de otros tiempos en que muchos inmigrantes se identificaban con las costumbres de la zona y asumían la identidad propia de los xochimilcas, hoy día más bien presionan porque cambien las formas de vida. Éstas, sin embargo, tienden a resistir, y es así como en el siguiente apartado, se expone cómo el elemento de la religiosidad popular funciona como un amortiguador del cambio por favorecer el mantenimiento de los procesos de reciprocidad y cohesión social que son los que mantienen unidas a las comunidades pequeñas²¹⁹.

²¹⁹ Kohler, T. A., M. van Pelt, L. Yap, "Reciprocity and its limits: considerations for the study of the pre-hispanic pueblo world", [43 p.], [en línea], 2004, disponible en: <http://www.santafe.edu/sfi/publications/Working-Papers/99-05-033.pdf>

La religiosidad popular: marco general de referencia

Es un hecho innegable el que la religión ha tenido un papel muy importante en todas las sociedades y que, hoy día, sigue conservando una gran influencia en todos los aspectos de la vida contemporánea²²⁰. Entendida la sociología como la ciencia que intenta lograr el entendimiento interpretativo de la acción social, de modo que se pueda llegar a una explicación causal de su curso y efectos²²¹, la llamada "sociología de la religión" busca entender a la religión en sus variadas manifestaciones tanto como una institución social, una práctica cultural, y un patrón de creencias y actividades que es moldeado por las condiciones sociales y, que a su vez, moldea estas condiciones²²².

Si bien el tema es considerado por lo general como espinoso, es insoslayable la gran trascendencia que tiene, por lo que no es de sorprender el hecho de que notables autores, entre ellos Emile Durkheim, Karl Marx y Max Weber, lo hayan incluido en sus obras, así como que en la actualidad los estudios en el área sean numerosos y se enfoquen a distintos rubros de interés que incluyen tanto los movimientos religiosos y las organizaciones religiosas como la relación entre la religión y el género, la cultura, la política, la globalización y el cambio social²²³.

Es por ello que a continuación se hace, primero, un breve recuento de las posiciones de los autores clásicos, para después dar paso al análisis del papel de la religiosidad popular en esta fascinante disciplina que es la sociología de la religión.

²²⁰ American Sociological Association Section on Sociology of Religion, "The Sociology of Religion", [1 p.], [en línea], 2003, disponible en: http://www.asanet.org/section34/soc_of_rel.html

²²¹ Heydebrand, W., "Max Weber, Sociological Writings", [27 p.], [en línea], 1994, disponible en: <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/webwe.htm>

²²² American Sociological Association Section on Sociology of Religion, "The Sociology of Religion", [1 p.], [en línea], 2003, disponible en: http://www.asanet.org/section34/soc_of_rel.html

²²³ Ibídem.

Comenzando la discusión con el caso de Emile Durkheim, se considera de interés señalar que este renombrado sociólogo francés nació en la provincia de Lorena en 1858. Fue hijo de un rabino, mismo que descendía de una larga línea de rabinos, por lo que siendo muy joven había decidido seguir la tradición familiar y convertirse él mismo en rabino. No obstante, poco después de su confirmación judía tradicional a los 13 años, bajo la influencia de una profesora católica, vivió una breve experiencia mística que le hizo interesarse por el catolicismo, siendo el resultado final que poco tiempo después se desligó de cualquier involucramiento religioso y se convirtió en agnóstico²²⁴.

Su interés por el fenómeno religioso, sin embargo, no desapareció, por lo que años después, habría de aportar en su libro *“Las formas elementales de la vida religiosa”*, una de las concepciones de mayor trascendencia con relación a dicho fenómeno. Considerado como uno de los funcionalistas de mayor impacto de su tiempo, fue Durkheim quien elaboró la analogía entre el modo en que funciona un organismo vivo y una sociedad: los diversos órganos de un ser vivo trabajan en conjunto para mantener un todo sano en la misma forma en la que las diversas instituciones de una sociedad trabajan al unísono para producir orden social²²⁵. De este modo, se sugiere que de manera natural, Durkheim emprendió el estudio de la religión como una de las fuerzas que crea dentro de los individuos el sentido de obligación moral que hace que se adhieran a las demandas de la sociedad, es decir, más allá de las fuerzas externas de control, dicese las regulaciones legales que se pueden estudiar en los libros de leyes sin prestar atención a los individuos, Durkheim consideró que las fuerzas que controlan a los individuos son aquéllas que éstos internalizan; de ahí la importancia de la religión, fenómeno en el que, de manera colectiva, se hace una separación entre la esfera de lo profano y lo sagrado, y se otorga un valor comunitario a ciertas actividades

²²⁴ Sociology at Hewett...The Durkheim Page, “Emile Durkheim: the person”, [3 p.], [en línea], 2003, disponible en: <http://www.hewett.norfolk.sch.uk/curric/SOC/durkheim/durkper.htm>

²²⁵ Sociology at Hewett...The Durkheim Page, “Functionalism as a Sociological Perspective”, [3 p.], [en línea], 2003, disponible en: <http://www.hewett.norfolk.sch.uk/curric/SOC/T&M/funct.htm>

por su significado en el culto, siendo éste el que une ya que supone que se comparten símbolos y objetos de veneración²²⁶.

Así, la conclusión de Durkheim fue que la religión es eminentemente un fenómeno colectivo que une a los hombres, y la consideró de hecho, no sólo una creación social, sino una forma de divinizar a la sociedad, ya que las deidades que el hombre venera pueden ser conceptualizadas como proyecciones del poder de la sociedad²²⁷. Así, ante el aparente riesgo de desintegración social que supondría el declinamiento de muchas de las religiones tradicionales que ya desde su época notaba Durkheim, él planteaba que mientras se encontraran los sustitutos racionales de las nociones religiosas que habían servido a lo largo del tiempo como vehículo para internalizar las más esenciales ideas morales, no habría peligro²²⁸. Sin embargo, no dejó de enfatizar las funciones positivas de la religión, tal cual él la conocía, para los individuos y las sociedades, mismas que incluyen la cohesión del grupo social, la legitimación del estatus quo, el sentido de la vida, y el sentido de pertenencia que favorece la identidad de grupo²²⁹.

La contraparte de las teorías de Durkheim, no obstante, bien podrían considerarse las ideas de Karl Marx. Nacido en Trier, Alemania, en 1818, provenía también de una familia judía con varios antepasados rabinos²³⁰; sin embargo, su padre, Hirschel Marx, abogado de profesión, para escapar al antisemitismo había abandonado la fe judía cuando Karl era un niño y, aunque la mayor parte de los habitantes de Trier eran católicos, optó por el protestantismo y se cambió el nombre de Hirschel a Heinrich²³¹. Se sabe que el padre de Karl Marx, a pesar de

²²⁶ Sociology at Hewett...The Durkheim Page, "The Sociology of Religion...Durkheim", [4 p.], [en línea], 2003, disponible en: <http://www.hewett.norfolk.sch.uk/curric/SOC/durkheim/durkw3.htm>

²²⁷ Ibidem.

²²⁸ Ibidem.

²²⁹ Anónimo, "Sociological Theory and Religion", [1 p.], [en línea], 2003, disponible en: <http://www.soc.iastate.edu/soc134sec1-18/keninger.htm>

²³⁰ Riazanov, D., "David Riazanov's Karl Marx and Frederick Engels: an introduction to their lives and work, chapter II", [8 p.], [en línea], 2003, disponible en: <http://csf.colorado.edu/psn/marx/Other/Riazanov/Archive/1927-Marx/ch02.htm>

²³¹ Anónimo, "Karl Marx", [6 p.], [en línea], 2003, disponible en: <http://www.spartacus.schoolnet.co.uk/TUmarx.htm>

romper con su antigua religión, continuó con sus relaciones con diversos personajes judíos, de modo tal que el propio Karl Marx, nunca despreció a sus paisanos y de hecho siempre tuvo interés en la llamada “cuestión judía”²³².

En su ideario acerca de la religión, sin embargo, Marx considera que el hombre hace a la religión y no la religión al hombre, y que la religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo descorazonado, y el alma de las condiciones desalmadas: de ahí que es el opio de los pueblos²³³. Por ello, señala que la abolición de la religión es un paso necesario para que los pueblos abandonen la felicidad ilusoria y busquen la felicidad real²³⁴. Esta posición supone que la religión tiene un impacto negativo sobre la sociedad, ya que retarda el cambio social²³⁵.

La respuesta a esta postura extrema, parece aportarla Max Weber, autor de la connotada obra *“La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo”*. Proveniente de una familia protestante, Weber nació en 1864 en Alemania, donde creció en un hogar burgués en el que el padre era hedonista pero autoritario, y la madre tenía una fuerte convicción religiosa así como un enorme sentido del deber de tipo calvinista²³⁶. En su libro de *“La Ética Protestante...”*, publicado en dos partes en 1904 y 1905, Weber contrastó el desempeño económico del norte y sur de Europa durante el período moderno temprano. Expresada en términos contemporáneos, la tesis de Weber era que para los albores de la Revolución Industrial, Europa estaba dividida en dos redes distintas, cada una con sus estándares de esfuerzo productivo, de acumulación de capital y de relación contractual con otros²³⁷. Weber identificó a la religión como el factor crucial de esta diferencia, y al

²³² Ibidem.

²³³ Marx, K., “Contribution to the Critique of Hegel’s *Philosophy of Right*”, [9 p.], [en línea], 1844, disponible en: http://www3.baylor.edu/~Scott_Moore/texts/Marx_Contr_Crit.html

²³⁴ Ibidem.

²³⁵ Anónimo, “Sociological Theory and Religion”, [1 p.], [en línea], 2003, disponible en: <http://www.soc.iastate.edu/soc134sec1-18/keninger.htm>

²³⁶ Anónimo, “Max Weber – The Person”, [3 p.], [en línea], 2003, disponible en: <http://www.cf.ac.uk/socsi/undergraduate/introsoc/webrper.html>

²³⁷ Blum, U. Y L. Dudley, “Religion and economic growth: was Weber right?”, en *J Evol Econ*, 2001, núm. 11, pp. 207-230.

reconocer el papel significativo del fenómeno religioso como motor de cambio social, sugirió que la Reforma Protestante había disparado la revolución mental que había hecho posible el advenimiento del capitalismo moderno²³⁸.

La idea de Max Weber ha sido de tal manera sugestiva, que a casi un siglo de ofrecerla, diversos estudiosos siguen trabajando en torno a ella. Así, puede decirse que según la opinión de algunos autores, España, por ejemplo, no se desarrolló en los siglos XVI y XVII debido a la cultura de intolerancia difundida por la Iglesia católica, que forzó a las personas más talentosas fuera del país; opiniones como ésta se basan en evidencias bien documentadas que hacia lo que apuntan es a que hay una fuerte correlación entre la religión principal de un país y las instituciones fundamentales que conducen al crecimiento económico. Aparentemente, de acuerdo a esta concepción, hay algo intrínseco a ciertas religiones, como el catolicismo, que las hace enemigas del desarrollo de talentos e instituciones que favorecen el desarrollo económico²³⁹. Otros autores²⁴⁰, sin embargo, ponen en tela de juicio este planteamiento, señalando que, por ejemplo, Italia y Francia han crecido más rápidamente que la Europa protestante durante el último medio siglo y, que del mismo modo, el estereotipo de los países latinoamericanos pobres se tambalea ante el caso de Chile, cuyo éxito económico suele ser atribuido precisamente a los fuertes valores latinos que son la familia, la religión y la determinación.

Es así que, al momento, no hay acuerdo sobre cuál ha sido y cuál es actualmente, el papel de la religión sobre el devenir de las sociedades. Por ello, resulta de gran importancia conocer las principales posiciones al respecto, ya que este conocimiento, cuando se aborda el tema de la religión en cualquier investigación, permite tener una base de análisis integral y contribuir, aunque sea de manera muy parcial, a construir lo que probablemente a futuro sea una

²³⁸ Guiso, L., P. Sapienza y L. Zingales, "People's opium? Religion and economic attitudes", en *Journal of Monetary Economics*, 2003, núm. 50, pp. 225-282.

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ Zakaria, F., "Asian values", en *Foreign Policy*, 2002, núm. 133 (Oct/Nov), pp. 38-39.

plataforma incluyente y multifactorial para el entendimiento del fenómeno religioso en lo que al contexto sociológico se refiere. Sobre esta premisa, una de las grandes preguntas en lo referente a la cuestión religiosa es no sólo cómo se vive la religión, sino cómo es que se supone que debería de vivirse. Tal pregunta es de especial interés en países como los de América Latina, donde es de lo más común encontrar la coexistencia de dos tradiciones religiosas. A este respecto, autores como Lampe (2003), explican que la palabra “sincretismo” fue introducida en el área de las ciencias de la religión para dar cuenta de la mezcla de diferentes religiones en un espacio religioso, señalando que, en general, el término ha conservado una connotación negativa²⁴¹. Este autor refiere, hablando de la religión católica en América Latina, que algunos teólogos consideran que en el Tercer Mundo, la idolatría es más peligrosa que el ateísmo, criticando este punto de vista al señalar que aquí también se da un sentido peyorativo al concepto de idolatría, cuando debe de reconocerse que en la región, la práctica religiosa popular ha sido multireligiosa, ha servido a diferentes dioses y ha sido idólatra²⁴².

Al respecto, otros autores indican que, efectivamente, el concepto de idolatría es una categoría discursiva que ha sido utilizada en forma polémica y peyorativa para clasificar y censurar las presuntas creencias y prácticas de los otros²⁴³. Sin embargo, también mencionan que aun en las religiones que se supone operan sin imágenes, como el islamismo y el judaísmo, dependiendo de la época que se estudie, se encuentran imágenes de distintos tipos en manuscritos, arquitectura, tapices, hogares, mezquitas, y los objetos devocionales personales, de ahí que puede decirse que el “aniconismo” es un mito²⁴⁴.

²⁴¹ Lampe, A., “Intolerancia religiosa contra el pluralismo religioso en la historia latinoamericana”, en: Asociación Ecueménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo, *Por los muchos caminos de Dios: desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*, Centro Bíblico Verbo Divino, Quito, Ecuador, 2003.

²⁴² *Ibíd.*

²⁴³ Morgan, D., “The vicissitudes of seeing: iconoclasm and idolatry”, en *Religion*, 2003, núm. 33, pp. 170-180.

²⁴⁴ *Ibíd.*

Relacionado a este fenómeno puede comentarse que la situación probablemente surge a partir de los modos en que se expresa la religiosidad. En su trabajo monográfico acerca del tema²⁴⁵, Whitehouse (2002), señala que desde hace tiempo se ha reconocido que lo que se entiende por "religión" involucra dos muy diferentes tipos de dinámicas. Él ofrece una teoría novedosa en la que distingue los modos de religiosidad doctrinal e imagístico, señalando que aunque pueden ocurrir separadamente, con frecuencia ocurren a la par, dentro de una misma tradición, y que interactúan el uno con el otro. El punto de partida para su teoría, es el reconocimiento de los tipos de memoria que existen, ya que se parte de la base que para que existan religiones y rituales, deben de suceder dos cosas: una, que las creencias religiosas y los rituales tomen formas que la gente pueda recordar y otra, que la gente esté motivada para transmitir a otros (especialmente de manera intergeneracional) estas creencias y rituales.

Así, el autor reconoce que hay básicamente dos tipos de memoria: implícita y explícita²⁴⁶ y apunta que la memoria implícita trata de cosas de las que tenemos conocimiento sin estar conscientes de ello (como de todo lo que supone manejar una bicicleta, por ejemplo), mientras que la explícita se refiere a las cosas que sabemos a nivel consciente. Estas últimas pueden ser subdivididas en dos tipos: las memorias de corto plazo y de largo plazo. Las primeras permiten mantener información por segundos (como cuando se retiene brevemente un número de teléfono antes de apuntarlo) y las segundas, permiten mantener la información por horas y, a veces, de por vida. Por ello, las memorias a largo plazo a su vez se subdividen en dos tipos: las memorias semánticas, que consisten en la información general acerca del mundo (como cómo comportarse en un restaurante o cuál es la capital de Francia), misma de la que no suele uno acordarse con certeza cómo y cuando se adquirió, y las memorias episódicas, que consisten en los eventos específicos en nuestra experiencia de vida (como el primer beso, la muerte de un ser querido, el día que empezó la guerra, etc.).

²⁴⁵ Whitehouse, H., "Modes of religiosity: towards a cognitive explanation of the sociopolitical dynamics of religion", en *Method & Theory in the Study of Religion*, 2002, núm. 14, pp. 293-315.

²⁴⁶ *Ibidem*.

Con esta base, lo que Whitehouse (2002) elabora, es la concepción de que los tipos de religiosidad doctrinal e imagística, activan de manera diferencial los distintos tipos de memoria, señalando que en el modo doctrinal una de las características más importantes es que la transmisión de las enseñanzas religiosas se hace de forma altamente rutinizada (frecuentemente repetida), lo que permite que se guarde una gran cantidad de información verbal a nivel de memoria semántica. En cambio, en el caso de la religiosidad imagística, las prácticas que se dan son de baja frecuencia, pero son altamente estimulantes, poniendo en marcha la memoria episódica. El autor señala como ejemplo de tales prácticas, los rituales de iniciación traumáticos o violentos, las experiencias de posesión colectiva y los estados alterados de conciencia así como los rituales extremos que involucran homicidio y canibalismo, prácticas que señala que toman formas muy diversas y son, sin embargo, extraordinariamente difundidas²⁴⁷.

Insiste el autor, no obstante, en que estos modos de religiosidad no son tipos de religión, sino principios organizativos para la acción y experiencia religiosa, siendo de interés que reconoce para cada modo, ciertas características psicológicas y sociopolíticas particulares²⁴⁸:

<i>VARIABLE</i>	<i>DOCTRINAL</i>	<i>IMAGÍSTICO</i>
Características psicológicas		
1. Frecuencia de transmisión	Alta	Baja
2. Nivel de estimulación	Bajo	Alto
3. Sistema de memoria principal	Esquemas semánticos y normas implícitas	Memoria episódica
4. Significado ritual	Aprendido/adquirido	Generado internamente
5. Técnicas de revelación	Retóricas, por integración lógica, narrativas	Iconicidad. Multivocalidad, y multivalencia

²⁴⁷ *Ibíd.*

²⁴⁸ *Ibíd.*

Características sociopolíticas		
6. Cohesión social	Difusa	Intensa
7. Liderazgo	Dinámico	Pasivo/ausente
8. Inclusividad/exclusividad	Inclusivo	Exclusivo
9. Difusión	Rápida, eficiente	Lenta, ineficiente
10. Escala	A gran escala	A pequeña escala
11. Grado de uniformidad	Alto	Bajo
12. Estructura	Centralizada	No centralizada

Tomado de Whitehouse (2002).

En el contexto de lo que sucede actualmente con la religión católica en América Latina, este planteamiento es de interés ya que, por más que ciertas prácticas no caigan en los extremos de los rituales de iniciación, sí pueden conceptualizarse más como un modo de religiosidad imagístico que uno doctrinal. De hecho, las autoridades eclesiásticas reconocen que la liturgia es algo muy distinto de la "piedad popular", a la que se define como aquellas diversas expresiones de culto, ya sea privadas o comunitarias que, en el contexto de la fe cristiana, están inspiradas predominantemente no en la Sagrada Liturgia sino en las formas que derivan de una nación en particular, o de su pueblo o su cultura, siendo una expresión de la "religiosidad popular", que es una experiencia universal, la dimensión religiosa en el corazón de las personas y naciones, y sus expresiones colectivas²⁴⁹.

En un extenso documento de cerca de doscientas páginas, la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos (2001) señala principios y lineamientos para armonizar la liturgia con la piedad popular. En su reunión plenaria del 21 de septiembre de 2001, en su discurso, el Papa Juan Pablo II señaló que las formas genuinas de la religiosidad popular, expresadas en una multitud de formas diferentes, derivan de la fe y, por ende, deben de ser valoradas

²⁴⁹ Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, "Directory on Popular Piety and the Liturgy: Principles and Guidelines", [186 p.], [en línea], 2001, disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_2...

y promovidas²⁵⁰. El documento reconoce así que en el lenguaje de la piedad popular se incluyen gestos que involucran el besar o tocar imágenes, lugares, reliquias u objetos sagrados; el hacer peregrinaciones o procesiones; el andar descalzo o sobre las rodillas; el arrodillarse o postrarse; el usar medallas y distintivos... Se señala que éstas y otras expresiones similares, son transmitidas de padres a hijos, y son formas simples y directas de dar expresión externa al corazón y al compromiso con llevar una vida cristiana, de modo que lo importante es el aspecto interior, pues sino el gesto simbólico corre el riesgo de degenerar en costumbre vacía o en supersticiones, en el peor de los casos²⁵¹. Se enfatiza, sin embargo, el hecho de que las autoridades eclesiásticas locales deben de regular las manifestaciones de religiosidad popular, favoreciéndolas como medio para asegurar una verdadera vida cristiana, siendo trascendental que las purifiquen y evangelicen cuando sea necesario. De igual modo, es su competencia asegurarse que tales manifestaciones no sustituyan a la liturgia, ni que se conviertan en parte de las celebraciones litúrgicas²⁵².

No es así de sorprender que, en lo que se refiere a la religiosidad popular y sus diversas expresiones, suela haber, de parte de los sectores religiosos institucionalizados que se promulgan en pro de un modo de religiosidad doctrinario, pronunciamientos críticos que incluso llegan al límite de la descalificación. De hecho, en su discurso a la asamblea plenaria de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, sobre el tema de "Liturgia y religiosidad popular" (Septiembre 26-29, 2001), el Arzobispo Primado de México, Cardenal Norberto Rivera, reconoce que la Iglesia Católica ha llegado recientemente a encontrarse en una fase por demás difícil en relación a la devoción popular, fase que algunos denominan como "iconoclasta"²⁵³. El Cardenal Rivera señala que entre 1963 y 1973, creció un movimiento que tendía a descalificar todo aquéllo que cayera en la categoría de devoción popular, piedad,

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ Rivera, N., "Devotion and Tradition", [1 p.], [en línea], 2001, disponible en: <http://www.traces-cl.com/march02/devotion.htm>

religiosidad popular... La renovación litúrgica, la publicación de nuevos libros litúrgicos, el esfuerzo para preparar a las personas cristianas -tanto clero como fieles- para que absorbieran y persiguieran más profundamente las recomendaciones del Concilio (Vaticano Segundo), fueron todos factores que parecieron empujar las llamadas “prácticas devocionales” hacia las márgenes²⁵⁴. Así pues, puede señalarse que, dentro del catolicismo, existe, de facto, un conflicto entre religión-religiosidad popular que dista mucho de estar solventado. De ahí que distintas voces, eclesíásticas y no, se alcen para señalar este aspecto tan importante, que es digno de un lugar destacado dentro de los estudios actuales sobre religión. Como ya se señalaba, América Latina es una región excelente para abordar este tipo de estudios, teniendo México una envergadura innegable. En nuestro sitio de estudio, de manera natural es que, dentro de la propuesta de análisis de los indicadores culturales, se ha abordado con gran minuciosidad el fenómeno de la religiosidad popular, cuyas características se describen en el siguiente apartado.

La religiosidad popular: sus manifestaciones en Xochimilco

Xochimilco es una de las zonas de México, y probablemente de toda América Latina, donde se vive con más intensidad la religiosidad popular, de ahí que se diga que en la zona hay “más fiestas que días del año”²⁵⁵.

De los recorridos y sondeos realizados en la zona a lo largo de más de dos años de trabajo, lo que podemos comentar es que, efectivamente, las fiestas en Xochimilco son muchas, siendo posible clasificarlas de la siguiente manera:

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ Erwin Stephan-Otto, comunicación personal en el año de 2001.

Las fiestas de Xochimilco

<i>FIESTAS GENÉRICAS</i>	<i>FIESTAS ESPECÍFICAS (ALGUNOS EJEMPLOS)</i>
Fiestas de los barrios y pueblos	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Xaltocán (febrero, día variable) ▪ San Gregorio (marzo, día variable) ▪ San Marcos (25 de abril) ▪ Santa Cruz (3 de mayo) ▪ La Santísima (2 de junio) ▪ San Antonio (13 de junio) ▪ San Juan (24 de junio) ▪ Santiago Tepalcatlalpan (25 de julio) ▪ San Cristóbal (25 de julio) ▪ San Pedro (29 de julio) ▪ San Lorenzo (10 de agosto) ▪ La Asunción (15 de agosto) ▪ San Luis (19 de agosto) ▪ San Francisco Caltongo (4 de octubre) ▪ El Rosario (7 de octubre) ▪ San Lucas (18 de octubre) ▪ San Diego (13 de noviembre) ▪ Santa Cecilia (22 de noviembre) ▪ San Andrés (30 de noviembre) ▪ La Concepción (8 de diciembre) ▪ La Guadalupita (12 de diciembre) ▪ Belem (25 de diciembre) ▪ San Esteban (26 de diciembre)
Cambios de mayordomías	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Día de la Candelaria (2 de febrero: cambio de las mayordomías de los Niños Dios: Niñoapa, Niño de Belem, Niño Dormidito, Niño de San Juan)

	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Fiestas a la Virgen de Dolores (febrero, comienzan 15 días después del Miércoles de Ceniza, inician un domingo y terminan el siguiente: cambio de las mayordomías de las imágenes peregrinas de la Virgen de Dolores) ▪ Fiestas al Señor de Chalma (agosto, “la Chalmeada inicia el 24 de agosto y culmina el 31 de agosto con “la encontrada”: cambios de las mayordomías de los estandartes e imágenes del Señor de Chalma)
<p>Fiestas para las imágenes religiosas de acuerdo al calendario litúrgico</p>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ La Adoración (6 de enero: fiesta especial para los Niños Dios) ▪ Día de San José (19 de marzo: se festeja a San José en su día) ▪ Domingo de Ramos (variable: misas especiales donde se invita a los Niños Dios) ▪ La Santa Cruz (3 de mayo: fiesta en las distintas capillas que existen en todas las calles de los barrios) ▪ Día de la Virgen de Guadalupe (12 de diciembre: fiesta a las distintas imágenes de la Virgen de Guadalupe que están en capillitas de calles y mercados) ▪ Las posadas (16 a 24 de diciembre: fiestas en honor de los Niños Dios) ▪ La Arrullada(24 de diciembre: novena posada, se arrullan a los Niños Dios a las doce de la noche)
<p>Fiestas para las imágenes religiosas fuera del calendario litúrgico</p>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Día del Niño (30 de abril: se festejan a los Niños Dios en su día) ▪ Día de las Madres (10 de mayo: se festeja a

	la Virgen de Dolores por su condición de madre)
Otras fiestas	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Visitas de los Niños Dios (cualquier día, estas visitas se solicitan con anticipación para que se les apunte en la agenda del Niño en cuestión) ▪ Celebración de Corpus Christi (variable, entre mayo y junio) ▪ Celebración de Día de Muertos (2 de noviembre) ▪ Celebración del Primer Domingo de Adviento (variable, entre noviembre y diciembre)

Sobre cómo son estos diferentes tipos de fiestas puede hablarse mucho. Sin embargo, para no caer en un recuento que por más que intentara ser completo, en modo alguno sería exhaustivo, sólo se comentará a continuación sobre las principales particularidades de estas festividades, ofreciéndose en el anexo de "Memorias de Campo" algunos textos seleccionados como ejemplo de la visión antropológico-descriptiva del tema.

Comenzando con algunos señalamientos generales, podemos decir que entre las festividades a las que asistimos se cuentan las de los patronos de los barrios de San Antonio, San Juan, San Lucas y el pueblo de Santiago Tepalcatlalpan, así como a las celebraciones de la Santa Cruz, donde en la iglesia de la Crucita se coloca un portal hecho de tule y, durante dos años consecutivos, a la celebración del Primer Domingo de Adviento. De igual modo estuvimos presentes en fiestas como la del Día de las Mulitas (Corpus Christi), así como en las festividades de Día de Muertos, y en las misas dedicadas al Sagrado Corazón, a la Virgen del Perpetuo Socorro y a Santa Cecilia, entre muchas otras.

Casi en todos los casos, la constante de las fiestas es la celebración de la misa dedicada especialmente a lo que se guarda ese día, ya sea a un patrono, a la Virgen, etc. También, en la mayor parte de los casos, el servicio religioso se

acompaña de los festejos más mundanos, que en el caso de las fiestas a los patronos incluyen casi obligadamente la feria y el baile, mientras que en otras ocasiones lo que se ofrece es llevar a cabo los rituales tradicionales, como vestir a los niños de inditos el día de Corpus, o comprar y llevar a bendecir corona y velas el día de Adviento, o pasar a misa de difuntos antes de ir al panteón en Día de Muertos²⁵⁶.

¿Cómo es la participación de la gente de la zona en estas festividades? Pues esto depende mucho del tipo de festividad y sus implicaciones. En ocasiones, algo pequeño para ciertas personas es muy significativo, ya que por invitación o voluntad propia suelen estar involucrados en los preparativos, o en la donación de alguna de las cosas que se vayan a necesitar. Se aprecia, platicando con las personas que se ven involucradas en este tipo de compromiso, que hay gente con una gran disposición a participar; sin embargo, ellos mismos reconocen que hay muchas personas que no cooperan o, peor, que no dan nada pero luego bien que departen en las fiestas.

En lo que a esto último que se señala respecta, es de gran interés apuntar que a la gente de la zona le afecta mucho debido al gran arraigo que el fenómeno de reciprocidad tiene en esta comunidad todavía tan tradicional. En el ámbito de las ciencias sociales el concepto de reciprocidad ha jugado por mucho tiempo un importante papel a nivel del pensamiento antropológico, etnológico y sociológico, habiendo sido abordado en sus escritos clásicos por Georg Simmel, Bronislaw Malinowski, Marcel Mauss y Alvin Gouldner²⁵⁷. Algunos autores consideran que los esfuerzos más grandes por sistematizar este concepto se hicieron en los años 1960s, y que fue Gouldner quien definió a la reciprocidad como el "intercambio mutuamente contingente de beneficios entre dos o más unidades"²⁵⁸. La idea de la reciprocidad lo que así entraña es la transferencia de recursos, ya sean materiales

²⁵⁶ Datos recopilados durante el trabajo de campo en los años 2002 y 2003.

²⁵⁷ Diekmann, A., "The power of reciprocity", en *Journal of Conflict Resolution*, 2004, núm. 48(4), pp. 487-505.

²⁵⁸ Narotzky, S. y P. Moreno, "Reciprocity's dark side", en *Anthropological Theory*, 2002, núm. 2(3), pp. 281-305.

o intangibles como el prestigio y el poder, de modo que se establezcan lazos especiales y obligaciones entre las personas; esta idea se encuentra rodeada de un aura de beneficio “no capitalista”²⁵⁹.

De acuerdo a las interpretaciones de los psicólogos evolucionistas²⁶⁰, la reciprocidad así entendida es un fenómeno tan antiguo y tan central en lo que a los asuntos de los homínidos se refiere, que el humano ha desarrollado facultades mentales especializadas para identificar a los tramposos, es decir, a aquéllos que violan las reglas de los sistemas basados en la reciprocidad. Otros autores²⁶¹, no obstante, consideran que lo que sucede es que la reciprocidad puede ser entendida tanto en un contexto positivo como negativo, y que es una especie de justicia condicional, no categórica, sino más bien una variable dimensional. Desde este punto de vista, la norma de la reciprocidad es que se evocan obligaciones hacia los otros de acuerdo a su comportamiento pasado, lo que puede referirse, por ejemplo, a pagar un buen servicio ya sea con un bien u otro servicio diferente (reciprocidad heteromórfica) o con un servicio igual (reciprocidad homomórfica), o bien a saldar cuentas en el tenor del “ojo por ojo” del Viejo Testamento, lo cual es una clara (y homomórfica) muestra de la reciprocidad negativa.

Este punto de vista lo comparten otros autores²⁶², quienes al analizar lo que denominan “el lado oscuro de la reciprocidad” señalan que en el contexto positivo, lo que la reciprocidad entraña es una orden moral (escala de valores) compartido, mismo que cuando se resquebraja, transforma o suspende, origina la reciprocidad en su forma negativa. En esta lógica, son tres los procesos básicos que entran en juego para producir una organización social: TOMAR para DAR, PEDIR para RECIBIR, GUARDAR para SER. Cuando se establece reciprocidad positiva

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ Kohler, T.A., “Reciprocity and its limits: considerations for a study of pre-hispanic pueblo world”, [42 p.], [en *Ílnea*], 2004, disponible en: www.santafe.edu/sfi/publications/Working-Papers/99-05-033.pdf

²⁶¹ Diekmann, A., “The power of reciprocity”, en *Journal of Conflict Resolution*, 2004, núm. 48(4), pp. 487-505.

²⁶² Narotzky, S. y P. Moreno, “Reciprocity’s dark side”, en *Anthropological Theory*, 2002, núm. 2(3), pp. 281-305.

debido a un orden moral compartido, emergen los aspectos positivos de estos tres pares: (tomar para) DAR, (pedir para) RECIBIR, (guardar para) SER. En contraparte, en situaciones de ruptura o suspensión de la hegemonía moral, lo que surge es lo negativo, mientras lo positivo se debilita: TOMAR (para dar), PEDIR (para recibir), GUARDAR (para ser).

De este modo, en el ámbito positivo, la reciprocidad es considerada como una importante fuerza social que, junto con la confianza, favorecen la cooperación y la prosperidad económica, convirtiéndose en un aliado muy cercano del capital social²⁶³.

En la organización de las fiestas en el área en estudio, esto es lo que se advierte, así como en ocasiones puede analizarse cómo la reciprocidad tiende de la vertiente positiva a la negativa. Por ejemplo, el día de la fiesta del patrono del pueblo de Santiago Tepalcatlalpan²⁶⁴, tuvimos oportunidad de escuchar en boca del sacerdote que oficiaba la misa, la queja con respecto a la gente de la zona, esto en el sentido de que cuando se sacó al patrono a peregrinar, muchas familias se negaron a recibirlo en sus casas, existiendo también el problema de que la pequeña capillita denominada de "Chalmita", donde se tiene una réplica del Señor de Chalma al que pasan a saludar todos aquéllos que vuelven de Chalma durante la fiesta conocida como "la encontrada", está a punto de perderse debido a que algunos de los mayordomos pasados no pagaron los consumos de agua a la autoridades correspondientes, habiéndose juntado un adeudo de alrededor de diecisiete mil pesos que no se ha podido saldar y por el cual pelagra el destino de la capillita. De cara a esto, primero el padre hizo un reclamo a los feligreses presentes en la misa, para luego conminar a que todos pidieran a Dios por que, en el futuro, sean los habitantes de la zona mejores cristianos y que las imágenes veneradas y la capillita tengan mayordomos honrados.

²⁶³ Diekmann, A., "The power of reciprocity", en *Journal of Conflict Resolution*, 2004, núm. 48(4), pp. 487-505.

²⁶⁴ Datos recopilados en el año de 2003.

Y es que precisamente en la organización de las mayordomías en la zona, es donde mejor puede apreciarse y analizarse cómo se tejen las redes de relación que, permeadas del espíritu de la reciprocidad positiva, favorecen la cohesión del grupo social; siendo el objetivo de origen de este tipo de organización y festividades el de utilizar los excedentes económicos de la comunidad y con ello evitar la acumulación de riqueza que suscita estratificación al interior del grupo social²⁶⁵, lo que se observa en el caso de Xochimilco es cómo estas formas de organización han evolucionado y han tomado un cariz muy particular de cara a la estructura social propia del sistema económico en el que el país actualmente se desenvuelve. En este sentido, lo que podemos señalar es que durante el desarrollo del trabajo de campo, tuvimos la oportunidad única de acercarnos a los mayordomos de los años 2003-2004 y 2004-2005 de la imagen del Niño de Belem, motivo por el cual, con los datos recopilados acerca de esta mayordomía, ejemplificamos a continuación las particularidades de este proceso que es tan importante en lo referente a la religiosidad popular de la zona.

A manera de introducción, es conveniente señalar que el culto al Niño Dios es uno de los más trascendentes en el entorno de Xochimilco. La imagen de Niño Dios xochimilca más conocida es indudablemente la del llamado Niñopan o Niñopa. Sin embargo, existen otras imágenes de Niño Dios a las cuales igualmente se les rinde culto a través de la organización de mayordomías; estas imágenes son, en orden de importancia, el Niño de Belem, el Niño de San Juan y el Niño Dormidito.

En lo referente a la historia de la imagen del Niño de Belem debe señalarse que, así como en el caso del Niñopan, no existen registros fehacientes sobre su edad y origen. A nivel de historia oral, sin embargo, los informantes consultados coinciden en señalar que el Niño de Belem es una imagen de gran antigüedad,

²⁶⁵ Lampe, A., "Intolerancia religiosa contra el pluralismo religioso en la historia latinoamericana", en: Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo, *Por los muchos caminos de Dios: desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*, Centro Bíblico Verbo Divino, Quito, Ecuador, 2003.

que data de siglos. La Sra. Guadalupe Jiménez, mayordoma del Niño para los años de 2004-2005, refiere²⁶⁶, por ejemplo, a manera de presentación del Niño, que “tiene 534 años y es el “hermanito” del Niñoapan”.

Versiones más amplias de la historia aparentemente entrelazada del Niño de Belem y del Niñoapan señalan que “Martín Cortés tenía tres Niños Dios y al morir los legó, cada uno con sus tierras y bienes, para que se pudiera seguir su culto²⁶⁷; de acuerdo a esta información, estos Niños eran “uno grande, uno mediano y otro pequeño”, de modo que el mediano sería el Niñoapan y el Niño de Belem el pequeño, siendo incierto cuál ha sido el destino de la tercera imagen. Es de interés cómo estos pronunciamientos coinciden en lo general con la versión de algunas fuentes²⁶⁸, en el sentido de que el último tlatoani de Xochimilco, bautizado como Luis Serón, así como su hijo, Martín Serón, fueron los que legaron varios santos niños a sus familiares. En este caso se sugiere, hablando del Niñoapan, que la imagen pudo haber sido elaborada en los talleres de ebanistería del Convento de San Bernardino de Siena, por lo que igual podría sugerirse que ese fue el sitio de origen del Niño de Belem. El origen compartido tanto del Niñoapan como del Niño de Belem, según estas versiones, explicaría el porqué de la semejanza de sus rasgos, así como la concepción de que las imágenes son “hermanitos”.

En lo referente a la pertenencia del Niño de Belem al barrio, es también difícil ubicar desde cuándo se encuentra ahí. El Sr. Benito Gómez, mayordomo durante los años de 2003-2004, refiere que el Niño ha sido del barrio de Belem “desde siempre”, siendo difícil conseguir datos acerca de la fecha en que se le empezó a llevar la mayordomía a la imagen. No obstante, los informantes refieren que al Niño de Belem se le ha venerado “igual que al Niñoapan”; esto no aporta mayor precisión a la reconstrucción histórica, pero de lo que da cuenta es de la importancia de la imagen en relación a la más conocida imagen del Niñoapan. Y es que como se mencionaba con antelación, el Niño de Belem es el segundo en

²⁶⁶ Datos recopilados durante el año de 2004.

²⁶⁷ Datos aportados por el Sr. Luis Luna, habitante de Tlalpan, en entrevista en el año de 2002.

²⁶⁸ Cordero López, R. *El Niñoapa: creación costumbrista de Xochimilco*, México, Edamex, 1996.

importancia después del Niño pan, por lo que incluso se le llega a catalogar como “competidor” o “rival” del primero. Esto se aprecia en ocasiones en lo que se invierte en organizar las fiestas que se le ofrecen al Niño de Belem, fiestas que tratan de ser tan grandes y vistosas como las que se le ofrecen al Niño pan.

Acerca de la mayordomía del Niño Belem, es de interés señalar en general que las mayordomías en la zona de Xochimilco, sean para los Niños Dios o para alguna de las otras imágenes religiosas que se veneran en la zona, se adquieren por voluntad propia, es decir, porque los interesados se ofrecen para llevarla. Distintos tipos de “comités” o “patronatos” son los que llevan el control de quiénes han de ser mayordomos de las imágenes de un año a otro.

En el caso del Niño de Belem, la lista de los mayordomos la llevan los sacerdotes del Santuario de Xaltocán; a decir, por ejemplo, de la Sra. Guadalupe Jiménez, la primera vez que ella decidió solicitar la mayordomía del Niño de Belem “fui con mi esposo con el Padre Enrique a Xaltocán, a decirle que queríamos apuntarnos”. Esto sucedió a principios de los ochentas, tocándole entonces la mayordomía a la Sra. Guadalupe y a su esposo para los años de 1991-1992. En esa época, aparentemente la mayordomía del Niño de Belem era bastante solicitada, aunque la lista a futuro no era tan abultada como la que siempre ha tenido el Niño pan. Por eso, hacia fines de los noventa, se dio la situación de que para los años inmediatos ya no había apuntados mayordomos, lo cual significó un problema para la continuidad del culto. Es por ello que, tal como lo refieren los familiares de los mayordomos del 2002-2003, que viven en el barrio del Rosario, justo en la colindancia con el barrio de Belem, “los sacerdotes nos solicitaron que recibiéramos al Niño porque para el 2002 no había mayordomos apuntados”²⁶⁹.

La Sra. Guadalupe Jiménez también ha mencionado que para este segundo evento de mayordomía que está actualmente desarrollando, se apuntó cuando

²⁶⁹ Datos aportados por la Srita. Alma Montes de Oca, hija de la mayordoma del 2002-2003, en entrevista en el año de 2002.

supo que ya no había mayordomos para el Niño. Actualmente, sin embargo, hemos sabido que para el 2005-2006 la mayordomía ya está comprometida, igual que para el 2006-2007.

El sentido de la mayordomía entre los habitantes del barrio de Belem, es el de "servir al Niño"²⁷⁰ por un año. El año de servicio comprende del 2 de febrero de un año al 2 de febrero del año siguiente. Durante la fiesta de la Candelaria es que se da el cambio de las mayordomías de todos los Niños Dios de la zona. El rito involucra una misa solemne en que se da de hecho el cambio de la mayordomía para luego dar paso a la comida que organizan los nuevos mayordomos; a este evento suele acudir una gran cantidad de gente y, de acuerdo a los mayordomos consultados, "hay que darle de comer a todo el que vaya".

A partir del cambio de la mayordomía, los mayordomos se involucran en muy diversas actividades con la imagen del Niño de Belem, mismas que se pueden conceptualizar de la siguiente manera:

- Ritos cotidianos
- Visitas tradicionales
- Rosarios de mayo
- Visitas especiales
- Visitas de enfermo
- Peregrinaciones

Los ritos cotidianos involucran las actividades de culto que se dan sobre una base regular, sin calendario establecido. De diario, por ejemplo, tal como nos lo han explicado las señoras Juana Altamirano y Guadalupe Jiménez, mayordomas del Niño en los años 2003-2004 y 2004-2005, respectivamente, al Niño hay que "levantarlo" (se le acomoda a dormir en una cunita de madera, esto con ropa especial para dormir), "bañarlo" (aseo que se le hace con algodones), vestirlo (el guardarropa del Niño, que pasa de mayordomo a mayordomo, cuenta

²⁷⁰ Datos aportados por la Sra. Adela, mayordoma para el año 2006-2007, en entrevista en 2004.

con más de 300 vestiditos), arreglarlo (colocarle joyería y potencias), darle de desayunar, colocarlo en su altar (si es que no tiene salida fuera de casa), darle de comer, recibir por la tarde a las personas que acuden a que se le rece el rosario (entre seis y ocho de la noche, dependiendo de la decisión de los mayordomos), cantarle para que se vaya a dormir, cambiarlo a sus ropas de cama, y finalmente colocarlo en su cuna para que pueda descansar hasta el otro día.

En los días en que el Niño no tiene programada salida, misma que se le apunta en la agenda especial que para él se lleva, es posible visitarlo en la casa de los mayordomos, que se abre para recibir a todo aquél que solicita verlo. En este sentido, la casa de los mayordomos se convierte en una capilla provisional; en el caso de algunos mayordomos, el sitio donde al Niño se le ha acondicionado su altar de hecho se le conserva luego como capilla. Así, por ejemplo, el Sr. Benito Gómez refiere que en su casa efectivamente van a dejar el cuarto del Niño como capilla permanente pues “aunque ya no está con nosotros el Niño, hay gente que todavía viene y toca en la casa para que la dejemos pasar un ratito”.

Otro rito cotidiano es el de la misa dominical, a la que se lleva al Niño todas las semanas (salvo cuando llega a haber algún otro acontecimiento religioso de gran envergadura), y que tiene lugar en la pequeña capillita del barrio.

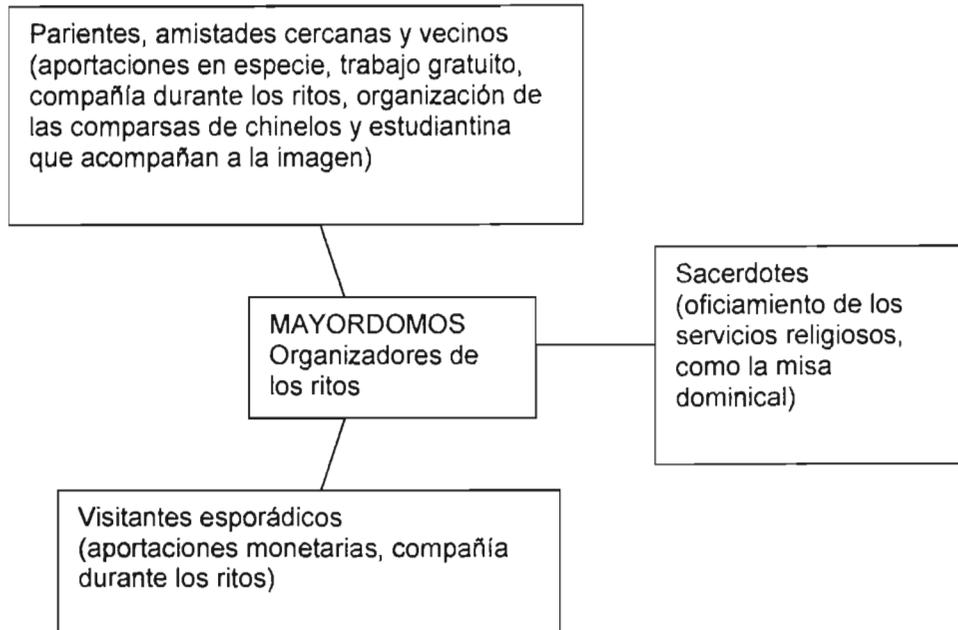
En la mayor parte de estos ritos cotidianos un elemento constante es el de la hospitalidad que los mayordomos ofrecen a los participantes. Todas las tardes, por ejemplo, una vez concluido el rezo, se ofrece algún tipo de merienda o refrigerio a todas las personas que asistieron. De la misma forma, al concluir la misa los domingos, a aquellas personas que acompañan a la imagen y a sus mayordomos de regreso a su casa, se les ofrece algún tipo de almuerzo ligero. De ahí se deriva la concepción de que cuando alguien se apunta para la mayordomía debe de “prepararse” para ella, refiriéndose esto a que, durante un tiempo considerable, la familia involucrada debe ahorrar lo suficiente para afrontar los gastos que recibir a los visitantes de la imagen suponen. Cabe señalar, sin

embargo, que si bien efectivamente las familias se preparan económicamente con miras a la mayordomía, es mucha la ayuda que reciben de distintos personajes de su comunidad. Esta ayuda no es exclusivamente monetaria, en forma de limosnas que se depositan en la alcancía especial que tiene la imagen ("el cofrecito del Niño"), sino que toma muy diversas modalidades que incluyen desde las donaciones en especie hasta el trabajo que, sin costo, realizan muchas personas para auxiliar a los mayordomos.

De este modo, lo que se aprecia es cómo se tejen relaciones sociales muy diversas, relaciones que son fuertes y duraderas ya que en ellas media un elemento de reciprocidad muy importante. Esta reciprocidad, como se indica en los trabajos que se citaban con antelación, es tanto homomórfica como heteromórfica, y es el reflejo de un orden moral compartido en el que la relación con lo divino guarda un lugar muy especial. Las mayordomías son así, en este caso, ejemplo excelente de cómo la reciprocidad lo que favorece es que se fortalezca la cohesión del grupo social, lo que ayuda a mantener las formas de vida de la zona.

De manera esquemática, las relaciones que se establecen entre los mayordomos y los distintos miembros de la comunidad pueden ser representadas como se muestra en el siguiente diagrama:

Relaciones de los mayordomos con otros miembros de la comunidad durante los ritos cotidianos.



En cuanto a las visitas tradicionales, bajo esta denominación se conceptualizan aquellas visitas que, por petición expresa de quien lo solicita, hace la imagen acompañada de sus mayordomos, a hogares o sitios de trabajo. La tónica de estas visitas tradicionales, que usualmente se dan de las nueve de la mañana a las cinco de la tarde (aproximadamente), es la de organizar en el sitio de recibimiento una fiesta para recibir al Niño. Las dimensiones de dicha fiesta varían de acuerdo a las posibilidades del que pide la visita. De esto mismo depende el número de invitados que asisten.

De este modo, entre las visitas tradicionales, las hay que son muy modestas en cuanto a lo que se organiza, mientras que en otras verdaderamente lo que se hace es una fiesta infantil muy estructurada (incluso con la presencia de payasos, por ejemplo). El ofrecimiento de una misa es opcional, ya que esto depende de la disponibilidad de los sacerdotes para oficiarla fuera de las iglesias.

Por ello, en ocasiones lo que se hace cuando se desea ofrecerle la misa a la imagen, es concertar el que la misa se dé en una iglesia cercana al sitio de la visita para llevar allá a la imagen, a la hora pactada, para que esté presente durante el servicio religioso.

Por lo demás, la fiesta involucra, como en cualquier fiesta de otra naturaleza, el ofrecer de comer tanto a la imagen como a los invitados, así como amenizar la convivencia con música. Sobre el particular, cabe señalar que el ofrecimiento de alimentos a las imágenes religiosas es un ritual de gran arraigo en Xochimilco. En el caso de los Niños Dios, lo especial es que se suelen buscar trastes de tamaño pequeño, adecuados al tamaño de la imagen. A veces, los alimentos también se le preparan en pequeño; esto sucede mucho con los tamales o el pan. La creencia entre la gente no sólo es que la imagen de hecho va a degustar de la comida, sino que, al ofrecérsela antes que a nadie han de suceder dos cosas: una, que quedará bendito el resto de la comida de la que han de participar los comensales, y otra, no menos importante, que la comida ha de alcanzar para todos.

En cuanto a la música, es también una tradición muy fuerte en la zona el hecho de ofrecérsela a las imágenes religiosas. De este modo, grupos organizados de jóvenes y niños, se dedican a acompañar a las imágenes para brindarles su música. Relacionada a esta tradición se encuentra, desde luego, la de los chinelos. Éstos son adultos, jóvenes y niños que, ataviados con traje y tocado de terciopelo, bailan al compás de la música *sui generis* para agradar a la imagen. El baile de los chinelos suele darse como acompañamiento de las procesiones que hace el Niño en el curso de su salida o llegada tanto a la casa de los mayordomos como a los lugares que visita. Durante las visitas tradicionales, son los solicitantes quienes expresamente deciden si ha de haber o no participación de los chinelos. Algunos de estos grupos se contratan para las visitas; muchos otros, sin embargo, acuden por invitación, y se les considera como

invitados de la visita, pues lo que hacen es parte de una "promesa" a la imagen, de ahí que no media pago monetario alguno por su labor.

De igual modo, las estudiantinas juveniles que acompañan las misas y otros servicios religiosos, lo hacen también con el sentido de halagar a la imagen, sin pago. Los mariachis, marimberos y bandas que se ven en muchas visitas, en contraste, si trabajan por contrato, sabiéndose, sin embargo que, en ocasiones especiales, ofrecen su música sin cobro alguno, ya que con esta ofrenda buscan que la imagen les ayude a que el resto del año tengan siempre buen trabajo y buena paga.

En este contexto, lo que puede comentarse es que el sentido general de estas visitas es el de recibir la bendición de la imagen a través del acto ritual que implica recibirla y organizarle una fiesta para halagarla. En el pensamiento de la gente de la zona está bien establecido el concepto de que lo que se le ofrezca al Niño, él ha de devolverlo aumentado, siempre y cuando lo que se le ofrezca sea de corazón. Por este motivo, la Sra. Guadalupe Jiménez expresa con convicción que "el Niño no pide, acepta lo que se le puede dar"²⁷¹.

En un comparativo con lo que sucede en el caso del Niñoapan, es posible señalar que las visitas tradicionales que hace el Niño de Belem son similares a las del Niñoapan, aunque en estas últimas suele evidenciarse un mayor derroche de recursos. Algunas de las fiestas que se le ofrecen al Niño de Belem, sin embargo, son muy grandes, sucediendo también el hecho curioso de que algunas personas piden a las dos imágenes de los Niños juntas para una misma visita. En tales ocasiones, el problema llega a ser que, dada la envergadura y fama del Niñoapan, muchos de los invitados se inclinan por halagarlo más a él que al Niño de Belem. De ahí que entre la gente se dice que entonces el Niño de Belem se molesta y "voltea la carita enojado para no ver al Niñoapan"²⁷²; de acuerdo a esta misma línea

²⁷¹ Datos recopilados durante el año de 2004.

²⁷² Datos aportados por la Sra. Rosario de Coquis, habitante del barrio de la Asunción, en entrevista en 2002.

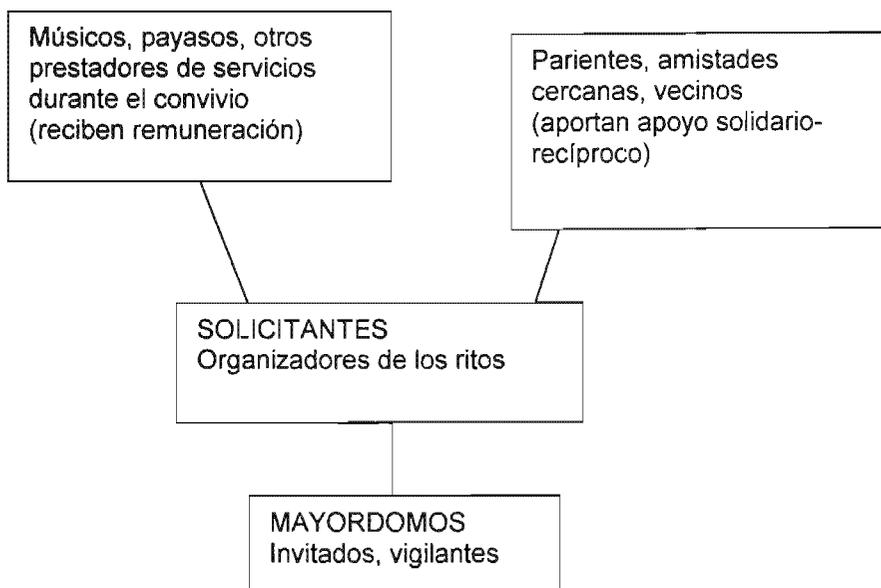
de pensamiento se dice, por otra parte, que cuando al Niño de Belem se le da gusto que “echa sus sonrisitas”²⁷³.

En todo el ritual que las visitas tradicionales involucran, cabe apuntar que el papel de los mayordomos es el de invitados muy especiales. La mayor parte de las veces, es la señora mayordoma la que acompaña a la imagen ella sola, esto porque el esposo suele tener ocupaciones de las que, entre semana, le es difícil desprenderse. Hay ocasiones, no obstante, en que la pareja junta acompaña al Niño a sus visitas. En dichas visitas, como se comentaba, el papel de los mayordomos como organizadores de los rituales cambia; como se decía, ahora son invitados, pero su papel es también el de estar vigilantes a que las actividades de la visita se den de tal modo que no resulten ni inconvenientes ni ofensivas para la imagen. En estas visitas, mientras el Niño esté presente, no debe de haber ningún tipo de desorden o desavenencia, pues esto se percibe como una forma de maltrato emocional hacia la imagen; tampoco se debe maltratar físicamente a la imagen. Por ello, es característico protegerla con un parasol de los rayos del sol, evitar que le caiga directamente agua bendita en el rostro pues esto daña sus pestañas, y solicitar de las personas que se acercan a pedirle que no le toquen el rostro o las manitas, permitiéndose solamente que se bese el vestido del Niño como forma de expresar devoción y afecto. Cargar al Niño durante las procesiones es también una deferencia muy grande, misma que la mayordoma regula. Es ella la que ayuda a la persona a prepararse para cargar al Niño y quien cercanamente la acompaña, para evitar cualquier tipo de accidente que ponga en riesgo la integridad física de la imagen.

En un comparativo esquemático con lo presentado con antelación para el rubro de los ritos cotidianos, en el siguiente diagrama se muestran las relaciones que se establecen durante las visitas tradicionales.

²⁷³ *Ibidem.*

Relaciones de los mayordomos con otros miembros de la comunidad durante las visitas tradicionales.



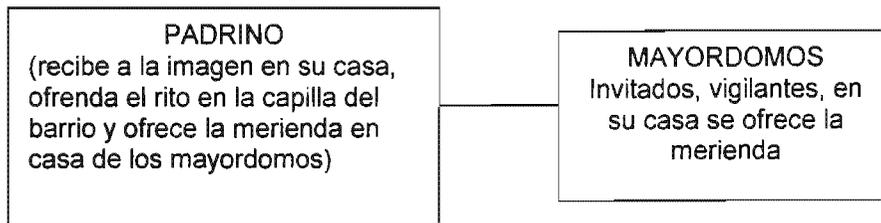
Pasando al rubro de otras actividades especiales, puede indicarse que si bien como ya se comentaba del diario se organiza el rezo del rosario para la imagen del Niño de Belem, durante el mes de mayo este ritual religioso toma un cariz muy particular. Esto sucede porque para todos los rosarios de ese mes se apuntan a manera de "padrinos" del rito distintos personajes cercanos a los mayordomos, dícese, parientes, amistades cercanas y vecinos. El "apadrinamiento" u "ofrecimiento" del rosario lo que involucra es que, temprano por la mañana, la persona involucrada recoja al Niño y lo lleve a su casa. Ahí no se organiza una fiesta como en las visitas tradicionales, sino lo que se hace es preparar un sitio especial donde colocar a la imagen, ofrecerle desayuno y regalos, y acompañarla durante toda la mañana. Los ofrendantes invitan a acompañar al Niño a algunas amistades cercanas, pero nuevamente cabe señalar que esto, más que una fiesta o convivio, es un ritual de introspección y de hacer compañía de la imagen.

Al mediodía suele organizarse una comida familiar, de la que departen también la imagen y los mayordomos. En este sentido, la mística de este tipo de visita es la de unir a la familia en torno a la imagen, a la que se le ofrece más que fiesta como decíamos, el ambiente del hogar de la familia en turno.

Tras la comida y al filo de las seis de la tarde, la imagen es llevada a la capillita del barrio, sitio donde se reza el rosario. De ahí, la imagen regresa a la casa de los mayordomos, donde se ofrece el tradicional refrigerio del que ya habíamos hablado en lo referente a los ritos cotidianos, siendo lo interesante en este caso que el refrigerio corre por cuenta de quien ofrece el rosario, es decir, durante este mes, en ello no invierten los mayordomos. De este modo, nuevamente se evidencia cómo el papel de los mayordomos cambia de acuerdo al tipo de actividad que se está llevando a cabo. En este caso, son invitados y vigilantes de las formas, como sucede en las vistas tradicionales, pero a la vez, en la última parte del rito, establecen una relación estrecha de colaboración con quien ofrece el rosario, pues ellos ponen su casa para recibir a la gente, mientras que la merienda la aporta la persona que apadrina. Esto, desde la perspectiva de la reciprocidad, es una clara muestra de reciprocidad heteromórfica, y de una interacción combinada de actores que tiene como fin llevar a la reciprocidad más allá de ellos mismos, pues en otro nivel de reciprocidad se ven involucrados todos aquellos que son invitados a unirse al rito, ya sea como invitados de los que ofrecen el rosario o de los propios mayordomos.

De manera esquemática esto que describimos se encuentra representado en el siguiente diagrama:

Relaciones de los mayordomos con los padrinos durante los rosarios de mayo.



En cuanto a las que hemos llamado “visitas especiales”, bajo esta denominación incluimos a aquellas visitas que, por sus características, no encajan en las visitas que hemos descrito con antelación como “tradicionales”. El caso es que, en ocasiones, llegan grupos organizados de gente a ver a la imagen a la casa de los mayordomos, mismos que los reciben de manera especial. Como ejemplo podemos referir la visita que en julio de 2004 hicieron a la casa de la Sra. Guadalupe Jiménez un nutrido grupo de personas provenientes de San Juan Teotihuacán. En este sitio, al Niño de Belem se le tiene gran devoción, siendo los teotihuacanos de la gente que ante la mera presencia de la imagen, llora conmovida sin el menor dejo de vergüenza. La Sra. Guadalupe Jiménez refiere²⁷⁴ que el cariño por la imagen en este sitio tiene su origen en el hecho de que, en los años cincuentas, muchos xochimilcas se prepararon como profesores normalistas y salieron de su terruño a trabajar en otras zonas del país. Este fue el caso de un profesor que fue a dar precisamente a San Juan Teotihuacán, donde se casó y estableció. Mantenía él sus nexos con la gente de Xochimilco y fue él quien “tuvo la idea de pedir que se le prestara la imagen para que fuera a visitar su casa allá en San Juan Teotihuacán”.

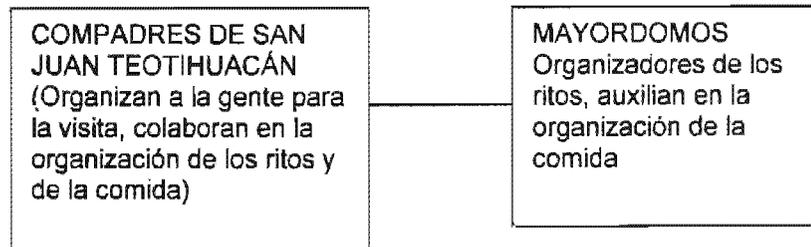
²⁷⁴ Datos aportados por la Sra. Guadalupe Jiménez en entrevista en el año de 2004.

Recordando la mayordomía del 91, la Sra. Guadalupe Jiménez indica que entonces a ella la invitaron a “pasar quince días allá en San Juan Teotihuacán con el Niño”. Luego, esta tradición declinó, toda vez que algunos de los mayordomos de la imagen no accedieron a llevarla a esta visita foránea. En el caso de la Sra. Jiménez, sin embargo, ella estableció nexos cercanos con varias familias de San Juan Teotihuacán, siendo los señores que apadrinaron la primera comunión de uno de sus hijos, quienes en la visita de julio de 2004, organizaron a la gente para traerla de visita a la casa del Niño.

Esta visita comenzó con la llegada de los visitantes desde San Juan Teotihuacán en dos camiones de línea, cerca de las diez de la mañana. Se sucedió el saludo al Niño y luego toda la gente marchó en procesión hasta el Santuario de Xaltocán, donde se ofreció la misa a la imagen. De vuelta a la casa de los mayordomos se organizó la comida para todos los asistentes; en la organización de este evento colaboraron tanto los mayordomos como sus compadres de San Juan Teotihuacán.

De esta manera, es que consideramos a esta visita como “especial”, ya que su patrón de actividades es singular en comparación con lo que del cotidiano se da como rito en torno a la imagen. La visita, desde la perspectiva de la gente de San Juan Teotihuacán, es equiparable a hacer una peregrinación a un santuario, en este caso, la casa de los mayordomos en el barrio de Belem. El elemento de la misa en Xaltocán y luego de la comida, le aporta un perfil *sui generis* a esta visita que, en su concepción es única por la colaboración entre las partes, por la manera tan especial de cómo aquí se entiende la reciprocidad, tal y como se muestra en el siguiente diagrama:

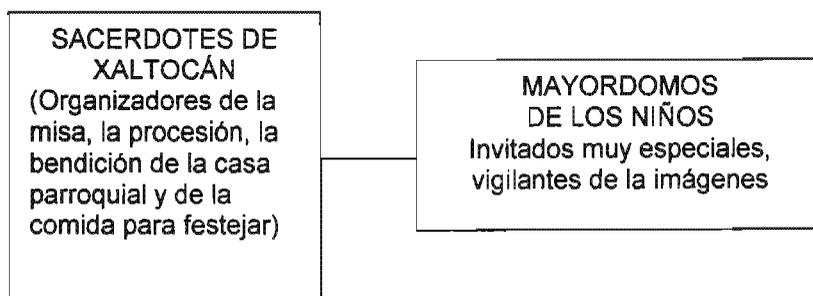
Relaciones de los mayordomos con sus compadres de San Juan Teotihuacán en el contexto de una visita especial.



Otro ejemplo de visita especial fue la que se organizó en marzo de 2004, y que consistió en ir a la inauguración de la casa parroquial de los sacerdotes del Santuario de Xaltocán. En este caso, la imagen del Niño de Belem tuvo oportunidad de juntarse con las otras tres imágenes de Niño Dios de importancia en la zona, que como ya habíamos señalado son el Niño pan, el Niño de San Juan y el Niño Dormidito. El conjunto de los cuatro santos niños formó parte de la procesión en la que la patrona de Xaltocán, la Virgen de Dolores, recorrió todo Xochimilco para llegar a la casa parroquial a otorgar su bendición.

Por sus características, este evento fue muy llamativo. Su inicio fue la misa solemne que se ofició en el Santuario de Xaltocán y que sirvió de antesala a la procesión en la que el lugar de honor lo ocuparon la patrona de Xaltocán y los cuatro santos niños que fueron invitados en conjunto para la ocasión. En la organización de la visita a la casa parroquial tuvieron un papel muy importante los sacerdotes del santuario, de quienes fue la idea de la procesión, así como de la comida que se organizó después, como ellos mismos dijeron, "al estilo del pueblo". Nuevamente por todo esto es por lo que esta visita se califica como "especial", ofreciéndose como esquema conceptual el siguiente diagrama:

Relaciones de los mayordomos con los sacerdotes de Xaltocán en el contexto de una visita especial.

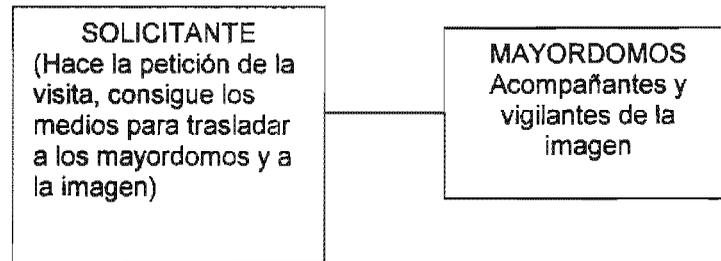


En cuanto a otros tipos de visitas, una de las actividades de gran importancia que realizan las imágenes de Niño Dios de la zona de Xochimilco es la que recibe la denominación de boca de la gente de "visita de enfermo". Estas visitas las solicitan los parientes de personas que usualmente se encuentran muy graves de salud y tienen como objetivo brindar esperanza y alivio a la persona quebrantada; suelen realizarse por las tardes o noches, ya que se busca que no interfieran con las actividades que las imágenes tienen programadas durante el día.

Una visita de enfermo se solicita directamente con los mayordomos de la imagen, quienes no ponen más condición para acudir que el solicitante consiga los medios adecuados para llevar a la imagen hasta el sitio donde se encuentra el enfermo. Estas visitas no se apuntan en la agenda, no se tiene programación de ellas, ya que se entiende que no obedecen a horarios establecidos por lo que puede ser la gravedad de la situación en que se encuentra la persona enferma.

De manera esquemática este tipo de visita puede conceptualizarse de acuerdo al siguiente diagrama:

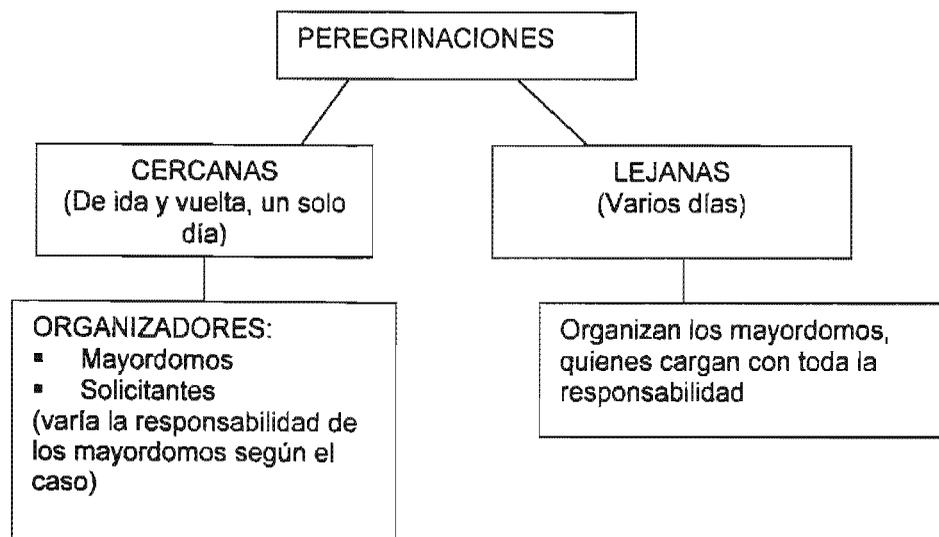
Relaciones de los mayordomos con los solicitantes en el contexto de una visita de enfermo.



Finalmente, en el rubro de “peregrinaciones” incluimos aquellas actividades de la imagen que involucran su visita a los santuarios de otras imágenes religiosas. En algunos casos, estas peregrinaciones se pactan a modo de visita, pues la organización de la peregrinación la realizan no los mayordomos, sino otras personas. No obstante, algunas de las peregrinaciones las organizan directamente los mayordomos, siendo ellos los que se responsabilizan de la adecuada consecución de las mismas.

De tal suerte, tenemos que en estos casos, el papel de los mayordomos varía de acuerdo a la circunstancia en que se organiza la peregrinación. De manera esquemática, las peregrinaciones pueden conceptualizarse según el siguiente diagrama:

Papel de los mayordomos en la organización de peregrinaciones



En lo referente a las peregrinaciones es de especial interés abundar en el tema de aquéllas que hacen los xochimilcas a Chalma en el mes de agosto de todos los años, y que son lo que se conoce a nivel local bajo la denominación de "la Chalmeada". El énfasis en lo que la Chalmeada representa en el entorno de Xochimilco se hace debido a que han existido santuarios en América Latina y el Caribe desde justo después de la llegada de los españoles y portugueses a estas tierras a finales del siglo XV y de entre ellos, el más importante es el de Nuestra Señora de Guadalupe²⁷⁵, siendo en México, después de él, el segundo santuario más visitado el del Señor de Chalma^{276,277}.

El Señor de Chalma es venerado en el suroeste del Estado de México, a unos 100 km de la ciudad de México²⁷⁸. De acuerdo a los datos de diversos investigadores²⁷⁹, su culto, que se ve acompañado del de Santa María de Egipto y del Arcángel Miguel, es claro ejemplo de la yuxtaposición de imágenes católicas sobre cultos prehispánicos: el Señor de Chalma es el sustituto del dios Oztoteotl, al que se considera el "dios de las cuevas" y que parece haber sido una variante ya sea de Tláloc²⁸⁰ o Tezcatlipoca²⁸¹, y Santa María de Egipto parece haber sustituido a Tlazolteotl, la diosa de la inmundicia, según unos, y del amor carnal, según otros²⁸². Los registros históricos de los monjes agustinos²⁸³ señalan que el

²⁷⁵ Quintana, G., "Confederation of Sanctuaries in Latin-America", [4 p.], [en línea], 2003, disponible en: http://www.fides.org/eng/vita_chiesa/santuari_241003.html

²⁷⁶ Rodríguez Lizana, M.A., "La peregrinación de Milpa Alta a Chalma como una geografía de lo sagrado", [10 p.], [en línea], 2003, disponible en: <http://www.equidad.df.gob.mx/cuerpo/indigenas/seminario/miguelangelrodriguez.htm>

²⁷⁷ Tranks, R., "The Magic of Chalma", [4 p.], [en línea], 2002, disponible en: http://www.mexconnect.com/mex_/travel/rtranks/rtchalma.html

²⁷⁸ Rodríguez Lizana, M.A., "La peregrinación de Milpa Alta a Chalma como una geografía de lo sagrado", [10 p.], [en línea], 2003, disponible en: <http://www.equidad.df.gob.mx/cuerpo/indigenas/seminario/miguelangelrodriguez.htm>

²⁷⁹ Ibidem.

²⁸⁰ Frederiksen, T.H., "Aztec Student Research Guide", [1 p.], [en línea], 1997-2000, disponible en: <http://mrburnett.mine.nu/GCII/U1/outside/aztec/a-god7.html>

²⁸¹ Carrillo, S., "Chalma – rito, tradición y ofrenda", [2 p.], [en línea], 2003, disponible en: <http://www.cil-nardi.com.ar/cosmo/cosmovision.php?pr=carrillo.htm>

²⁸² Frederiksen, T.H., "Aztec Student Research Guide", [1 p.], [en línea], 1997-2000, disponible en: <http://mrburnett.mine.nu/GCII/U1/outside/aztec/a-god7.html>

²⁸³ González Torres, Y., "Conchero's sanctuaries and pilgrimages", [3 p.], [en línea], 2003, disponible en: <http://www.colorado.edu/Conferences/pilgrimage/papers99/Yolotl.html>

día de la Pascua del Espíritu Santo en el año de 1539, dos monjes de dicha congregación, Sebastián de Tolentino y Nicolás de Perea que evangelizaban la región de Malinalco y Ocuilán²⁸⁴, encontraron en la más grande de las cuevas de Chalma al ídolo de Oztoteolt, que era venerado por los habitantes del área. Cuando regresaron a la cueva con el fin de convencer a los lugareños de la palabra de Dios y colocar una cruz en el sitio, encontraron al ídolo hecho pedazos, la cueva llena de flores y en el lugar que antes ocupara Oztoteotl, la imagen de Cristo crucificado.

La imagen del Cristo permaneció en la cueva por 143 años, pero en 1683 fue bajada para colocársele en la iglesia especialmente construida para su culto, misma que se convirtió en el primer santuario de Chalma²⁸⁵. La cueva, por su parte, pronto fue dedicada, mediante un altar que se construyó a su entrada, al Arcángel Miguel, en honor a que había logrado sacar de ahí a los demonios²⁸⁶. Cabe señalar, a este respecto, que la práctica de culto en las cuevas era una costumbre prehispánica muy difundida, y esto porque por estar estas oquedades ligadas a cuestiones hidráulicas, lo que suponían eran cultos al agua, elemento vital para la fertilidad de los campos²⁸⁷. En casos como el de Chalma, lo que se suscitó a raíz de este tipo de práctica fue un culto por sobreposición, mientras que a lo largo del virreinato, esencialmente en los siglos XVI y XVII, lo que se registró fue el uso de las cuevas para llevar a cabo las prácticas idólatras de antaño, especialmente por parte de indígenas y en menor medida de los negros, prácticas que desde la perspectiva de los evangelizadores eran "brujería", adoración de Satán, aunque podrían considerarse que era una forma de resistencia de los grupos marginales para mantener a los dioses heredados por sus ancestros²⁸⁸.

²⁸⁴ México Desconocido, "El Cristo de Chalma", [2 p.], [en línea], 2003, disponible en: http://www.mwxicodesconocido.com.mx/espanol/cultura_y_sociedad/religion

²⁸⁵ González Torres, Y., "Conchero's sanctuaries and pilgrimages", [3 p.], [en línea], 2003, disponible en: <http://www.colorado.edu/Conferences/pilgrimage/papers99/Yolotl.html>

²⁸⁶ Tranks, R., "The Magic of Chalma", [4 p.], [en línea], 2002, disponible en: http://www.mexconnect.com/mex_/travel/rtranks/rtchalma.html

²⁸⁷ Rosas, S., "Las cuevas, recurso para preservar la adoración a los dioses prehispánicos", [2 p.], [en línea], 2001, disponible en:

<http://www.cnca.gob.mx/nuevo/2001/diarias/ago/200801/ponemon.htm>

²⁸⁸ *Ibidem*.

Pero volviendo a la historia del santuario, puede señalarse que posteriormente el edificio se incendió en una ocasión, y en otra, el desgajamiento de un cerro cercano afectó la construcción. La imagen venerada resultó afectada en estos incidentes y fue cambiada por otra, que es la que actualmente ocupa el lugar de honor en el santuario²⁸⁹.

En cuanto a los ritos, las grandes ceremonias que efectuaban los naturales consistían en cantos, danzas y la ofrenda de ramos de las flores que crecen en la región; además, para purificar el cuerpo se bañaban en las aguas del manantial sagrado que nace entre las raíces del gran ahuehuete, que se encuentra a 9 km del santuario²⁹⁰. La realización de estos ritos se conserva hasta nuestros días.

Al momento, Chalma es sin lugar a dudas uno de los santuarios más visitados de México. Recibe el santuario peregrinos de todas partes del país, y también del extranjero, las peregrinaciones son continuas²⁹¹; sin embargo, de acuerdo a Rodríguez-Shadow y Shadow (2002), las visitas principales al santuario se dan durante las ferias, mismas que consideran de tres tipos²⁹²:

- Ferias en que los peregrinos participan en forma corporada, como las de Reyes, de Primera Semana de Cuaresma y de Navidad. Las peregrinaciones que van a estas ferias son organizadas por mayordomos.
- Ferias en que los peregrinos asisten en "forma masificada", como las de Semana Santa, la Pascua de Pentecostés y la de San Agustín.
- Ferias que se organizan por gestión clerical, es decir, las organizan comisiones de vecinos que se reúnen en la Sala del Consejo del Convento. Esta ferias son las de San Miguel, y también la de San Agustín ya mencionada.

²⁸⁹ Carrillo, S., "Chalma – rito, tradición y ofrenda", [2 p.], [en línea], 2003, disponible en: <http://www.cil-nardi.com.ar/cosmo/cosmovision.php?pr=carrillo.htm>

²⁹⁰ *Ibidem*.

²⁹¹ *Ibidem*.

²⁹² Rodríguez-Shadow, M.J. y R.D. Shadow, "Las manifestaciones de la religiosidad popular en el Santuario de Chalma", en *La Gaceta de El Colegio Mexiquense*, 2002, núm. 14, pp. 4-6.

Como ya se indicaba, los ritos que se llevan a cabo durante las visitas al santuario son muy similares a los que los habitantes originales realizaban, en aquel entonces para honrar a Oztoteotl y obtener la purificación por parte de Tlazolteotl. De acuerdo a diversas versiones^{293,294,295,296}, estos ritos incluyen bailar, tanto en el ahuehuete como en el santuario, bañarse en el manantial, coronarse de flores y luego ofrecerlas en el santuario.

Sobre cómo son las peregrinaciones, hay muy diversos trabajos, siendo de interés el hecho de que tales trabajos están enfocados generalmente desde la perspectiva del estudio de caso, ya que casi siempre se hace referencia a un grupo particular de peregrinos, usualmente de alguna localidad determinada. En lo que a nuestro trabajo respecta, el interés se centra en la peregrinación que para la feria de San Agustín, realizan los habitantes de Xochimilco. A esta festividad en la zona es lo que ya mencionábamos que se conoce como “la Chalmeada” y es un evento que dura ocho días.

El inicio formal es el 24 de agosto, día en que con una misa muy solemne en la parroquia principal de San Bernardino de Siena, se encomienda a los peregrinos a Dios para que tengan un viaje bueno y seguro²⁹⁷. En ese momento parten las peregrinaciones principales, que son a pie, a caballo y en bicicleta. Los días siguientes, igual salen otras peregrinaciones, algunas de menor envergadura, pero todas sumamente bien organizadas, es decir, los peregrinos suelen ser vigilados y auxiliados a lo largo del trayecto, mismo que se hace por vía de la carretera al Ajusco.

²⁹³ Carrillo, S., “Chalma – rito, tradición y ofrenda”, [2 p.], [en línea], 2003, disponible en: <http://www.cil-nardi.com.ar/cosmo/cosmovision.php?pr=carrillo.htm>

²⁹⁴ Rodríguez-Shadow, M.J. y R.D. Shadow, “Las manifestaciones de la religiosidad popular en el Santuario de Chalma”, en *La Gaceta de El Colegio Mexiquense*, 2002, núm. 14, pp. 4-6.

²⁹⁵ Rodríguez-Shadow, M.J. y R.D. Shadow, “Las manifestaciones de la religiosidad popular en el Santuario de Chalma”, en *La Gaceta de El Colegio Mexiquense*, 2002, núm. 14, pp. 4-6.

²⁹⁶ Tranks, R., “The Magic of Chalma”, [4 p.], [en línea], 2002, disponible en: http://www.mexconnect.com/mex_travel/rtranks/rtchalma.html

²⁹⁷ Datos recopilados durante el año de 2003.

Para mucha gente que no se unió a una de las peregrinaciones organizadas, pero que quiere visitar el santuario en esos días, la opción es ir en camión. Para ello, se contratan ex profeso camiones que salen del centro de Xochimilco, y que por una cuota bastante accesible, llevan a los peregrinos hasta el santuario y de regreso.

Chalma es un poblado pequeño, dedicado casi por completo a las actividades relacionadas con la recepción de los peregrinos. La gente es en general amable y vive de brindar los servicios básicos que requieren los peregrinos, así como de comerciar mercancías muy diversas entre las que destacan el pan, los dulces y los artículos religiosos.

Desde el punto de vista del tema aquí tratado, que es el de la religiosidad popular, puede indicarse que Chalma es lugar excelente para evidenciar de manera práctica, de primera mano, cómo es que la gente del pueblo vive la religión más allá de lo que dicen los cánones establecidos, y cómo los ritos de hace tantos años, que eran paganos, se conservan hasta nuestros días, cobrando ahora una dimensión místico-religiosa *sui generis*. De hecho, la práctica misma de la peregrinación, de acuerdo a ciertos autores²⁹⁸, se rescata de entre las costumbres mesoamericanas, que tenían como objetivo hacer ofrendas para las deidades del agua con el fin de mantener la armonía en el desarrollo de la agricultura. Así, de acuerdo a esta concepción, lo que se ve en Chalma son peregrinaciones "arcaicas"²⁹⁹, resultado del sincretismo religioso.

En el caso particular de la Chalmeada de los xochimilcas, el punto culminante es el 28 de agosto, día de San Agustín, en que por la noche se quema un gran castillo en el atrio del santuario. Luego de la fiesta, la madrugada del día 29, los peregrinos emprenden el regreso hacia Xochimilco, ya que el objetivo es el

²⁹⁸ Tercero Fernández, G., "Peregrinaciones y hierofanías en Mesoamérica antigua y contemporánea", [4 p.], [en línea], 2003, disponible en:

<http://www.tiempo.hn/SUPLEM~1/umbrales/umbrales1/umbr1.htm>

²⁹⁹ *Ibidem*.

de llegar al pueblo de Santiago Tepalcatlalpan el 31 de agosto (día de San Ramón) por la mañana, ya que ahí se les recibe con otra gran fiesta que es a lo que se le llama "la encontrada".

La gran fiesta que la Chalmeada entraña tiene, sin embargo, matices todavía más especiales. Como ya señalábamos de inicio, algunas de las peregrinaciones tienen como objetivo llevar a ciertas imágenes especiales hasta el santuario, como suele ocurrir con la imagen del Niño de Belem. Por invitación de ciertos grupos organizados de personas, o por propia voluntad de los mayordomos, durante la semana de la Chalmeada, el Niño de Belem suele ir una o varias veces de visita al Santuario del Señor de Chalma. Allá lo que hace es visitar el santuario y luego se le lleva a donde se le ofrece la comida o a pasear a algunas de las localidades cercanas como es el pueblo de Malinalco, donde la atracción es comer las truchas que se pescan en el arroyo que por ahí pasa³⁰⁰.

La dimensión mágico-religiosa de las formas de vida en Xochimilco se expresa así, como se ha venido ejemplificando, de muy diversas maneras. Como señalábamos, se eligió la figura del Niño de Belem para abundar en el tema, pero es posible comentar que de igual forma se podría haber hecho el ejercicio con la figura de otros de los Niños Dios, o con los Cristos de Chalma o las Vírgenes de Dolores, que son todas imágenes a las que también se les lleva mayordomía. En todos los casos lo que se aprecia es la gran fuerza que todavía tiene la religiosidad popular como elemento de cohesión social, siendo muy evidente no sólo cómo los fenómenos de reciprocidad que hemos analizado se establecen al momento de que se organizan las festividades, sino cómo todo el proceso es elemento importante que contribuye a la lucha contra el deterioro de las formas de vida de la zona, contra la pérdida de sustentabilidad del sistema.

³⁰⁰ Datos recopilados durante los años de 2003 y 2004.

CONCLUSIONES

El tema de la sustentabilidad es, innegablemente, uno de más dinámicos y trascendentes del momento actual. Si bien el concepto se encuentra bien desarrollado y acotado, todavía es sujeto de interpretaciones y su evolución continúa. En esencia, no obstante, lo que lo distingue es la idea de la forma de vida humana en armonía con el ambiente, así como de la perdurabilidad de dicha forma de vida.

Desde esta perspectiva es que trabajos recientes³⁰¹ señalan que la Cumbre de Río trató de cambiar las actitudes globales hacia los problemas ambientales y que, a través de acciones como Agenda 21, buscó hacer llegar al público la idea de que los problemas globales son problemas locales. También se señala que en años recientes se ha llegado a comprender que los humanos sólo tendremos un ambiente sustentable sólo si nosotros mismos llevamos una vida sustentable. Esto implica que todos los aspectos de nuestras vidas – la salud, los modos de consumo, la construcción de espacios para vivir, la seguridad y, en general, la calidad de vida, deben de ser repensadas a la luz de la sustentabilidad. Para ello, se reconoce que uno de los retos de la llamada “psicología ambiental” es el de construir tanto teórica como empíricamente el concepto de sustentabilidad desde una perspectiva del ambiente-comportamiento que aporte fundamentos científicos y de base empírica en los que se puedan apoyar los encargados de elaborar las políticas públicas.

Y es así como esto es lo que se ha intentado hacer en este trabajo, en el que tras realizar el análisis conceptual y elaborar el marco teórico en lo referente a las distintas facetas de la sustentabilidad, lo que se hizo fue construir los estudios

³⁰¹ Uzzell, D. , E. Pol y D. Badenas, “Place identification, social cohesion, and environmental sustainability”, en *Environment and Behavior*, 2002, núm. 34(1), pp. 26-53.

de caso fundamentados en el trabajo de campo desde una perspectiva que permitiera una interpretación integral de la sustentabilidad de la zona de estudio. Como se marcó en los objetivos, se tomaron en cuenta aspectos biológicos, políticos, económicos, sociales y culturales, y tal y como se describió en el capítulo de “Métodos y metodología”, se optó por el enfoque de investigación cualitativo, intentando en todo momento usufructuar lo más posible de su gran valor.

De esta forma es como en el capítulo “De la teoría a la práctica: el ejemplo de Xochimilco”, se han presentado los distintos estudios de caso que, a manera de mosaico, muestran las particularidades más características de la zona, especialmente en lo que se refiere a los aspectos de religiosidad popular. En conjunto, no obstante, lo que logra tenerse es una visión integral de la forma de vida del lugar, así como del imaginario colectivo de su gente y, con ello, se tiene de manera natural una visión integral de la sustentabilidad de la zona, así como de las amenazas que la acechan, tal y como se hubiera planteado en la hipótesis.

Es claro que, como lo señalan la mayor parte de las fuentes³⁰², el mantener un ambiente sustentable involucra la protección de las riquezas naturales, el consumo controlado de los recursos no renovables, la emisión controlada de contaminantes, el mantenimiento de la diversidad biológica, la salud de los habitantes del lugar, y la preservación de la flora y fauna. El cómo lograr esto es lo que ha resultado complicado decidir. Se ha optado a nivel de educación pública y de acciones por el acercamiento al individuo, dejando de lado los principios de la identidad y cohesión intragrupo e intergrupo, lo que ha resultado en la adopción de comportamientos sociales que dan poca consideración a la sustentabilidad ambiental en el largo plazo³⁰³. De ahí el interés en este trabajo de abundar en los indicadores culturales que son precisamente los que pueden dar las pautas para lograr, en un futuro, establecer las políticas idóneas para el rescate de la sustentabilidad.

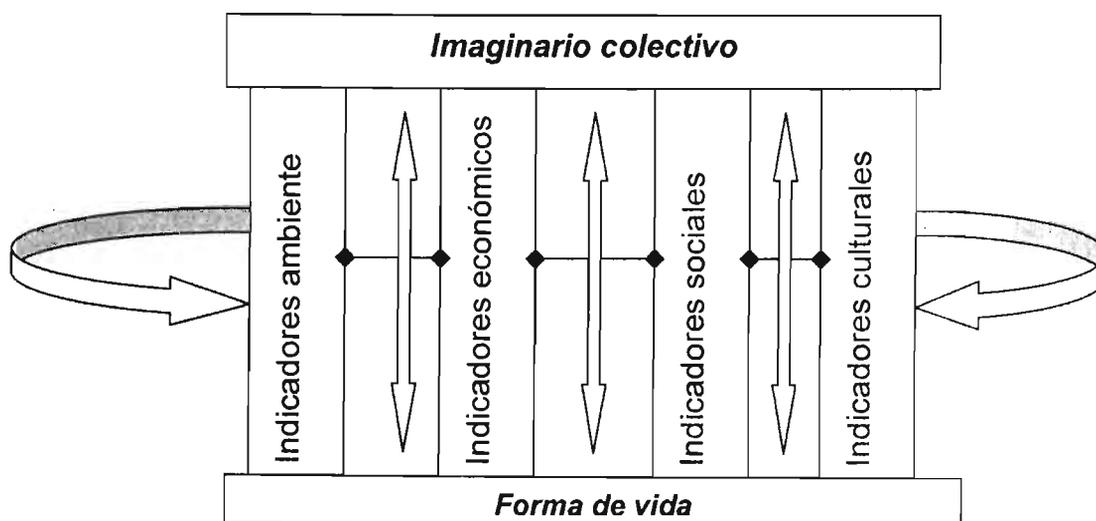
³⁰² *Ibidem.*

³⁰³ *Ibidem.*

Se sabe que la identificación con un lugar, lo que en la psicología ambiental se denomina la “identidad de sitio”, es de gran importancia para la sustentabilidad ya que en los lugares donde hay una fuerte identidad de sitio hay mayor conciencia comunitaria hacia los problemas ambientales, siendo curiosamente, los lugares donde la cohesión social tiende a darse más fácilmente³⁰⁴.

En nuestro lugar de estudio, como en muchas comunidades locales de América Latina, hay una fuerte identidad de sitio, de ahí que la sustentabilidad sea una de las grandes preocupaciones de sus habitantes. En estos lugares preocupa la sustentabilidad ambiental, pero son también muestra de cómo preocupa la sustentabilidad en un nivel más amplio, que es de los valores como condicionantes de una forma de vida. De ahí la intención de este trabajo de abordar esta visión integral de la sustentabilidad, de la sustentabilidad entendida más allá de cifras, aquella que en el pensamiento del habitante sencillo es un todo que involucra recurso, acción y sentimiento, todo a un mismo tiempo.

En esta visión los ya mencionados “cuatro pilares de la sustentabilidad” se articulan de manera natural, comparten dimensión y se imbrican, siendo posible representarlos de la siguiente manera:



³⁰⁴ *Ibidem.*

En este diagrama lo que se quiere expresar es que las formas de vida son el elemento a partir del cual derivan y se pueden registrar e interpretar los diferentes tipos de indicadores de sustentabilidad; entre dichos indicadores existe una relación estrecha, de modo tal que cuando se habla de ambiente es prácticamente imposible obviar los elementos económicos, sociales y culturales asociados, y así en el caso de cada uno de los indicadores. Esto es lo que se aprecia en la presentación de los estudios de caso donde, por ejemplo, al hablar de los aspectos de religiosidad popular, no pueden dejar de mencionarse elementos del entorno tanto físicos y biológicos como económicos y sociales, lo cual no sólo ayuda a la reconstrucción de la forma de vida, sino que permite recrear el imaginario colectivo que, tal como se muestra también en el diagrama, es el producto de la forma de vida, de la interacción de los indicadores.

Desde esta perspectiva, lo que se puede ofrecer a manera de conclusiones, en lo que al planteamiento de este trabajo respecta, es lo siguiente:

1. Efectivamente es de gran trascendencia la documentación de indicadores culturales en los estudios de evaluación de sustentabilidad.
2. Los métodos de investigación cualitativos no deben de ser soslayados en los estudios de sustentabilidad, por más y que la tendencia sea a la documentación cuantitativa de los indicadores.
3. La dimensión psicológica de la sustentabilidad debe siempre de ser tomada en cuenta; es sólo con su entendimiento que se pueden idear las políticas de desarrollo que cuenten con el respaldo de las comunidades involucradas.
4. En el tema del análisis de la sustentabilidad debe darse verdaderamente un enfoque interdisciplinario, o incluso transdisciplinario.

En cuanto al área de estudio, por otro lado, lo que puede señalarse en lo referente a su estatus de sustentabilidad, es que las presiones de la modernidad la tienen en riesgo. Este riesgo es tanto ecológico, como se evidencia en los fenómenos de pérdida de cubierta vegetal, de contaminación de las aguas, de cambio en la vocación de uso del suelo, determinados todos ellos por fenómenos

que en mucho obedecen a malas decisiones políticas, como a nivel sociocultural, esto debido a la transición de valores que, como ya se comentaba, es un proceso cuyos posibles resultados son todavía inciertos. Algunos elementos, sin embargo, como la religiosidad popular, se establecen como la fuerza capaz de resistir y amortiguar muchos de los embates que se sufren. Mediante el fenómeno de la reciprocidad se mantiene la cohesión social que se reconoce que es tan importante para el buen funcionamiento de las sociedades y que, en este caso, permite que los diferentes barrios y pueblos mantengan sus costumbres y tradiciones. Conceptualizadas tales costumbres y tradiciones como la expresión tangible de lo que es la sustentabilidad no sólo de la forma de vida como tal, sino de los sistemas de producción que la subyacen, es claro que existe una relación de gran importancia entre reciprocidad-cohesión social y sustentabilidad, lo que viene a fortalecer la argumentación aquí presentada en el sentido de que para entender la sustentabilidad de un sistema es indispensable registrar y analizar sus indicadores culturales.

Así, en suma, lo que puede concluirse es que esta experiencia de investigación ha sido exitosa en el sentido de que contribuye a reforzar la propuesta de muchos estudiosos que hoy día pugnan por darle una dimensión humanista al tema de la sustentabilidad. No obstante, hay que reconocer que en el contexto latinoamericano mucho es lo que queda por explorar en lo referente a la sustentabilidad. Se espera, sin embargo, que este trabajo, que en muchos sentidos es pionero y que contribuye al rescate de elementos culturales que están en peligro de perderse, sea un aporte que ayude a marcar pautas de estudio para una región tan rica tanto en recursos naturales como en bagaje cultural y potencial humano.

BIBLIOGRAFÍA CITADA*

Adler, J.H., "The Cartagena Protocol and biological diversity: biosafe or bio-sorry?", en *Georgetown International Environmental Law Review*, 2000, núm. 12(3), pp. 761-777.

American Sociological Association Section on Sociology of Religion, "The Sociology of Religion", [1 p.], [en línea], 2003, disponible en: http://www.asanet.org/section34/soc_of_rel.html

André, F.E., "The future of vaccines, immunization concepts and practice", en *Vaccine*, 2001, núm. 19, pp. 2206-2209.

André, F.E., "Vaccinology: past achievements, present roadblocks and future promises", en *Vaccine*, 2002, núm. 3616, pp. 1-3.

Anónimo, "Chapter 3. Description of the Mexico City Aquifer and its Exploitation", [5 p.], [en línea], 2004, disponible en: <http://lanic.utexas.edu/la/Mexico/water/ch3.html>

Anónimo, "Karl Marx", [6 p.], [en línea], 2003, disponible en: <http://www.spartacus.schoolnet.co.uk/TUmarx.htm>

Anónimo, "Los Chichimecas", [2 p.], [en línea], 2002, disponible en: <http://www.mexico-tenoch.com/lanacion/chichimecas.html>

Anónimo, "Max Weber – The Person", [3 p.], [en línea], 2003, disponible en: <http://www.cf.ac.uk/socsi/undergraduate/introsoc/webbrper.html>

Anónimo, "Prehispanic Mexican Mercados", [4 p.], [en línea], 2004, disponible en: <http://www.mexicanmercados.com/general/history1.htm>

Anónimo, "Proyecto de Investigación para Psicología del Desarrollo I", [11 p.], [en línea], 1999, disponible en: http://www2.udec.cl/~gnavarro/1999_1/invest.html

* Nota: no existiendo consenso sobre cómo citar las páginas de la Internet, en este trabajo el formato que se utiliza pretende aportar los datos más relevantes de las páginas electrónicas consultadas.

- Anónimo, "Social Capital", [1 p.], [en línea], 2004, disponible en: <http://www.worldbank.org/prem/poverty/scapital/home.htm>
- Anónimo, "Sociological Theory and Religion", [1 p.], [en línea], 2003, disponible en: <http://www.soc.iastate.edu/soc134sec1-18/keninger.htm>
- Anónimo, "The Americas shift toward private health care", en *Economist*, 1999, núm. 351(8118), pp. 27-28.
- Anónimo, "The Brundtland Report", [1 p.], [en línea], 2004, disponible en: <http://brundtlandnet.esbensen.dk/brundtlandreport.htm>
- Anónimo, "Tlaltizapan: reseña histórica", [1 p.], [en línea], 2000, disponible en: <http://e-municipios.e-morelos.gob.mx/Tlaltizapan/Tlaltizapan1.htm>
- Anónimo. "Sociologie et conscience collective", [4 p.], [en línea], 2000, disponible en: <http://perso.club-internet.fr/sergecar/cours/societe2.htm>
- APHA, "The essential services of public health", [4 p.], [en línea], 2002, disponible en: <http://www.apha.org/ppp/science/10ES.htm>
- Baer, R.D. *et al.*, "Beliefs about AIDS in five Latin and Anglo-American populations: the role of the biomedical model", en *Anthropology & Medicine*, 1999, núm. 6(1), pp. 13-29.
- Barceló, A. *et al.*, *The cost of diabetes in Latin America and the Caribbean*, PAHO, Washington, D.C., 2000.
- Barrientos, A., "Health policy in Chile: the return of the public sector?", en *Bulletin of Latin American Research*, 2002, núm. 21(3), pp. 442-459.
- Bastien, J., "The Kiss of Death: Chagas' disease in the Americas", [7 p.], [en línea], 2002, disponible en: <http://www.uta.edu/chagas/>
- Benatar, S.R., "Human rights in the biotechnology era I", en *BMC International Health and Human Rights*, 2002, núm. 2, p.3.
- Blum, U. Y L. Dudley, "Religion and economic growth: was Weber right?", en *J Evol Econ*, 2001, núm. 11, pp. 207-230.
- Boehmer-Christiansen, S., "The geo-politics of sustainable development: bureaucracies and politicians in search of the holy grail", en *Geoforum*, 2002, núm. 22, pp. 351-365.

Bose. S., "World Summit on Sustainable Development, Johannesburg, August 26 to September 4, 2002", [4 p.], [en línea], 2002, disponible en: <http://www.renewingindia.org/newslwtters/inform/current/infocus.htm>

Braveman, P. y E. Tarimo, "Social inequalities in health within countries: not only an issue for affluent nations", en *Social Science & Medicine*, 2002, núm. 54, pp. 1621-1635.

Burawoy, M., "Revisits: an outline of a theory of reflexive ethnography", en *American Sociological Review*, 2003, núm. 68, pp. 645-679.

Cabrera, M.R. y E. Stephan-Otto, *Ritos xochimilcas, mexicas y cristianos*, Patronato del Parque Ecológico de Xochimilco, A.C., México, 1999.

Canabal Cristiani, B., "Los pueblos viejos del Distrito Federal, el área rural y su producción", en *ComExt*, 1995, núm. 45(10), versión en línea.

Carlisle, S., "Health promotion, advocacy and health inequalities: a conceptual framework", en *Health Promotion International*, 2000, núm. 15(4), pp. 369-376.

Carrillo, S., "Chalma – rito, tradición y ofrenda", [2 p.], [en línea], 2003, disponible en: <http://www.cil-nardi.com.ar/cosmo/cosmovision.php?pr=carrillo.htm>

Centro de Investigación y Difusión del México Antiguo, A.C., "Manuscritos otomíes del Virreinato", [27 p.], [en línea], 2000, disponible en: <http://www.cidmamexico.com/esp/biblioteca/articuloimp.asp?art=165>

CEPAL, "Objetivos de desarrollo de la ONU para el milenio", [2 p.], [en línea], 2000, disponible en: <http://www.un.org/spanish/millenniumgoals/index.html>

Commonwealth of Australia, "Localizing Agenda 21: a guide to sustainable development for the APEC region, background", [3 p.], [en línea], 2000, disponible en: <http://www.deh.gov.au/esd/la21/guide/index.html>

Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, "Directory on Popular Piety and the Liturgy: Principles and Guidelines", [186 p.], [en línea], 2001, disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_2...

Cordero López, R. “*El Niño: creación costumbrista de Xochimilco*”, México, Edamex, 1996.

De Kruijf, H.A.M. y D.P. Van Vuuren, “Following sustainable development in relation to the North-South dialogue: ecosystem health and sustainability indicators”, en *Ecotoxicology and Environmental Safety*, 1998, núm. 40, pp. 4-14.

De Quadros, C.A. *et al.*, “Measles eradication: experience in the Americas”, en *MMWR*, 1999, núm. 48(SU01), pp. 57-64.

Declaration of the Americas on Diabetes, “Alleviating the burden: diabetes and cardiovascular diseases”, [3 p.], [en línea], 2001, disponible en: www.dota.org/publications/press_paho1201_e.asp

Diekmann, A., “The power of reciprocity”, en *Journal of Conflict Resolution*, 2004, núm. 48(4), pp. 487-505.

Drug and Development Program, *Drugs and Development in Latin America: strategies, experiences and project examples from the work of GTZ*, Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) GmbH, Germany, 2001.

Duhaime, G. *et al.*, “Social cohesion and living conditions in the Canadian Arctic: from theory to measurement”, en *Social Indicators Research*, 2004, núm. 66, pp. 295-317.

Dunwell, J.M., “Transgenic crops: the next generation, or an example of 2020 vision”, en *Annals of Botany*, 1999, núm. 84, pp. 269-277.

Dupouy-Camet, J., “Trichinellosis: a worldwide zoonosis”, en *Veterinary Parasitology*, 2000, núm. 93, pp. 191-200.

ECLAC-UNEP, *The Sustainability of Development in Latin America and the Caribbean: challenges and opportunities*, UN, Versión en línea, 2001.

Ehreth, J., “The global value of vaccination”, en *Vaccine*, 2002, núm. 3569, pp. 1-5.

Figge, F. y T. Hahn, “Sustainable value added –measuring corporate contributions to sustainability beyond eco-efficiency”, en *Ecological Economics*, 2004, núm. 48, pp. 173-187.

Fischer, M.M.J., “Emergent forms of life: anthropologies of late or postmodernities”, en *Annu. Rev. Anthropol.*, 1999, núm. 28, pp. 455-478.

Frederiksen, T.H., "Aztec Student Research Guide", [1 p.], [en línea], 1997-2000, disponible en: <http://mrburnett.mine.nu/GCII/U1/outside/aztec/a-god7.html>

Frenk, J. y F. Kaul, "Health and the economy: empowerment through evidence", en *Bulletin of the World Health Organization*, 2002, núm. 80(2), p. 88.

Gajadhar, A.A. y H.R. Gamble, "Historical perspectives and current global challenges of *Trichinella* and trichinellosis", en *Veterinary Parasitology*, 2000, núm. 93, pp. 183-189.

Garly, M.L. y P. Aaby, "The challenge of improving the efficacy of measles vaccine", en *Acta Tropica*, 2003, núm. 85, pp. 1-17.

Gauri, V. y P. Khaleghian, "Immunization in developing countries: its political and organizational determinants", en *World Development*, 2002, núm. 30(12), pp. 2109-2132.

González Torres, Y., "Conchero's sanctuaries and pilgrimages", [3 p.], [en línea], 2003, disponible en:

<http://www.colorado.edu/Conferences/pilgrimage/papers99/Yolotl.html>

Gubler, D.J., "Resurgent vector-borne diseases as a global health problem", en *Emerging Infectious Diseases*, 1998, núm. 4(3).

Guiso, L., P. Sapienza y L. Zingales, "People's opium? Religion and economic attitudes", en *Journal of Monetary Economics*, 2003, núm. 50, pp. 225-282.

Gupta, A., "Governing trade in genetically modified organisms: the Cartagena Protocol on Biosafety", en *Environment*, 2000, núm. 42(4), pp. 22-23.

Gutiérrez Trujillo, G. "Programa de atención a la salud del niño", en: De la Fuente, J.R. y J. López Bárcena (compiladores), *Federalismo y Salud en México: primeros alcances de la reforma de 1995*, UNAM-Diana, México, 2001.

Guzmán-Bracho, C., "Epidemiology of Chagas disease in Mexico: an update", en *Trends in Parasitology*, 2001, núm. 17(8), pp. 372-376.

Hackney, C.H. y G.S. Sanders, "Religiosity and mental health: a meta-analysis of recent studies", en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2003, núm. 42(1), pp. 43-55.

Hedley, C., "Internet Guide to International Fisheries Law: Agenda 21 and the Rio Declaration of Principles", [2 p.], [en línea], 2000-2001. disponible en: <http://www.oceanlaw.net/texts/summaries/unces.htm>

Heuveline, P. *et al.*, "The uneven tides of health transition", en *Social Science & Medicine*, 2002, núm. 55, pp. 313-322.

Heydebrand, W., "Max Weber, Sociological Writings", [27 p.], [en línea], 1994, disponible en: <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/webwe.htm>

INEGI-INE, *Sustainable Development Indicators of Mexico*, INE, México, 2000.

Institute of Medicine, *The Future of Public Health*, National Academy of Sciences. Washington, D.C., 1988.

International Development Research Center, "Chapter 8. Cities depending mainly on groundwater", [6 p.], [en línea], 2004, disponible en: http://network.idrc.ca/en/ev-29713-201-1-DO_TOPIC.html

IUCN, *Caring for the Earth: a Strategy for Sustainable Living*, With the United Nations Environmental Program (UNEP) and the World Wildlife Fund (WWF), Gland, Switzerland, 1991, en De Kruijf y Van Vuuren, 1998.

Jeffrey, P., "Latin America confronts AIDS", en *America*, 1993, núm. 168(5), pp. 10-12.

Jepson, W.E., "Globalization and Brazilian biosafety: the politics of scale over biotechnology governance", en *Political Geography*, 2002, núm. 21, pp. 905-925.

Johnson, R., "Defending ways of life: the (anti-)terrorist rhetorics of Bush and Blair", en *Theory, Culture & Society*, núm. 19(4), pp. 211-231.

Johnson, T.O., "Diabetes in the Third World", en *World Health*, 1991, núm. 44(3), pp. 8-11.

Kadushin, C., "Too much investment in social capital?", en *Social Networks*, 2004, núm. 26, pp. 75-90.

Kliksberg, B., "Los escenarios sociales en América Latina y el Caribe", en *Rev. Panam. Salud Pública*, 2000, núm. 8(1/2), pp. 105-11.

Kohler, T. A., M. van Pelt, L. Yap, "Reciprocity and its limits: considerations for the study of the pre-hispanic pueblo world", [43 p.], [en línea], 2004, disponible en: <http://www.santafe.edu/sfi/publications/Working-Papers/99-05-033.pdf>

Lampe, A., "Intolerancia religiosa contra el pluralismo religioso en la historia latinoamericana", en: Asociación Ecueménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo, *Por los muchos caminos de Dios: desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*, Centro Bíblico Verbo Divino, Quito, Ecuador, 2003.

Lee, K., "The global dimensions of cholera", en *Global Change and Public Health*, 2001, núm. 2(1), pp. 6-17.

Leff, E., et al. (compiladores), *La Transición hacia el Desarrollo Sustentable: perspectivas de América Latina y el Caribe*, SEMARNAT-INE-UAM-ONU-PNUMA, México, 2002.

Lewandowski, I., et al., "Sustainable crop production: definition and methodological approach for assessing and implementing sustainability", en *Crop Science*, 1999, núm. 39, pp. 184-193.

Lindström, M., "Social capital, the miniaturisation of community and self-reported global and psychological health", en *Social Science & Medicine*, 2004, núm. 59, pp. 595-607.

Lizcano, E., "Imaginario colectivo y análisis metafórico", transcripción de la conferencia inaugural del Primer Congreso Internacional de Estudios sobre Imaginario y Horizontes Culturales que se celebró en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, México, del 6 al 9 de mayo de 2003.

López-Acuña, D. et al., "Hacia una nueva generación de reformas para mejorar la salud de las poblaciones", en *Rev. Panam. Salud Pública*, 2000, núm. 8(1/2), pp. 147-150.

Luthans, F., K.W. Luthans y B.C. Luthans, "Positive psychological capital: beyond human and social capital", en *Business Horizons*, 2004, núm. 47/1, pp. 45-50.

Lyson, T.A., "Advanced agricultural biotechnologies and sustainable agriculture", en *Trends in Biotechnology*, 2002, núm. 20(5), pp. 193-196.

Macinko, J. y B. Starfield, "The utility of social capital in research on health determinants", en *The Milbank Quarterly*, 2001, núm. 79(3), pp. 387-427, en: Lindström, 2004.

Marion Council, "Cultural Sustainability", [1 p.], [en línea], 2004, disponible en: <http://www.marion.sa.gov.au/Web/webmar.nsf/Lookup/Cultural+Sustainability>

Marx, K., "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Right*", [9 p.], [en línea], 1844, disponible en: http://www3.baylor.edu/~Scott_Moore/texts/Marx_Contr_Crit.html

Merchant, N. Y P. Dupuy, "Multicultural counseling and qualitative research: shared worldview and skills", en *Journal of Counseling & Development*, 1996, núm. 74, pp. 537-541.

México Desconocido, "El Cristo de Chalma", [2 p.], [en línea], 2003, disponible en: http://www.mwxicodesconocido.com.mx/espanol/cultura_y_sociedad/religion

Meyer, I.H. y S. Schwartz, "Social issues as public health: promise and peril", en *American Journal of Public Health*, 2000, núm. 90(8), pp. 1189-1191.

Moody, J. y D.R. White, "Social cohesion and embeddedness: a hierarchical conception of social groups", en *American Journal of Sociology*, 2000, versión en línea.

Morgan, D., "The vicissitudes of seeing: iconoclasm and idolatry", en *Religion*, 2003, núm. 33, pp. 170-180.

Narotzky, S. y P. Moreno, "Reciprocity's dark side", en *Anthropological Theory*, 2002, núm. 2(3), pp. 281-305.

National Center for Chronic Disease Prevention and Health, "Questions and answers on alcohol consumption", [5 p.], [en línea], disponible en: <http://www.cdc.gov/alcohol/faqs.htm>, 2005.

National Research Council, *Our Common Journey: a Transition Toward Sustainability*, National Academy Press, U.S.A., 2000.

Niederberger, C., *Paleopaysages et archeologie pre-urbaine du bassin de Mexico (Mexique)*, Centre D'etudes Mexicaines et Centramericaines, México, 1987.

Niver, A., "Defining Culture", [4 p.], [en línea], 2003, disponible en:
<http://www.public.asu.edu/~niver/My%20Syllabus%20SPFSspring2002Night.htm>

Obaro, S.K. y A. Palmer, "Vaccines for children: policies, politics and poverty", en *Vaccine*, 2002, núm. 3580, pp. 1-9.

OECD, *Integrating the Rio Conventions into Development Co-operation*, OECD Publications, France, 2002.

OECD, *Policies to Enhance Sustainable Development*, OECD Publications, Paris, 2001.

OECD. *Working Together Towards Sustainable Development: the OECD experience*, OECD, Versión en línea, 2002.

Ortega-Pierres, M.G. *et al.*, "Epidemiology of trichinellosis in Mexico, Central and South America", en *Veterinary Parasitology*, 2000, núm. 93, pp. 201-225.

PAHO, "Promoting Health in the Americas: Country Profile, Mexico, Data Updated for 2001", [6 p.], [en línea], 2001, disponible en:
<http://www.paho.org/english/sha/prflmex.htm>

PAHO, *Acquired immunodeficiency syndrome (AIDS) in the Americas*, Washington, D.C., 2000.

PNUD, *Costa Rica: un compromiso nacional con el desarrollo sostenible*, ONU, Versión en línea, 2002.

PNUD, *Descentralización, Sociedad Civil y Desarrollo Sustentable en México*, ONU, Versión en línea, 2001.

PNUD, *La comunicación: un eje para el desarrollo humano sostenible*, ONU, Versión en línea, . 2000.

PNUD, *Participación Popular: Herramienta del Desarrollo Sostenible*, ONU, Versión en línea, 2000.

Pozio, E., "New patterns of *Trichinella* infection", en *Veterinary Parasitology*, 2001, núm. 98, pp. 133-148.

Pronk, J. y Ul Haq, M., *Sustainable Development: From Concept to Action*, The Hague Report, United Nations Development Program, New York, 1992, en De Kruijf y Van Vuuren, 1998.

Quintana, G., "Confederation of Sanctuaries in Latin-America", [4 p.], [en línea], 2003, disponible en:

http://www.fides.org/eng/vita_chiesa/santuari_241003.html

Ratcliff, D., "Qualitative Research Methods", [8 p.], [en línea], disponible en:

<http://don.ratcliff.net/qual/expq1.html>

Ratner, C., "Activity theory and cultural psychology", en Moore, C. y H. Matthews (eds.), *The Psychology of Cultural Experience*, Cambridge University Press, New York, 2000.

Red Humana Agenda 21 para América Latina, *Caminos hacia la Sostenibilidad: experiencias latinoamericanas hacia el desarrollo sostenible*, PNUD, Versión en línea, 2001.

Riazanov, D., "David Riazanov's Karl Marx and Frederick Engels: an introduction to their lives and work, chapter II", [8 p.], [en línea], 2003, disponible en: <http://csf.colorado.edu/psn/marx/Other/Riazanov/Archive/1927-Marx/ch02.htm>

Rivera, N., "Devotion and Tradition", [1 p.], [en línea], 2001, disponible en: <http://www.traces-cl.com/march02/devotion.htm>

Rodríguez Lizana, M.A., "La peregrinación de Milpa Alta a Chalma como una geografía de lo sagrado", [10 p.], [en línea], 2003, disponible en: <http://ww.equidad.df.gob.mx/cuerpo/indigenas/seminario/miguelangelrodriguez.htm>

Rodríguez Martínez, J., "El Posclásico mesoamericano", [6 p.], [en línea], disponible en:

http://www.geocities.com/alma_rubi/posclasico_mesoamericano.html

Rosas, S., "Las cuevas, recurso para preservar la adoración a los dioses prehispánicos", [2 p.], [en línea], 2001, disponible en:

<http://www.cnca.gob.mx/nuevo/2001/diarias/ago/200801/ponemon.htm>

Rothstein, M.A., "Rethinking the meaning of public health", en *Journal of Law, Medicine & Ethics*, 2002, núm. 30, pp. 144-149.

Rubio, B., *Explotados y Excluidos: los campesinos latinoamericanos en la fase agroexportadora neoliberal*, Plaza y Valdés Editores, México, 2001.

Safrin, S., "Treaties in collision? The biosafety protocol and the World Trade Organization agreements", en *The American Journal of International Law*, 2002, núm. 96(3), pp. 606-628.

Sánchez Muñoz, B.L., "Cultura, identidad, y cambios en las organizaciones sociales y religiosas tradicionales", [15 p.], [en línea], 2000, disponible en: <http://www.uatx.mx/investigacion/ciisder/contrasvol1n1/bertoldo.htm>

Santos Preciado, J.I., "Programa de salud del adulto y del anciano", en: De la Fuente, J.R. y J. López Bárcena (compiladores), *Federalismo y Salud en México: primeros alcances de la reforma de 1995*, UNAM-Diana, México, 2001.

Snell, J., "The looming threat of AIDS and HIV in Latin America", en *Lancet*, núm. 354, p. 1187.

Sociology at Hewett...The Durkheim Page, "Functionalism as a Sociological Perspective", [3 p.], [en línea], 2003, disponible en: <http://www.hewett.norfolk.sch.uk/curric/SOC/T&M/funct.htm>

Sociology at Hewett...The Durkheim Page, "Emile Durkheim: the person", [3 p.], [en línea], 2003, disponible en: <http://www.hewett.norfolk.sch.uk/curric/SOC/durkheim/durkper.htm>

Sociology at Hewett...The Durkheim Page, "The Sociology of Religion...Durkheim", [4 p.], [en línea], 2003, disponible en: <http://www.hewett.norfolk.sch.uk/curric/SOC/durkheim/durkw3.htm>

Stephan-Otto, E. y A. Zlotnik Espinosa, *La Chinampa: Evaluación y Sustentabilidad*, Patronato del Parque Ecológico de Xochimilco, A.C. – Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2001.

Stephan-Otto, E., ... *Y siempre seguí sembrando*, FCPyS, UNAM, México, 2002.

Strangelove, M., "Durkheim's Conscience Collective", [7 p.], [en línea], 2001, disponible en: <http://www.strangelove.com/diss/append-b.html>

Szucs, T., "Cost-benefits of vaccination programmes", en *Vaccine*, 2000, núm. 18, pp. S49-S51.

Taylor, L., "From ways of life to lifestyle", en *European Journal of Communication*, 2002, núm. 17(4), pp. 479-493.

Tercero Fernández, G., "Peregrinaciones y hierofanías en Mesoamérica antigua y contemporánea", [4 p.], [en línea], 2003, disponible en:
<http://www.tiempo.hn/SUPLEM~1/umbrales/umbrales1/umbr1.htm>

The World Bank, *World Development Report 2003: Sustainable Development in a Dynamic World*, The World Bank and Oxford University Press, New York, 2003.

Tranks, R., "The Magic of Chalma", [4 p.], [en línea], 2002, disponible en:
http://www.mexconnect.com/mex_/travel/rtranks/rtchalma.html

UI Haq, M., *Sustainable Development for Global Human Safety*, Paper at Dutch Conference Action for Environment and Work (march, 1996, Amersfoot), 1996, en De Kruijff y Van Vuuren, 1998.

UN, "Indicators of sustainable development: guidelines and methodologies", [51 p.], [en línea], 2001, disponible en:
<http://www.un.org/esa/sustdev/natinfo/indicators/isdms2001/isd-ms2001isd.htm>

UN, Division on Sustainable Development, "Commission on Sustainable Development Theme Indicator Framework", [2 p.], [en línea], 2001, disponible en:
http://www.un.org/esa/sustdev/natlinfo/indicators/isdms2001/table_4.htm

UN, *The Road from Johannesburg: what was achieved and the way forward*, World Summit on Sustainable Development, Johannesburg, 2002.

UNDP, *Towards inclusive, sustainable development in El Salvador: Ahuachapán en Marcha and the Network of Universities in El Salvador for Sustainable Development at the Local Level*, UN, Versión en línea, 2000.

UNEP-ECLAC, *Final Report of the Subregional Meeting of the Andean Region*, UN, Versión en línea, 2001.

UNFPA, PAHO, LACWHN, *NGO contributions to sexual and reproductive rights in Latin America*, Washington, D.C., 1998.

Uzzell, D. , E. Pol y D. Badenas, "Place identification, social cohesion, and environmental sustainability", en *Environment and Behavior*, 2002, núm. 34(1), pp. 26-53.

Veenhoven, R., "Why social policy needs subjective indicators", en *Social Indicators Research*, 2002, núm. 58, pp. 33-45.

von Schirnding, Y., "Health and sustainable development: can we rise the challenge?", en *Lancet*, 2002, núm. 360, pp. 632-637.

Wahrhaftig, A.L., "Paredes que hablan: iconografía de la resistencia tepozteca", [10 p.], [en línea], 2004, disponible en: <http://www.sonoma.edu/users/w/wahrhaft/tepoztlan/Paredes.html>

Waitzkin *et al.*, "Social medicine then and now: lessons from Latin America", en *Public Health Then and Now*, 2001, núm. 91(10), pp. 1592-1601.

Whitehouse, H., "Modes of religiosity: towards a cognitive explanation of the sociopolitical dynamics of religion", en *Method & Theory in the Study of Religion*, 2002, núm. 14, pp. 293-315.

World Comission on Environment and Development, *Our Common Future*, UN, U.S.A., 1987.

World Development Report, *Sustainable Development in a Dynamic World: transforming institutions, growth, and quality of life*, World Bank-Oxford University Press, New York, 2003.

Zakaria, F., "Asian values", en *Foreign Policy*, 2002, núm. 133 (Oct/Nov), pp. 38-39.

Zayas, C.F. *et al.*, "Chagas disease after organ transplantation – United States, 2001", en *MMWR*, 2002, núm. 51(10), pp. 210-212.

ANEXO

MEMORIAS DE CAMPO

La fiesta de la Candelaria en Xochimilco

Uno de los grandes acontecimientos en la zona de Xochimilco se refiere a la celebración de la fiesta de la Candelaria (día 2 de febrero de todos los años). Durante esta festividad religiosa se bendicen velas, semillas y, en especial, a los Niños Dios que en sus casas tienen prácticamente todas las familias de Xochimilco. ¿Qué significa para la gente de Xochimilco tener a un Niño Dios en su casa?... Podría pensarse que más que otra cosa, la tenencia del Niño Dios es sólo una de las bonitas tradiciones de la zona, pero la realidad es que alrededor de este fenómeno se teje todo un contexto sociológico y psicológico de lo más especial.

Platicando con la Sra. Rosario de Coquis, por ejemplo, refiere ella que en su casa tiene dos Niños Dios. El primero, que es pequeñito, perteneció a la madre de la Sra. Andrea Salcedo de Coquis, esta última la suegra de Doña Rosario. Cuenta la Sra. Rosario que el Niño es ya viejito, en el sentido de que ya tiene muchos años en la familia y que la abuelita lo cuidaba y quería mucho, siendo el Niño la envidia de todas las parientas más jóvenes, en especial las nietas, quienes reiteradamente le pedían a la abuelita que se los diera. La señora se negaba, sin embargo, y por muchos años llevó ella misma el culto de su Niño. Un día en que la Sra. Rosario fue a visitarla, la abuelita le dijo de repente que le iba a dar un regalo. Esto no era nada extraño, ya que refiere Doña Rosario que siempre que iban a verla les obsequiaba algo, pero grande fue su sorpresa cuando la vio venir con el Niño para dárselo a ella. Detrás de este gesto se encontraba el hecho de que a la abuelita le acababan de regalar otro Niño, por lo que dijo que para qué quería dos, y decidió darle al viejito a Doña Rosario porque ella nunca se lo había pedido y no le nacía dárselo a ninguna de las parientas que siempre se lo habían estado envidiando. De este modo, Doña Rosario se hizo del Niño, al que mandó a restaurar, a que le pusieran sus ojitos, porque originalmente sólo los tenía

pintados. Dice que este Niño es al que colocan en el nacimiento de la casa y al que ella quiere mucho, vistiéndolo cada año con ropita de bebé.

En cuanto al segundo Niño, éste tiene una historia por demás particular. Según narra Doña Rosario, hace algunos años su suegra, Doña Andrea, se llevó de paseo a dos de sus nietos: a Nancy, sobrina de ella, y a Juan Carlos, su hijo. Dice la Sra. Rosario que los llevó a varias partes y que en éstas fueron a parar a Tepeaca en Puebla. Estando allá, a la Sra. Andrea se le ocurrió preguntarle a la joven Nancy que qué quería, pues deseaba comprarle un regalo, respondiendo Nancy que ella quería un Niño. Ante esto, cuando a Juan Carlos su abuela preguntó lo mismo, él dijo presto que también quería un Niño. Y entonces Niño les compró Doña Andrea a cada uno, y no cualquier Niño, sino un Niño grande, de esos que prácticamente parecen un bebé. Ya con los Niños en su poder, todos emprendieron el camino hacia la ciudad. Nancy, que llevaba rebozo, cargaba con él a su Niño y más o menos la iba pasando, pero Juan Carlos, que lo llevaba así nada más, pronto empezó a cansarse de su carga. Cuando se quejaba de ello con su abuela, Don Concepción, el marido de la Sra. Andrea, le decía que echara al Niño por la ventana del autobús, cosa que Juan Carlos no quiso hacer, de tal suerte que finalmente llegaron todos con los Niños a la casa. Entonces Juan Carlos buscó a su madre para preguntarle que qué creía que le había traído de regalo de allá de Tepeaca y la Sra. Rosario se emocionó pensando en que el muchacho le había traído algo sabroso. Por eso, cuando supo del Niño, grande fue su enfado, y reconvino a Juan Carlos diciéndole que cómo se le ocurría, que los Niños no se compraban así como así, que si no sabía que era muy grande el compromiso de cuidarlos y llevarles su culto. Tras esto, no obstante, la Sra. Rosario envolvió al Niño en una cobijita y lo colocó a la entrada de la casa. Juan Carlos, un tanto amilanado, comenzó a preguntar a su madre pasados unos días, que si no iba a vestir al Niño. Para darle en la cabeza, Doña Rosario le dijo que no, que no tenía dinero, que el Niño se tendría que esperar a que juntara, que cómo creía él que era sencillo vestir a un Niño. Y así, el Niño duró sin vestiduras un buen tiempo, durante el cual la Sra. Rosario, al salir de casa, le decía así:

“Ándale tú, encuerado, ahí te encargo... Si no me ayudas, ya sabes, no voy a juntar para tu ropa y así te vas a quedar: encuerado”. Y dice Doña Rosario que el Niño la ayudó, porque vendía mucho en el mercado y ya al año siguiente, para la fiesta de la Candelaria, por fin lo vistió y lo llevó a bendecir.

Una historia también muy interesante sobre el Niño Dios de su esposa refiere el Sr. José Rosas, habitante de San Lucas. Cuenta Don José que hace años, su suegra entregó el Niño que tenía a su mujer, diciendo que ella ya estaba grande y cansada para llevar el culto del Niño. De este modo, el Niño duró con ellos muchos años, hasta que hace poco, aparentemente de la nada, a la suegra de Don José le dio por pedirle a su hija que le devolviera al Niño. Aunque Don José no lo dice, parece que esto fue un golpe muy duro para su esposa, ya que la que la vio muy acongojada por la petición fue la hermana de ella, la cuñada del Sr. José, que vive en Chihuahua. Por ello, la señora le dijo a la hermana que no se apurara, que ya sabía cómo era la mamá de ellas, que le devolviera al Niño porque ella le regalaría uno. Y lo hizo, y el Niño, platica Don José, proviene de allá de la iglesia que frecuenta la cuñada en Chihuahua; es de yeso y según esto estaba en la iglesia abandonado y deteriorado. La cuñada se lo pidió al padre, quien se lo obsequió y ella se lo trajo acá a su hermana. Tras mandarlo arreglar, ahora lo cuidan y le llevan su culto vistiéndolo cada año. Dice Don José que esto último no lo hace su mujer, sino la madrina que consigue y que este año iba a ser la actual novia de su hijo menor. Como detalle curioso, señala Don José, que apercibida su esposa de la atención que su hermana iba a tener con ella de regalarle a un Niño, la señora decidió comprar también ella uno, mismo que entregó a la hermana como agradecimiento por el Niño que le trajo de Chihuahua donde, por cierto, la cuñada de Don José lleva todos los ritos y tradiciones que aprendiera y practicara durante el tiempo en que vivió en Xochimilco.

Los Niños Dios son así parte muy querida de las familias de Xochimilco. El Sr. Paulino Rojas, habitante de San Mateo, platica que su esposa e hijas tienen a un Niño pequeñito al que le hacen muchas fiestas y quieren mucho. Hace poco,

cuando las mujeres se descuidaron, la bebé de la familia, que entonces tendría unos 3 años, tomó al Niño del sitio donde lo tenían acostadito para ponerlo en su triciclo y darle un paseo. El resultado fue que el Niño resultó descabezado, para gran espanto y desesperación de las mujeres. Claro que pronto perdonaron a la chiquita, a la que todas consienten mucho, y se abocaron a componer al Niño. Para este tipo de accidentes y otras vicisitudes que acontecen en la existencia de los Niños Dios, es para lo que se ponen en la plaza del centro de Xochimilco numerosos puestos u "hospitales", donde se restauran a los Niños. De igual modo, la venta de la ropita, zapatitos, sonajas, coronas, cobijitas, canastas, y toda la parafernalia propia de la indumentaria elegida, es muy abundante cerca de las fecha de la fiesta de la Candelaria. Ese día, el 2 de febrero, hay misa en prácticamente todas las iglesias y en todas se puede llevar a bendecir al Niño Dios. Sin embargo, probablemente el sitio de mayor lucimiento en la zona es la Iglesia de San Bernardino, donde se lleva a cabo el cambio de la mayordomía del Niño.

Este año (2003), tuvimos ocasión de asistir a esta espléndida fiesta. El ambiente era inmejorable, pues había una cantidad de gente increíble. En la capillita de Belem, donde se llevaba a cabo el cambio de la mayordomía del Niño de ese barrio, también llegó bastante gente, pero en modo alguno la algarabía era comparable a la que había en San Bernardino. De San Pedro, el Niño ahora pasará a residir en Xaltocán. Del mayordomo dice Don José Rosas que sabe que es doctor y que hace muchos años, lo asaltaron y golpearon. Fue entonces que la madre del mayordomo fue a encomendarlo al Niño, pidiendo se lo salvara y, cuando esto sucedió, en agradecimiento fue que la familia decidió apuntarse para la mayordomía. El mayordomo lleva por apellidos López Membrillo y su esposa es de la familia de los Galeano, y al hablar durante la ceremonia, el señor dijo que esperaron 27 años a que llegara el gran momento, y que fueron 27 años en que cada día se acercaron más y más a Dios. Señaló que estaban gozosos de recibir al Niño y que las puertas de su casa estaban abiertas para todo aquél que

quisiera visitarlo. Finalmente, recordó a todos los presentes, que eran muchísimos, que los esperaba a todos a comer.

Acerca del aparente suicidio, que por el gasto, esto último representa, cabe señalar que el Sr. López Membrillo parece ser gente no sólo de recursos, sino de influencias para conseguirlos. Esto porque las sillas, ambulancia, vigilancia y parece que muchas otras cosas más que se utilizaron en la ceremonia, se las aportaron las autoridades locales, siendo curioso que el padre, en un momento dado, se permitió señalar, con todo respeto como dijo él, que era necesario recordar que antes que pertenecer a un partido político, se debía pensar en que se pertenece a la iglesia, ya que esto es mucho más importante. Comentando esto con Don José Rosas, dijo él no saber bien a bien si el mayordomo tiene alguna filiación partidista, pero que no sería sorprendente que la tuviera, o que por lo menos se estuviera prestando ahorita al juego de los partidos, quienes para lograr su continuidad en el poder, están en plan de promoción mediante las ya añejas prácticas clientelares, pues están haciendo obras, dando créditos e impulsando actividades recreativas gratuitas, como el baile que organizó Faustino Soto para los habitantes de San Lucas.

Como sea, la mayordomía es algo que ilusiona a muchos y que también muchos conciben como un compromiso de lo más solemne. Este es el punto de vista, por ejemplo, de la Sra. Regina Mendoza, quien vive en el barrio de San Diego. Al preguntársele qué pensaba de aquellas personas de las que se dice se apuntan para la mayordomía para luego echarse para atrás, dijo no estar del todo convencida de que esto pase, porque cuando uno se compromete, se compromete y que el compromiso no es cualquier cosa como para luego arrepentirse. Ella estaba un poco triste porque trabajaría el domingo de la fiesta y no podría ir. Como demostradora de carnes frías para la empresa "Alpino", suele trabajar los fines de semana y por eso no iba a tener oportunidad de asistir. No obstante, lo más probable es que el hondo sentido místico que esta fiesta conlleva, trascienda

incluso la presencia física en la zona, y que, a pesar de estar trabajando, para la Sra. Regina, igual hubiera sido día de fiesta, un día para alegrar el corazón.

Los otros Niños

El culto al Niño Dios es indudablemente uno de los rasgos más característicos de la zona de Xochimilco. En torno a la figura del Niñoapa, especialmente, la riqueza de las narraciones es sorprendente, siendo posible señalar que es prácticamente inacabable lo que sobre el Niñoapa se podría contar. No obstante, existen en la zona otros Niños, que de igual manera son causa de gran devoción entre la gente.

Entre estos otros Niños, de manera reciente hemos tenido la oportunidad de conocer al Niño Dormidito de Xaltocán y al Niño de San Juan. Al primero, lo ubicamos un sábado en su casa, que queda muy cerca del mercado de plantas de Madreselva. Llegamos al lugar tras haber preguntado por él en la iglesia de Xaltocán, que es la morada de la Virgen de Dolores. Esta iglesia es grande, bonita y bien cuidada; de hecho, es probablemente, después de la iglesia de San Bernardino, una de las iglesias más grandes de la zona. La Virgen de Dolores se encuentra en el altar principal, siendo muy atrayente el hecho que en la iglesia hay también una imagen de San Judas Tadeo y una de San Charbel, el santo libanés, a los que los feligreses son muy asiduos. Esto porque San Judas siempre tiene muchas veladoras y a San Charbel le cuelgan incontables listones de colores de sus brazos, que tiene abiertos.

Pero volviendo al Niño Dormidito, una vez que tuvimos la información sobre su paradero, nos dirigimos hacia allá. La caminata fue agradable y permitió observar las características del barrio de Xaltocán, que es un barrio "moderno", en el sentido de que sus calles son amplias y las casas bastante recientes. Por uno de los jóvenes estudiantes participantes del proyecto, que precisamente es oriundo de Xochimilco, hemos sabido que mucha de la gente de Xaltocán tiene

parientes en San Juan, esto porque en aquél barrio que es pequeño y de comerciantes y profesionistas, un día ya no cupieron las familias en crecimiento, de modo que todos los vecinos se organizaron y compraron la hacienda de Xaltocán, misma que se repartieron y a donde se fueron a vivir muchos de ellos o sus descendientes.

Como siempre, la casa del Niño pudimos reconocerla por el portal que la señala, y tocamos para pasar a conocerlo. Tras esperar un poco, nos recibió la hija menor de la familia, quien nos llevó hacia el sitio donde mora el Niño. La habitación es amplia y el sitio está adornado de una manera preciosa. Entre guirnaldas de flores artificiales, está la cuna del Niño, al que cuidan sus padres y otras figuras de cuerpo entero. Se nos invitó a sentarnos, en sillas que para recibir a los visitantes se tienen ex profeso y, para nuestra sorpresa, lo que la joven hizo fue tomar al Niño de su cuna y ofrecérmolo para que lo cargáramos. La sensación de hacer esto es de lo más especial. Por un lado, se siente uno agobiado ante esta deferencia, que sabe uno bien que sólo se suele hacer con la gente de la zona y, muchas veces, por petición expresa. Al mismo tiempo, se siente un gran compromiso, pues cargar a este tipo de criatura es todavía más delicado que cargar a un niño de carne y hueso, y esto por lo que el Niño, en este caso, significa. Finalmente, lo que se siente es una gran emoción, y eso por poder, tan de cerca, analizar los rasgos de este hermoso Niño, que duerme con una expresión de dulzura y de paz en el rostro que son realmente impresionantes.

Platicando con la joven supimos que es estudiante de Arquitectura en la Universidad Nacional y que ella siendo niña formó parte de una estudiantina que le cantó al Niño en la época en que vivió en el mercado de Madreselva, así como que su madre ha sido mayordoma en otras ocasiones, pero no de algún Niño, sino del Señor de Chalma. Obtuvimos así datos de cómo es la mayordomía de este Cristo, y pudimos observar en las fotografías que guarda la familia, cómo es que el Señor de Chalma, cuando en agosto peregrina por los barrios de Xochimilco, suele hacerse acompañar por el Niño de Belén.

Se nos comentó también que el Niño Dormidito tiene cerca de 30 años, y que era propiedad de unos esposos que actualmente viven en San Lorenzo. La señora es profesora, y el señor médico, siendo de hecho el actual director del hospital pediátrico que se encuentra a un costado de la iglesia de Xaltocán. Ellos donaron al Niño a la iglesia, la cual lo entrega en mayordomía año con año.

La recepción en la casa del Niño Dormidito no podría haber sido más amable y, de igual forma se nos atendió cuando una semana después fuimos a conocer al Niño de San Juan. Por él preguntamos en los locales cercanos a la iglesia del barrio y pronto supimos que lo hallaríamos en una casa de la calle de Leona Vicario. Habiendo ido entre semana, resultó que el Niño estaba fuera, por lo que para conocerlo, hubimos de volver el domingo. Ese día el Niño estaba sentado en la sillita que ocupa el sitio central de un castillo hecho a base de unicel y adornado con diamantina, que es el que adorna su altar. El Niño es grande y bonito, destacando la enorme placidez que su rostro refleja. La mayordoma platicó con nosotros un rato, narrando que es ella profesora de quinto año de primaria y haciéndonos ver que lo importante de las mayordomías no son las fiestas, sino la devoción y la fe que se demuestra a través del culto que se le lleva al Niño. De éste, dice que fue de una profesora que ya falleció y que lo donó a la iglesia, y que el día de San Juan, que ya está próximo, asiste como invitado especial a la misa que se le hace al patrono del barrio. Al Niño recién se le acaba de restaurar y su carita se le ve muy blanca. La pintura todavía está fresca, por lo que se le trata con muchísimo cuidado para no dejarle marcada alguna huella digital.

Es realmente muy especial el trato que se recibe de los mayordomos de estos Niños cuando uno se acerca a conocerlos. La hija de la mayordoma del Niño de Belem, una mujer relativamente joven, es también sumamente amable. Al Niño, que es uno de los que tiene más seguidores después del Niñoopa, se le mantiene con un cariño y un esmero extraordinarios.

Hay otros Niños en la zona a los que no hemos tenido oportunidad de conocer. Por las señoras Rosa y Rosario de Coquis, hemos sabido del Niño de San Marcos, al que también se le conoce como "el tamalerito". Según esto, que es un niño grande, además de ser rubio y de ojos verdes. Cuenta Don José Rosas, por otro lado, que en San Lucas hay dos Niños del barrio que viven en la iglesia. Algo similar parece ocurrir en San Bernardino, donde vive un Niño al que se le denomina como "de la Sagrada Familia".

No obstante, el Niñopa, el Niño de Belem, el Niño Dormidito y el Niño de San Juan, parecen ser los de mayor importancia en la zona. Por ello, hace poco que la sociedad de San Juan invitó al cardenal Norberto Rivera a un desayuno en el barrio, luego organizaron una misa que el propio cardenal ofició en la Iglesia de Xaltocán. Allá, como invitados especiales asistieron, además del Niño de San Juan desde luego, el Niño Dormidito, el Niño de Belem y el Niñopa, todos acompañados de sus mayordomos. Al término de la misa, se juntaron todos y, junto con el cardenal, se retrataron para la posteridad. La fotografía es muy bonita, nos la enseñó la joven hija de la mayordoma del Niño Dormidito, y de ella nos habló también cuando le preguntamos, la mayordoma del Niño de San Juan.

Así, como se ve, la fama de estos Niños trasciende a la zona misma. Y es bienvenido para participar en este culto, cualquiera que tenga el tiempo y la disposición de asistir a visitar a estos Niños. De que son milagrosos, la gente de Xochimilco no tiene duda y, lo que podemos decir como ajenos al lugar, es que uno de sus milagros es indudablemente el que, en una ciudad tan grande, tan conflictiva, tan deshumanizada y globalizada como la nuestra, ellos logren la proeza de que, más allá de la desconfianza que causa la inseguridad en que vivimos, los mayordomos de estos Niños, fieles a la tradición que entraña el culto, siempre estén dispuestos a abrir las puertas de su casa a quien pida visitar a los Niños que tienen en su custodia.

El culto a la Virgen de Dolores

La vida en Xochimilco, como en cualquier sitio de la ciudad de México, se caracteriza actualmente por una gran incertidumbre, misma que da matices muy especiales a los problemas universales con los que suele enfrentarse cualquier habitante de un entorno urbano. Ante las distintas presiones, la respuesta individual suele ser del todo particular, siendo lo interesante que en nuestra zona de estudio el recurrir a la intermediación divina parece ser todavía uno de los grandes alicientes con que cuentan los pobladores del lugar. De hecho, comentando con algunas mujeres de Xochimilco acerca de su situación personal y los problemas que enfrentan, es como hemos podido conocer algunas de las características del culto a la Virgen de Dolores.

Un primer ejemplo es el de la Sra. Regina Mendoza, quien vive en el Barrio de San Diego. El contacto con Doña Regina, curiosamente, no se dio de inicio en Xochimilco, sino en la sucursal de la tienda de autoservicio Gigante que se encuentra ubicada en la esquina de Ejército Nacional y Molière. La Sra. Regina es demostradora de carnes frías para la empresa "Alpino" y fue precisamente en este rol como se trabó conocimiento de ella y su situación. Todo comenzó por sus comentarios de lo lejos que le quedaba ir a su trabajo, lo que devino en llegar a saber dónde vive, así como algunas de sus apreciaciones en lo relativo a las costumbres de Xochimilco. En lo que se refiere a esto, Doña Regina aún guarda el sentir tradicional por las fiestas, y es muy devota de la Virgen de Dolores, a la que hace algunos años ella recibió en su casa en papel de mayordoma. El motivo fue el de halagar a la Virgen con el fin de que uno de sus hijos, quien padece de epilepsia, se mantuviera bien de salud, ya que parece que su problema es bastante grave y discapacitante. Doña Regina también quiere mucho al Niñopa, y comenta que su hijo le ha dicho que lo pidan para una visita, pero como no anda ella muy bien de dinero y tiene problemas con el esposo y el hijo menor, no ha podido decidirse a hacer esto. Sin embargo, fue ella la que nos informó de la fiesta

a la Virgen de Dolores que se ofrece el 23 de febrero en la Iglesia de Xaltocán, fiesta que se prolonga a lo largo de quince largos días.

Acudiendo a Xaltocán el día de la fiesta, el ambiente que se notó era inmejorable. Frente a la iglesia se cierra la calle y se establece una feria a la usanza antigua, donde pueden divertirse de muy diversas maneras chicos y grandes. La venta de pan, dulces, elotes, buñuelos, se confunde con los puestos de tiro al blanco, de juegos de canicas, de presentación de novedades increíbles como los pollos de tres patas, y en medio de toda esta algarabía es como se lleva a cabo la misa en honor de la Virgen, y como se dan en mayordomía tres Vírgenes peregrinas. De hecho, esto es algo de lo más especial en relación a la Virgen de Dolores: no es una, sino que son muchas, pero todas son la misma a la vez. Aparentemente cada barrio tiene su imagen, y los quince días que siguen a la fiesta del 23 de febrero, cada imagen recorre su barrio, y en algún sitio se le recibe para festejarla. El día 7 de marzo, por ejemplo, tuvimos oportunidad de encontrar en el mercado de las flores del centro de Xochimilco, a la Virgen del Barrio del Rosario. Se le recibió precisamente en el mercado, donde se le ofreció comida, música y oración. Platicando con una de las señoras del mercado, supimos lo de las Vírgenes múltiples, a las que ella les llamó "hermanitas", diciendo que la Virgen como tal es la que está en Xaltocán y que no sale, salvo cuando no llueve, porque entonces va todo mundo a decirle al padre que la saque para que comience a llover. Esta persona también señaló que parte de las promesas que se hacen a la Virgen involucran obsequiarle la ropa que viste, y que sabía que este año, en uno de los barrios, gente de Chiapas había quedado de regalar el vestido.

Días antes (27 de febrero), por otra parte, logramos coincidir con una procesión que se dirigía a Xaltocán, en la que iban juntas dos de las Vírgenes, una de las tres peregrinas y otra a la que le llamaron "la del desayuno". No supimos bien de dónde salió esta última, pero el nombre le venía de que era la que había estado en el sitio donde se ofreció de desayunar. Todo esto fue en el Barrio de la Asunción, ya que en el callejón de Bodoquepa es donde actualmente se encuentra

una de las peregrinas. Del evento supimos por Doña Soledad, una señora ya de edad, que es una de las personas que vende tortillas hechas a mano en una de las entradas del mercado establecido del centro de Xochimilco. En este mercado, donde se encuentra de todo como en cualquier mercado establecido, hay locales de verduras, frutas, carnes, velas, ropa, etc. En dos de las entradas, es donde se ponen las señoras que venden tortillas y fue ahí donde conocimos a la Sra. Soledad. Ella platica que ella y una hija que no se casó son las que hacen las tortillas; en la venta le ayuda una de sus nietas. Por muchos años Doña Soledad vivió en la Asunción y dice que fue ahí que se hizo "socia" de la Virgen, de modo que aunque ahora vive hasta San Lucas, todavía la buscan los vecinos de la Asunción para que vaya a las fiestas patronales que le organizan a la Virgen. Ese día de febrero, Doña Soledad no trabajó, porque iba a ir a la fiesta. Era un viernes y como era fin de mes, ya muchos niños no fueron a la escuela, y los padres mejor los llevaron vestidos de chinelos a acompañar a las dos Vírgenes. Llamaba la atención un chiquitín de unos tres años, que llevaba sólo la máscara y el paliacate de los chinelos, pero que estaba necio por acercarse a la procesión cuando comenzó y ponerse a bailar. La tía del niño nos comentó que el pequeño está de lo más impresionado con las fiestas y especialmente con los chinelos, de modo tal que, cada que oye cohetes, dice que ya viene la procesión y se pone a bailar como chinelo. El abuelo ya le regaló un disco compacto con música de chinelos para que baile y una conocida que es chinelo, como iba a cambiar su máscara, le regaló la antigua al niño, quien todavía no tiene el traje completo. Este traje, por cierto, es bastante tremendo, siendo de terciopelo bordado de lentejuela y el tocado se nota que pesa bastante. Al preguntarle a la señora si el niño aguantaría ir bailando hasta Xaltocán, que era donde se dirigía la procesión, dijo que el día 23 ya lo había hecho, y que había querido hacer lo mismo de regreso, pero que como no se lo permitieron hizo un gran berrinche y enojado y llorando se lo llevaron al hogar.

Un recorrido semejante ocurrió tres semanas después, el día 21 de marzo, en lo que Doña Rosario de Coquis nos dijo que se denomina "el pago de los

mayordomos". Ese día nuevamente la Virgen de Bodoquepa fue a misa a Xaltocán y al regreso a la casa se ofreció comida a los invitados. En esa oportunidad, platicamos un momento con la mayordoma. Nos comentó que poco después de casarse, ya con dos niños, empezó a tener problemas con su esposo, ya que este cayó en la drogadicción. Este problema hizo que se fuera de su lado pero como parece que luego regresaba para tratar de enmendar las cosas, en una de éstas fue que se le ocurrió a él pedir la mayordomía de la Virgen. Terminó yéndose, sin embargo, de modo que el resto de los socios le dijeron abiertamente a ella que si no podía que dejara el compromiso, que no importaría, pero los padres de ella fueron los que se negaron a que renunciara y con su apoyo, es como ahora lleva la mayordomía.

La mayordomía implica, entre otras cosas, recibir cada tarde a la gente que quiera asistir, a rezar el rosario. Esto significa que a todos los que vayan, que suelen ser entre 30 a 50, se les tiene que dar algo, ya sea pan o tamales, té, café o atole, lo que sea, pero hay que dar esta merienda. Y esto es todo el año que, cuando culmina, supone ofrecer una gran comida para despedir a la Virgen. Doña Regina Mendoza narra que para cuando tenía que organizar la comida, se sentía muy angustiada, porque pensaba que no le iba a alcanzar el dinero. Le rogaba por eso a la Virgen que las ventas de la empresa donde trabaja fueran buenas, para que así lograra juntar para el festejo: y la Virgen parece haberle ayudado, porque finalmente sí le alcanzó bien para todo lo que supone una fiesta semejante.

Claro, a veces hay que tomar en cuenta la solidaridad que se establece entre los involucrados en la fiesta, sean organizadores o convidados. Doña Soledad, por ejemplo, como socia de la Virgen en el Barrio de la Asunción, para la comida del 21 de mayo donó una canasta de tortillas. Este tipo de regalo es en modo alguno nimio, y lo que representa es tanto una forma de agradar a la Virgen como un modo de interacción social que supone un fuerte elemento de reciprocidad. En este sentido, las relaciones que entre la gente de Xochimilco se establecen son fuertes, y esto porque no sólo va de por medio un pacto muy

humano en lo referente a un intercambio mediado, sino que también está implícito el acto de quedar en bien con la figura divina, misma que es la que hace que se respete el compromiso recíproco que entre los distintos actores se establece. Es por ello que es común oír entre la gente de Xochimilco el que se diga que algo se hace no por tal o cual persona, sino por el Niño o la Virgen. Don José Rosas, por ejemplo, platica que recientemente el cuñado llegó a preguntarle si al otro día podía recibir a la Virgen en su casa. Al cuñado quién sabe cómo le cayó de pronto el compromiso de tener a la imagen en su casa una semana, y de repente, urgido de apoyo para sacar bien la visita, fue como recurrió a Don José. Éste dice que no pudo negarse por la naturaleza de la petición, porque al cuñado él bien que podría haberle dicho que no, pero que a la Virgen no podía negársele, por lo que la recibió en su casa. Ahora dice que ya habló con la señora que tiene a la Virgen y, explicándole cómo estuvo la cosa, le dijo que no le había gustado recibir a la Virgen así, que a él le gustaría tener tiempo de preparar bien todo, por lo que ya tiene la promesa de que para octubre, la Virgen va a visitar de nuevo su casa, evento para el que ha de prepararse de la mejor manera posible.

Es que este tipo de fiestas siempre se caracterizan por ser de un gran colorido y una gran alegría. Para la Virgen algo muy notorio, por lo menos en lo que se refiere a Bodoquepa, es cómo se organiza la donación de los globos. Docenas de globos multicolores, con la imagen de la Virgen y el nombre de los donantes apuntado, se le regalan a toda la gente que va a la fiesta, e incluso a los que sólo pasan por ahí. No faltan las flores tampoco, como no puede faltar la música, así como los chinelos, que muchas veces no cobran, ya que lo que hacen es parte de la promesa que suelen tener para con la imagen sagrada. Así, seguir por los barrios de Xochimilco a la Virgen de Dolores es una experiencia extraordinaria. Como son tantas las hermanitas, puede uno de repente cruzarse con dos o tres por distintos rumbos, o incluso, como ya lo comentábamos, ser testigo a las fiestas que se les ofrecen a varias de ellas a la vez. Y por donde sea que pase y adondequiera que vaya, el gusto de la gente por verla y recibirla es ilimitado. Que por qué sucede esto en especial con la Virgen de Dolores es difícil

de decir, pero tal vez la respuesta es sencilla y de todos conocida ya que, de cara a la Semana Mayor, un cartel la publicita en la Iglesia de San Bernardino más o menos en los siguientes términos: "Cuando quieras algo de Dios, ve y habla primero con María, porque ella es la intercesora que ha de lograr que él te dé lo que necesitas".

La Chalmeada

Las fiestas religiosas tienen en Xochimilco, todavía en nuestros días, un significado de lo más especial. En una época en que la crisis de valores es reconocida a muy diversos niveles y de muy distintos modos, es sorprendente atestiguar cómo, en la zona, ciertas tradiciones que tienen que ver con el quehacer místico continúan constituyendo un factor de cohesión social y de mantenimiento de valores de lo más importante.

En este sentido el mes de agosto en Xochimilco es excelente ejemplo de este fenómeno, por la envergadura de las fiestas que se celebran. Comenzando desde principios de mes las celebraciones con las misas dedicadas a la fe, esperanza y caridad, así como a los ángeles, el día 15 es también de gran trascendencia ya que ese día se conmemora la Asunción de la Virgen María al cielo, fenómeno del todo especial mediado por ángeles, debido al cual la Virgen no conoció la corrupción del sepulcro. Este año, tuvimos oportunidad de asistir al servicio religioso celebrado precisamente en el barrio de la Asunción. Ahí, el ambiente de fiesta era inmejorable pues se celebra también el día del barrio. En la capilla, que está pintada de color blanco con detalles en azul, se congregó una buena cantidad de gente, si bien no tanta como tal vez se esperaba ya que las sillas que se colocaron en el atrio permanecieron vacías durante el servicio. Éste fue particularmente cuidado, y muy organizado, destacando el hecho de que los cantos religiosos los llevó a cabo un grupo de mariachis. El sermón del padre fue también singular, ya que en tiempo se extendió bastante, siendo su línea la que parecen tener al momento todos los sacerdotes de la zona, y que es la de insistir

en que la fe cristiana es algo más que llevar tradiciones y celebrar fiestas, diciendo en esta ocasión abiertamente el padre que por no hacer caso de esto es por lo que gente de las religiones nuevas (por ejemplo, los testigos de Jehová), dicen que los católicos son ídólatras, y que eso definitivamente no está bien, que en la Iglesia se respeta la fe de la gente como se manifiesta en su cariño a los santos y otras imágenes religiosas, como los Niños Dios, pero que siempre debe de tenerse en cuenta que el sentimiento cristiano es algo más. Por eso el padre se extendió en su disertación a la congregación, siendo obvio al final de la misma, que gran parte de su preocupación provenía no sólo de la celebración que a la Virgen se le ofrecía ese día, sino de las fiestas en breve por venir que él mismo denominó como "la Chalmeada".

¿Qué es la Chalmeada? Para los ajenos a la zona, esta denominación puede parecer del todo extraña; sin embargo, es bastante evidente que algo tiene que ver con el santuario de Chalma. En las distintas visitas realizadas por la zona, supimos por vez primera de este asunto a través de la hija menor de la mayordoma del Niño Dormidito. Esta joven fue la que nos narró que su madre, antes de ser mayordoma del Niño, años atrás había sido mayordoma del Señor de Chalma que es propiedad del barrio de Xaltocán. Ella fue la que nos enseñó las fotografías de la época, narrándonos como, así como la Virgen de Dolores, cada barrio tiene su propio Señor de Chalma al que se le lleva mayordomía, celebrándose las fiestas grandes a partir del 19 de agosto. Este día, así como el 20, desde Chalma viene a Xochimilco, el Cristo peregrino, y lo que hace la gente es llevarlo por los barrios en procesión. En estas procesiones al peregrino lo acompañan no sólo los cristos de los barrios, sino incluso otras figuras, entre las que destaca del Niño de Belén. En las fotografías que se nos mostraron, se veía precisamente al gracioso Niñito de Belén en compañía del Cristo peregrino y de algunos cristos más.

La celebración no termina aquí: el día 24 de agosto se celebra una misa solemne en la que se pide especialmente protección para las personas de

Xochimilco que, en peregrinación, han de ir a Chalma para participar en la gran fiesta del Cristo que es el día 28 de agosto, día también de San Agustín. Otros días se ofrecen también otras misas de este estilo, pero el día principal es el 24, ya que es cuando salen las peregrinaciones más importantes que incluyen a la gente que va a caballo y que va a pie hasta el santuario de Chalma.

Chalma se encuentra en el Estado de México, pero en una ubicación tal que la hace cercana tanto al Distrito Federal como al Estado de Morelos. El recorrido que se hace de Xochimilco hacia allá es por vía de la carretera del Ajusco y, de modo general, se calcula que los peregrinos que salen el día 24 van llegando el 26 a Chalma. Allá descansan el día 27, que por cierto es el día de Santa Mónica, la madre de San Agustín, el día 28 participan en la gran celebración, y ya en la madrugada del 29 toman el camino de regreso para llegar al pueblo de Santiago el día 31, de San Ramón, por la mañana temprano, entre las 7 y 10 horas, organizándose ahí Santiago lo que es una verdadera romería y a lo que la gente llama "la encontrada", pues todos los que se quedaron en Xochimilco acuden a recibir a sus parientes y conocidos y a ofrecerles de comer, especialmente enchiladas, en señal de festejo de que regresaron con bien de su largo peregrinar.

En la misa del día 24 de agosto, habiéndonos hechos presentes en la Iglesia de San Bernardino, pudimos apreciar cómo es que acude gran cantidad de gente al servicio, al término del cual los peregrinos, cargando algunos sus nichos con imágenes diversas, emprenden el camino a Chalma. El ambiente es extraordinariamente singular, siendo tal vez lo más sobresaliente, la expectación que se acompaña del deseo ferviente de que quien emprende el camino al santuario de Chalma llegue allá y regrese con bien.

En este contexto no puede uno dejar de preguntarse, ¿qué es lo que significa para la gente de Xochimilco irse a peregrinar? ¿Qué mueve al peregrino y qué es lo que favorece el apoyo y la expectación de los parientes y conocidos con respecto a la decisión de peregrinar? Considerando difícil el poder obtener una

respuesta explícita a estas interrogantes, la decisión que se tomó para poder analizar el tema fue la de unirse a un grupo de personas que iban al santuario de Chalma, esto en una forma *sui generis* de peregrinar. Por esto nos referimos a que parte de la Chalmeada involucra no sólo a los peregrinos que van a pie, en caballo o incluso los que van en bicicleta, todos los cuales suelen ser grupos sumamente organizados para lograr la adecuada consecución del peregrinaje, sino que durante todas las fechas de fiesta ya referidas, mucha gente de la zona emprende el viaje a Chalma en camiones de línea que se contratan ex profeso para llevar allá a las personas interesadas en visitar el santuario. Esto lo supimos por boca de Doña Soledad, una señora ya de la tercera edad que hace y vende tortillas en el mercado principal del centro de Xochimilco. Ella fue la que nos platicó muy animada que iba a ir a Chalma, donde renta un cuarto para quedarse varios días, y que allá es muy bonito, que el clima es muy bueno, y que durante las fiestas todo Xochimilco está allá en Chalma y que se la pasan muy bien. Mientras le preguntábamos detalles del asunto, fue ella la que por vez primera sugirió que fuéramos, que cómo que no conocíamos, y de ahí salió el preguntarle que cómo se le podía hacer para ir, de modo tal que entre ella y su nieta, la Sra. Cristina quien auxilia a su abuelita en la venta de las tortillas, fue que nos aleccionaron sobre el *modus operandi* de cómo llegar al santuario durante las fiestas, mismo que se resume a llegar al centro de Xochimilco, ubicar los sitios donde salen los camiones que se han contratado específicamente para el viaje, ir y pagar el pasaje (que se nos dijo sería de alrededor de setenta pesos), subirse y disfrutar de la aventura.

Comentando con otras personas de la zona, entre ellas varias de las mujeres de la familia Coquis, la información de Doña Soledad y su nieta pudo ser confirmada. Don Julio Alvarado, habitante de San Luis Tlaxialtemalco, lo que comentó sobre el asunto fue que había que irse mejor a tomar el camión a la Central Camionera del Poniente, ya que en los camiones de Xochimilco metían muchísima gente y que entonces el viaje resultaba ser de lo más incómodo. Por ello, entrando ya en materia, confesó que él mismo fue a Chalma ya hace muchos

años, y que lo que hizo fue alquilar un taxi que lo llevó hasta allá. Según esto que mucho no le gustó, que porque en esa época allá se hacía un lodazal horrendo. Dijo, sin embargo, que cuando su hija Pati ya era adolescente, le dio por irse en las peregrinaciones que se organizaban en la zona, que fue tres veces, y que se la pasó requetebién, pues los grupos se organizan mucho y, aunque salen caminando, ya en la noche, por ejemplo el primer día, en algún paraje predeterminado del Ajusco los esperan los que los cuidan, quienes llevan camiones donde los suben a dormir para que estén seguros. También les llevan comida y todo lo que pueda ofrecérseles y, por eso, se evitan los riesgos en este tipo de peregrinaciones. También por Don Julio supimos que, a decir de Pati, en Chalma ya no se hace lodazal porque ya está todo encementado, y que sí que se la puede uno pasar muy bien.

Con todas estas referencias, dos días antes de la gran fiesta del día 28, emprendimos el viaje a Chalma, tal y como lo hace mucha gente de Xochimilco. La decisión había sido ir de ida y vuelta, cosa que se nos había informado que sí era factible hacer, y por ello la hora de salida fue relativamente temprana. A eso de las nueve de la mañana nos dirigimos a la esquina del barrio de San Juan, justo frente a la gasolinera abandonada en el centro de Xochimilco, donde una manta anunciaba la salida de los autobuses hacia Chalma. Preguntando con el señor gritón, éste nos informó que efectivamente el pasaje era de setenta pesos y que nos subiéramos, que sí había lugar y que pronto saldría el camión. Esto tardó cerca de media hora, tiempo durante el cual este señor al que hemos denominado “gritón” se dedicó a pregonar dando voces que el camión iba a Chalma, con el fin de atraer a los interesados a abordarlo, de modo que lograra llenarse el cupo para la partida. Sus gritos eran prácticamente constantes, y muy particulares, ya que siempre gritaba tres veces el destino, sin decir más. Los que ya estábamos arriba pudimos así observar cómo los incesantes llamados del hombre surtieron de poco a poco efecto, de modo tal que cuando por fin con un último “Chalma, Chalma, Chalmaaaa....” consiguió que se ocuparan todos los lugares, ya la expectación por la partida era muy grande.

Así, contra los pronósticos del Señor Julio, el viaje fue muy cómodo y bastante agradable. La parte más pesada fue la salida de la ciudad, esto debido al tránsito matutino sobre el Periférico, pero ya en la carretera, el ritmo del viaje fue muy bueno. Cabe señalar que una de las cosas más interesantes, fue el ánimo apacible de todos los viajeros. Agrupados en parejas casi todos, o yendo juntos de 3 a 4 integrantes de una familia, sólo algunos platicaban. El resto, aparentemente, se dedicaba a la contemplación, o tal vez a la introversión. Por un lado, se menciona la contemplación porque personalmente nosotros lo que estuvimos haciendo fue atendiendo a los cambios del paisaje que en el camino se iban sucediendo. La subida por el Ajusco es bien llamativa en lo que a la vegetación se refiere, especialmente en las zonas donde se desarrollan los bosques de pinos y abetos. No obstante, podemos señalar que al mismo tiempo, el silencio favorecía la introversión, siendo aparente en el gesto y disposición de los viajeros la meta serena pero firme de cumplir un compromiso, un compromiso que es al mismo tiempo anhelo, al mismo tiempo sueño, un sentido deseo de agradar, de quedar bien, de pagar, pero todo esto con buena fe, sin pretensiones, sin condiciones, como una forma de regalar lo más valioso de uno mismo, logrando, en el proceso, enriquecerse uno más.

Así, cerca de las doce del día, por fin llegamos a las inmediaciones de Chalma. El aviso fue el paso por el ahuehuate, donde muchas personas se meten a bañar al manatíal que brota justo detrás del árbol sagrado. Desde ahí, en el resto del trayecto, pudimos observar a muchos peregrinos que iban a pie y en caballo. La llegada ya al pueblo sucedió entonces una media hora más tarde. Siendo casi el mediodía, el ambiente era de lo mejor.

Para quien no conoce la zona, es impresionante observar cómo Chalma está construida en lo que podríamos denominar una hondonada. Los camiones se quedan en solares especiales en la parte alta del pueblo, ya que todo lo demás son estrechas callejuelas, todas encementadas como había referido Pati, la hija de

Don Julio, que tienen una pendiente tremenda. Bajando por ellas, se llega al santuario. El proceso, sin embargo, es ligeramente trabajoso, y esto especialmente porque sobre estas calles se vende todo lo que se pueda imaginar. Destacan, sin embargo, los dulces típicos, el pan y, desde luego, los artículos religiosos. Además, ya llegando cerca de la entrada al santuario, no faltan los penitentes que entran de rodillas y que para no irse de boca deben de ser ayudados por dos personas, quienes les sostienen por los brazos de cada lado.

El santuario es muy interesante. La construcción data de varios siglos e incluye la iglesia y el antiguo monasterio. En el atrio es donde se congregan los grupos de peregrinos, que suelen esperar para entrar al templo a que los salga a recibir el sacerdote. También hay un templete para los músicos de las bandas que van allá, así como fotógrafos de esos que llevan su caballo artificial para montar a los niños. Ese día, se comenzaba a armar ya el castillo para la fiesta del día 28, y sorteando el obstáculo que representaban las partes del castillo y un grupo de peregrinos que esperaba al sacerdote, fue como ingresamos al templo. Ahí dentro, todo está muy organizado. En el altar principal está el Señor de Chalma, pero en la capillita lateral hay una réplica y una mesa, ya que ahí explícitamente se indica que es el sitio para dejar las veladoras.

El ritual de la visita, si es que es la primera vez, no queda, sin embargo, en el hecho de prender una veladora. Platicando con la Sra. Rosario de Coquis acerca de nuestra intención de visitar el santuario, fue ella la que nos explicó lo que hay que hacer, y que consiste en conseguir a alguien que lo apadrine a uno mediante la compra de una corona de flores, misma que debe ceñirse a la cabeza antes de entrar al templo. Una vez de salida, la corona se deja en unos polines especiales que están a la entrada de la iglesia, para asegurar mediante este gesto que algún día se podrá volver al santuario. Esto último fue la versión que nos dio Don Julio Alvarado. Efectivamente, tal y como lo hubieran platicado estos informantes, se observó a mucha gente haciendo esto, y fue posible para uno mismo llevar a cabo el ritual.

El día fue muy benigno, brilló un sol esplendoroso y se sintió calor, y antes de ir en busca de camión que habría de llevarnos de regreso a Xochimilco, un acontecimiento singular fue el de encontrarnos nada menos que con el Niño de Belem, que precisamente ese día había ido a visitar el santuario. Hemos sabido después por la Sra. Juanita, la mayordoma del Niño, que se fueron temprano para allá, se bajaron en el ahuehuate y caminaron cargando al Niño desde ahí hasta el santuario, recorrido que supuso poco más de dos horas de caminata.

De este modo, la visita a Chalma no pudo haber sido más agradable. El viaje de regreso fue también muy tranquilo, aunque en sentimiento diferente al recorrido anterior. Esto porque aunque se repite la rutina de subirse y esperar a que se llene el cupo del camión, lo cual de hecho no sucedió por más y que en este caso el joven gritón pregonó "Xochimilco, Xochimilco, Xochimilcoooo...." hasta que se cansó, la actitud de los viajeros es ya diferente. Todos lo que manifiestan en su plática, en su gesto, en su intención, no es ya la expectación de la promesa, sino ahora la satisfacción de haber cumplido y el deseo del retorno con bien y del descanso. De hecho, muchos de los que subieron al camión entonces fueron hombres, muchos de ellos jóvenes y cargando sus nichos: eran de los peregrinos que ya habían concretado el viaje a pie y que, por necesidad de regresar a los empleos o a las demás actividades cotidianas, ya no se quedaban para la fiesta grande y emprendían el retorno en el autobús. El viaje fue rápido, y la entrada a la ciudad más sencilla que la salida, por lo que ya para las cinco de la tarde nos encontrábamos de regreso en el centro de Xochimilco.

A esta experiencia tan especial pudimos sumar el domingo siguiente la interesante visita al pueblo de Santiago, esto para presenciar la encontrada. Efectivamente, la encontrada es una gran fiesta, siendo lo curioso que es una de las pocas fiestas en que de día se expende licor en la calle. No obstante, no se observó desorden, pues la gente que asiste se encuentra más que nada expectante por recibir a sus peregrinos. Al momento de la llegada, la preocupación

se torna en alegría, en alivio, y en ambas partes, tanto en los que esperan como en los que llegan, se adivina un sentimiento de gratitud, así como la situación de la renovación moral, es decir, la conciencia de que después del peregrinaje ya para los involucrados, nada volverá a ser igual.

Tal vez sea este el sentido más importante de las fiestas relacionadas con la Chalmeada. La promesa y su consecución representan una oportunidad de volver a empezar, partiendo de la base del ofrecimiento hecho, y que es una catarsis para el espíritu. De vuelta del peregrinaje, probablemente muchas de las dudas particulares de cada quien se hayan ya aclarado, y se tenga una base más firme sobre la que seguir adelante y de una manera mejor. Y es que el recuerdo de una visita al santuario de Chalma durante esos días deja una huella imborrable. De regreso de nuestra aventura, al comentarla con las personas que aportaron la información de cómo llevarla a cabo, el entusiasmo y la alegría no se hicieron esperar. De hecho, con ello, comenzó a cumplirse la magia que entrafía el ritual de la corona, y que es la de regresar, por lo menos con el pensamiento, pero siempre con gran emoción por compartir la esperanza de los peregrinos, una y otra vez al santuario de Chalma.

Todo Latinoamérica es México

Como bien lo señalan los que conocen de estas cosas, el fenómeno de la religiosidad y su estudio siempre es un tema espinoso que, sin embargo, no deja de ser de lo más interesante por el tipo de reacciones que entre la gente suele suscitar. Más allá de lo que son las discusiones académicas sobre el asunto, el tema es especial porque suele tocar en todas las personas fibras profundas, mismas que tienen sus raíces en la infancia, en la vida en familia, en lo que se aprendió de padres y abuelos, y en la actitud y posición que volitivamente se opta por asumir luego del proceso de educación formal que muchas veces viene a culminar en las universidades.

Comentamos esto por una muy curiosa situación que ha ocurrido alrededor del trabajo de documentación de datos de campo que hemos venido realizando en Xochimilco, especialmente en relación a lo que es el seguimiento de las festividades religiosas. De manera prácticamente inevitable, en nuestro contacto cotidiano con amigos y conocidos, se ha dado la oportunidad de comentar sobre lo que hacemos, de ahí que haya sucedido lo que vamos a narrar a continuación.

Una de las personas a las que en algún momento tuvimos ocasión de platicarle sobre el trabajo fue a la Arq. Gloria Caballero, quien desempeña labores secretariales en la Unidad de Vinculación con el Consejo Universitario en el edificio de la Rectoría de la UNAM. La Arq. Caballero es una persona activa, madre de tres hijos, que gusta mucho de su trabajo y de su familia. Su historia es interesante porque nació ella en Bolivia, de donde se la trajo con sus hermanos el papá, cuando ella estudiaba la secundaria. Platica la arquitecta que su familia vivía bien allá en Bolivia hasta que se dio la reforma agraria, de ahí que su padre, buscando mejores condiciones de trabajo, aceptó el empleo que una compañía le ofreció en México, pensando en venirse sólo por un tiempo y luego regresar a su país. El caso, sin embargo, fue que se quedaron; la arquitecta terminó la secundaria, la preparatoria, ingresó a la propia Universidad Nacional a estudiar su carrera, se casó con un odontólogo que también estudió ahí, y sus hijos son mexicanos, como incluso ya lo es ella pues se ha naturalizado.

Carente de acento y muy avenida a la dinámica de la vida en México, sólo sabe uno de su origen boliviano cuando ella lo platica, así como cuando le da por acordarse de las particularidades de la vida por allá. Esto último, no obstante, no es algo que cuente así como así, siendo de hecho el haberle platicado del trabajo en Xochimilco el acicate que le hizo referirnos lo que nos ha contado. Y es que platicándole de las fiestas y del culto a la Virgen de Dolores y a los Niños Dios, mostrándole y obsequiándole algunas de las fotografías sobre el tema, fue como la arquitecta nos ha dicho, encantada de la vida, que todo esto es muy bonito, y

que lo mejor de todo es que es extraordinario el caso porque allá en Bolivia la Virgen de Dolores también es muy venerada.

Nos ha narrado así que parte de su familia, que se dedicaba a la minería, eran de los que le regalaban joyas sumamente finas a la Virgen cada año. Para guardar los elegantes aretes de esmeraldas y otras piedras preciosas que se le obsequiaban, la Virgen tiene allá en Bolivia su ropero especial. Se le viste, se le arregla y se le venera con gran devoción, de manera muy similar a como sucede acá en México. La arquitecta refiere que ella, de allá de Bolivia, se trajo un busto de la Virgen de Dolores. Este busto es de cera, por lo que para protegerlo del polvo lo cubre con una campana de cristal. El tiempo, sin embargo, ha hecho sus estragos sobre la pieza, que tiene lastimados unos de los dedos. La restauración no ha sido muy exitosa y más bien lo que ahora la arquitecta hace es mantener a la imagen en su recámara, donde siempre tiene las cortinas cerradas, para que no la derrita ni se la coma el sol. Por eso, sus hijos, aunque ya son jóvenes mayores, le dicen que no les gusta entrar a su pieza, porque la oscuridad y la imagen les da miedo.

Con respecto a este asunto de la imagen de cera, cabe señalar que, por un tiempo, parece que fue muy común esto de hacer imágenes religiosas a partir de este material. En Xochimilco mismo se habla de un Niño Dios hecho a base de "mantequilla". Por esta descripción, suponemos que el material de que está hecho es cera; este Niño es al que se conoce como "el tamalerito" o "Niño de San Marcos". Según se cuenta, el Niño era propiedad de una familia que vendía tamales en el mercado de comida, ahí en el centro de Xochimilco. Dicen quienes lo conocieron que era muy bonito, con ojos verdes y pelo rubio, e incluso se narra que el pelito le crecía, pues era pelo natural. Nunca hemos podido ubicarlo para conocerlo. Alguna vez se nos dijo que se le seguía llevando mayordomía y que estaba en el barrio de San Marcos. Otras versiones refieren que al Niño se lo robaron, que se lo llevaron a uno de los pueblos por el rumbo de la carretera vieja a Cuernavaca. Finalmente, se dice que el Niño está tan deteriorado, que se ha

puesto tan feo, que la familia lo ha escondido, porque ya no quieren que se le vea. Nosotros no sabemos qué de todo esto sea la verdad; lo cierto es que si efectivamente estaba el Niño hecho de cera, es probable que sí esté ya muy deteriorado y sea difícil su restauración. Como ya habíamos comentado, los famosos Niños Dios de la zona suelen necesitar de tiempo en tiempo este tipo de servicios de reparación o mantenimiento. La Sra. Juanita, mayordoma del Niño de Belem durante 2003, alguna vez nos platicó cómo, cuando una prima había sido la mayordoma del Niño, tuvo que llevarlo a que lo restauraran en instalaciones del INBA. El Niño duró tiempo allá y lo curioso es que Doña Juanita acompañaba diario a su parienta a visitar al Niño, tal y como si el estuviera ingresado en el hospital. Dice la Sra. Juanita que allá en el INBA les permitían la visita y les platicaban cómo iba mejorando el Niño, a quien le daba mucho gusto que lo fueran a visitar. Lo malo era a la hora de irse, porque relata Doña Juanita que el Niño las veía con una cara, que con sus ojitos les pedía que ya de una vez se lo llevaran, cosa que no podían hacer. El día en que por fin lo pudieron recoger, él estaba muy contento, parece que feliz de por fin poder volver a su hogar.

En cuanto a los otros Niños, ya como también hemos comentado, el Niño pa es uno de los que últimamente se ha deteriorado mucho. De manera reciente ha circulado la versión de que de nuevo se cayó y se lastimó. Nuevamente no sabemos qué hay de cierto en esto, lo que sí es que ya se supo que así como el año pasado, este año en agosto el Niño tendrá que suspender las visitas que tenía programadas porque nuevamente se le va a ingresar para restauración. Este tipo de noticia es motivo de gran pesar entre la gente, especialmente porque así como preocupa que el Niño esté enfermo, también apena el que las familias que con tanta ilusión se habían apuntado para las visitas se queden sin ellas.

Finalmente, podemos señalar que otro al que pronto van a restaurar es al Niño de San Juan. A él se le lleva hasta Cholula, con el señor que lo hizo. Él ya está muy grande, pero sus hijos han seguido en el oficio de hacer y restaurar imágenes y, de hecho, se nos ha dicho que cuentan con reconocimiento del INAH.

El Niño incluso tiene una plaquita distintiva que señala su autoría y es un modo de reconocerlo.

Así, realmente fue bastante sorprendente conocer la versión de la Arq. Caballero sobre lo que ocurre allá en Bolivia, especialmente porque estos recuerdos favorecimos que los evocara gracias a lo que le platicamos que sucede en Xochimilco. Con respecto a los Niños Dios, a la arquitecta toda la narración acerca de cómo se les cuida, de los ritos de vestirlos, desvestirlos, darles de comer, acostarlos, festejarlos, y de las travesuras que los Niños hacen cuando no se quieren dejar retratar, le ha parecido maravillosa. Emocionada nos dijo que allá en Bolivia no se hace algo así, pero sí nos platicó del culto al Niño Cuzqueño, que nos describió como un Niño Dios al que se le pone pelito natural, y que es la imagen característica de Niño Dios a la que allá se venera.

Algo que es de interés comentar es que, por más y que la arquitecta tenga tantos años acá en México, su reacción ante lo que le platicáramos lo que evidenció fue el sentimiento religioso no mexicano como tampoco boliviano, sino para nuestro gusto el sentimiento latinoamericano universal relacionado con las imágenes de veneración. Ella en ningún momento cuestionó lo que le platicamos que hace la gente en Xochimilco, lo entendió a la perfección, le pareció encantador y extraordinario, y le permitió rescatar esa parte de su pasado que parecía haberse quedado allá tan lejos, en una Bolivia a la que seguramente ella nunca volverá para quedarse a vivir. No obstante, imbuida de entusiasmo por el asunto de la Virgen de Dolores y de los Niños Dios, ha hecho varias cosas: una, celebrar este año la fiesta de la Candelaria muy al estilo de Xochimilco, es decir, ofreciendo por haberse sacado el muñequito el día 6 de enero los tamales no como mero compromiso con los que partieron la rosca, sino como “mayordoma” del Niño; otra, aleccionar a su hermana quien iba a ir de visita a Bolivia a que le consiguiera un Niño Cuzqueño, mismo que nos obsequió en agradecimiento por las fotografías que le habíamos regalado.

Cabe señalar que, como debe hacerse, al Niño Cuzqueño, que se nos dio totalmente desnudo en una cajita de cartón, lo que procedimos a hacer fue a vestirlo, conseguirle su canastita y sombrero y llevarlo a bendecir, precisamente a Xochimilco. Aprovechamos para ello el Día de Corpus; ese día, al término de la misa en la iglesia de San Bernardino, le tocó la aspersion del agua bendita junto con todos los pequeños a los que se había llevado vestidos de inditos.

Y es de este modo como podemos decir que todo Latinoamérica es México porque, como ya señalábamos, el sentimiento religioso es *sui generis* pero se comparte, aunque tenga sus matices. En la región, en lo cotidiano, perdura la magia de la relación con lo divino, concepción heredada de los antepasados prehispánicos que es tan fuerte, que el tiempo no la ha podido mermar. Antes más bien, el sentimiento ha evolucionado y es uno de los elementos que, en la región, aporta cohesión e identidad.

APÉNDICE GRÁFICO:

**Formas de vida y religiosidad popular en Xochimilco
(archivo en formato ppt: iniciar Microsoft PowerPoint,
abrir el archivo y apretar la tecla F5)**

