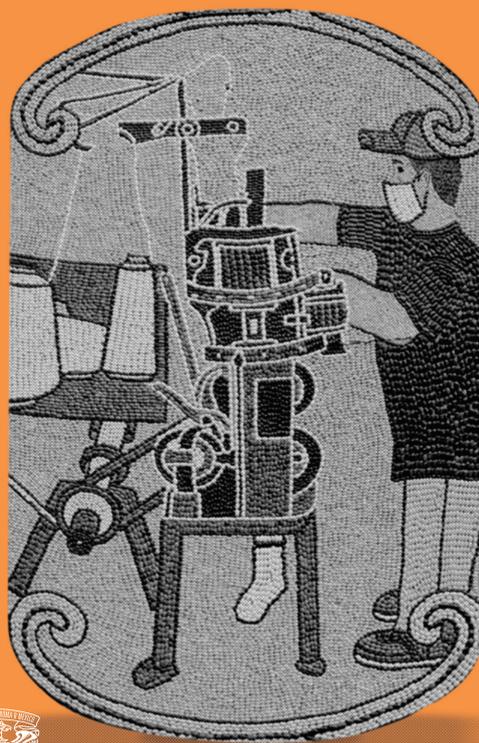


LA DÉCADA COVID
EN MÉXICO

Los desafíos
de la pandemia
desde las ciencias sociales
y las humanidades

Afectaciones
de la pandemia
a las **poblaciones**
rurales en **México**

Hernán Salas Quintanal
Ana Bella Pérez Castro
(Coordinadores)



Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información

Nombres: Salas Quintanal, Hernán, editor. | Pérez Castro, Ana Bella, editor.

Título: Afectaciones de la pandemia a las poblaciones rurales en México / Hernán Salas Quintanal, Ana Bella Pérez Castro (coordinadores).

Descripción: Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2023. | Serie: La década COVID en México : los desafíos de la pandemia desde las ciencias sociales y las humanidades ; tomo 3.

Identificadores: LIBRUNAM 2203185 (impreso) | LIBRUNAM 2203212 (libro electrónico) | ISBN 9786073072779 (impreso) | ISBN 9786073072786 (libro electrónico).

Temas: Población rural -- Aspectos sanitarios -- México. | Población rural -- Aspectos económicos -- México. | Pandemia de COVID-19, 2020- -- México. | Salud pública -- Accesibilidad -- México. | Abastecimiento de alimentos -- México. | Problemas sociales -- México -- Siglo XXI.

Clasificación: LCC HB2411.A44 2023 | LCC HB2411 (libro electrónico) | DDC 304.6091734—dc23

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación con base en el sistema de revisión por pares a doble ciego, por académicos externos al IIA, de acuerdo con las normas establecidas en el Reglamento Editorial de la Universidad Nacional Autónoma de México, así como por el artículo 46 de las Disposiciones Generales para la Actividad Editorial y de Distribución de la UNAM.

Fotografía de forros: Hernán Salas Quintanal,
(detalle de la portada para la fiesta de la iglesia de San Rafael Ixtapalucan, Tlahuapan)

Gestión editorial: Aracely Loza Pineda y Ana Lizbet Sánchez Vela

Primera edición: 2023

D. R. © 2023 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán, 04510, Ciudad de México

Instituto de Investigaciones Antropológicas
Cto. Exterior s/n, Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán, 04510, Ciudad de México.
www.iiia.unam.mx

ELECTRÓNICOS:

ISBN (Volumen): 978-607-30-7278-6 Título: Afectaciones de la pandemia a las poblaciones rurales en México

ISBN (Obra completa): 978-607-30-6883-3 Título: La década COVID en México

IMPRESOS:

ISBN (Volumen): 978-607-30-7277-9 Título: Afectaciones de la pandemia a las poblaciones rurales en México

ISBN (Obra completa): 978-607-30-6843-7 Título: La década COVID en México

Esta edición y sus características son propiedad
de la Universidad Nacional Autónoma de México.



Se autoriza la copia, distribución y comunicación pública de la obra, reconociendo la autoría, sin fines comerciales y sin autorización para alterar o transformar. Bajo licencia creative commons Atribución 4.0 Internacional.

Hecho en México

Contenido

Presentación	13
<i>Enrique Graue Wiechers</i>	
Prólogo	15
<i>Guadalupe Valencia García</i>	
<i>Leonardo Lomelí Vanegas</i>	
<i>Néstor Martínez Cristo</i>	
Introducción: Condiciones y secuelas de la pandemia en espacios rurales	23
<i>Hernán Salas Quintanal</i>	
<i>Ana Bella Pérez Castro</i>	
1 Hogares rurales y COVID-19 en México	41
<i>Felipe Contreras Molotla</i>	
2 “Una cuestionable enfermedad” y su impacto económico y cultural en la Huasteca potosina	73
<i>Jessica Itzel Contreras Vargas</i>	
<i>Ana Bella Pérez Castro</i>	
3 Hogares rurales y estrategias adaptativas frente al COVID-19. Reflexiones desde la región noroeste del Estado de México	111
<i>Estela Martínez Borrego</i>	
<i>Janett Vallejo Román</i>	
<i>Itzel Hernández Lara</i>	

4	El modo de vida rural: vulnerabilidad y desafíos por la pandemia de COVID-19 en Tlahuapan, Puebla	149
	<i>Hernán Salas Quintanal</i>	
5	Vivir y sobrevivir en tiempos de COVID-19: estrategias de vida campesina en Chiapas	193
	<i>Dolores Camacho Velázquez</i> <i>Delmy Tania Cruz Hernández</i>	
6	La vivencia del confinamiento y el contagio por COVID-19: experiencias entre afrodescendientes	227
	<i>Citlali Quecha Reyna</i>	
7	Estrategias de comunalidad e interculturalidad para enfrentar la pandemia COVID-19 de los pueblos indígenas y afroamericano en municipios rurales de Oaxaca	257
	<i>Natividad Gutiérrez Chong</i> <i>Amarildo Figueroa Valencia</i>	
8	Vivienda y condiciones de vida de la población jornalera migrante: asignatura pendiente y nuevos desafíos tras la pandemia	283
	<i>Kim Sánchez</i> <i>Adriana Saldaña</i>	
9	¡Y dejaron de venir! Incertidumbre, desigualdad y vulnerabilidad de los sistemas agroalimentarios frente al COVID-19 en Yucatán	325
	<i>Elena Lazos-Chavero</i> <i>Tlacaélel Rivera-Núñez</i>	
10	Productores periurbanos y redes alimentarias alternativas. Respuestas y adaptaciones en tiempos de pandemia. El caso de Ciudad de México	367
	<i>Gerardo Torres Salcido</i> <i>David Monachon</i>	

“Una cuestionable enfermedad” y su impacto económico y cultural en la Huasteca potosina

2

Jessica Itzel Contreras Vargas
Ana Bella Pérez Castro

Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

INTRODUCCIÓN

La interconexión del mundo es un referente para hablar de la globalización, pero también lo es para dar cuenta de la manera en la que un virus que fue localizado en una pequeña población en China se fue expandiendo para convertirse en una pandemia que penetró en todos los rincones de la urbe y que, a dos años de su propagación, ha tenido un fuerte impacto en la vida económica, social y cultural de los pueblos indígenas en México.

El COVID-19 mostró que, si bien se expande por todo el orbe, no todos los pueblos lo viven de la misma manera y ha provocado diversas reacciones, incluyendo las *fake news* que contribuyen a generar desorden para enfrentar la situación, en el sentido de que afectan el estado de ánimo, generan pánico y cuadros de histeria colectiva. Es pues una epidemia, o mejor dicho una pandemia de desinformación y sentimientos diversos y encontrados que se suma a los daños a la salud y la pérdida de vidas humanas.

El virus también ha provocado una crisis social, individual y estructural porque muestra el estado en el que se encuentran los servicios de atención pública en diferentes países, México entre éstos, deja ver la dificultad que tienen las naciones y el capital para cuidar las vidas que cotidianamente explota; además evidencia la desigualdad, la vulnerabilidad y la violencia social sobre

las que funciona nuestra normalidad. La pandemia es, entonces, no sólo un problema biológico, sino también sociocultural.

Con base en lo expuesto a nivel general, pasamos entonces a plantear lo que sucede en poblaciones de la Huasteca potosina, donde pretendemos dar cuenta de los efectos de una crisis sanitaria que han trastocado de manera innegable a sus habitantes, tanto a nivel sociocultural, como económico. En efecto, afecta a nivel productivo, en las formas de ganarse la vida, a los productores de piloncillo y naranja por la ausencia de los compradores. Así también esta problemática ha puesto en riesgo la producción de sistemas agrícolas por el incremento de los insumos básicos del sector primario. Los fertilizantes han exagerado su precio en el último año, el cual se ha incrementado hasta en un 200% (Leyva-Trinidad *et al.*, 2020: 206), lo que afecta la producción de alimentos y otras actividades económicas que repercuten en los repertorios para la reproducción social de tres localidades de la Huasteca potosina.

Por otra parte, se presenta la percepción social de la enfermedad COVID-19 y las respuestas sociales, económicas y culturales de pobladores nahuas y *teneek* de la Huasteca potosina, quienes, ante el virus, reconocido o no, han tenido pérdidas, temor e incertidumbre. De este modo, nos sumamos a la tarea de dar a conocer aspectos fundamentales de la cultura en el marco de la pandemia entre los pueblos indígenas de la Huasteca. En este sentido, el trabajo presenta los siguientes objetivos:

- a) Dar cuenta de las concepciones que giran alrededor del territorio huasteco con la finalidad de mostrar que un virus como el SARS-CoV-2 está fuera de la lógica de su cosmovisión.
- b) Mostrar la vulnerabilidad de la región Huasteca potosina.
- c) Ejemplificar el impacto que a nivel económico ha tenido la pandemia.
- d) Dar a conocer la significación de un virus que tomó forma a través de la desconfianza, el desempleo, los rumores, el miedo. El impacto que ha tenido el COVID en la vida cultural y social de las dichas poblaciones.

El texto se divide en cuatro apartados que muestran las condiciones en las que vive la población, las experiencias y opiniones de los habitantes a par-

tir de la detección de los primeros contagios en sus comunidades. Así como reflexiones propias y notas que expresan emociones, contradicciones y necesidades de las comunidades.

Cabe señalar que se trata de un acercamiento etnográfico en el que participaron algunas familias con testimonios sobre el escenario que se presentó en su localidad, sobre todo a partir de la llamada segunda oleada de contagios que se dio a nivel nacional. Para la mayoría de los pobladores entrevistados, la pandemia representó un mayor esfuerzo para sostener sus sistemas reproductivos e impulsó formas de enfrentar el problema ante el retorno de parientes sin empleo, el riesgo latente de contraer el virus, la crisis del comercio local y la creciente desconfianza ante los servicios médicos de los hospitales de la región.

La vida cotidiana a partir de la pandemia trajo nuevas preguntas y disgustos, pues desde la mirada de los habitantes, una cuestionable enfermedad abatía las pocas posibilidades de ingreso y reducía aún más la venta de piloncillo, naranja, calabazas, chiles y otros productos de la milpa. Entre los efectos se cuenta la ausencia de compradores de productos de diferentes cultivos de importancia económica, el cierre de mercados y el alza de precios de la canasta básica.

De ahí el interés por reconocer en qué condiciones se sostienen las familias campesinas de la Huasteca y estudiar cómo enfrentan una enfermedad que no tiene lógica dentro de sus referentes culturales, pero que al final ha impactado su vida cotidiana, el trabajo y las relaciones sociales. Entonces, vale preguntar: ¿Qué pasa cuando alguien presenta síntomas asociados con la COVID-19 entre los pueblos indígenas de la Huasteca? ¿Cómo se representa al virus y qué acciones piensan que se pueden tomar para combatirlo? ¿Cómo se asume dicho padecimiento? Mientras que las instituciones de salud pública son desacreditadas de una y otra forma y las privadas representan costos poco asequibles para la mayoría de las familias campesinas.

Si nuestro interés se centra en aportar lo que pasa en los pueblos indígenas donde la cultura es un referente para entender sus vidas, entonces consideramos poner, en unas líneas, una breve caracterización de la pandemia desde la antropología, con base en cómo significan los grupos humanos el mundo,

a través de prácticas y símbolos que se transmiten por medio de diferentes formas de “hacer y pensar las cosas”, como el conjunto de conocimientos que dan sentido práctico a la vida. La cultura enfocada a partir de un marco relacional que nos lleva a considerar la red de interdependencias que entretejen realidades complejas, pero que al mismo tiempo nos permite observar cómo les hace frente cada grupo social. En este sentido, la pandemia es un fenómeno complejo que las poblaciones y los sujetos que las componen reinterpretan de una manera particular; enfermedad a la que se trata de dar un sentido desde un lugar físico específico y en una estructura social de posiciones desiguales establecidas en función de las relaciones de poder. Por otra parte, si consideramos cómo impacta el COVID la reproducción social entonces retomamos este concepto formulado por Carlos Marx para dar cuenta de que el proceso de producción y reproducción conforma una unidad y no es posible encontrar una “esfera productiva” separada de la “esfera reproductiva” (1964). Reproducción social entendida también como movimiento que hace posible el funcionamiento y la reiteración de un determinado modo de producción que se mueve entre la continuidad y el cambio de esos sistemas que soportan la vida de los colectivos humanos concretos (Comas, 1998; Narotzky y Besnier, 2014; Fine y Saad-Filho, 2013).

También es necesario hacer una breve anotación acerca de qué entendemos por percepciones. Es un concepto que ha sido tratado desde diversas perspectivas en las que destacan dos posiciones: a) Todo está social y culturalmente construido y b) Todo lo que se debe saber de los seres humanos está inscrito en nuestra concepción genética. Posiciones que parecen opuestas y que han llevado a derramar mucha tinta para su caracterización. Así, si bien la psicología inicia su interés por la misma, la antropología más tarde, a través de sus diferentes corrientes, se acerca en un sentido relacional: percepción y medio ambiente; percepción y territorio; percepción y cultura; percepción y símbolos; percepción, cuerpo y enfermedad; percepción y los sentidos. En este texto nos interesa destacar algunos de los planteamientos de autores como Yi-Fu-Tuan, Kay Milton, Tim Ingol y Mary Douglas. Los tres primeros remiten a la relación entre cultura y naturaleza. Las ideas de Tuan y Milton se basan sobre todo en ésta, asumiendo que las percepciones generan

una visión del mundo en la que confluye lo individual y lo social (Tuan, 1974), pero también como proceso en el que intervienen la experiencia y las vivencias personales (Milton, 1974, Milton, 2002). En ese sentido, la pandemia implica repensarla desde esa intrínseca relación entre lo natural y lo cultural, la experiencia individual y la colectividad que delimita el marco de interpretación y significación del virus, imperceptible a la vista y contundente en la estructura de la sociedad y contexto de los pueblos de la región.

De Tim Ingold nos interesa destacar su coincidencia con los autores referidos, señalando que los procesos de pensar, percibir, recordar y aprender tienen que ser estudiados en el contexto ecológico de la interrelación de las personas con su entorno. El autor propone que la fina coordinación de percepción y acción se entiende mejor como un proceso de *enhabilitación* porque se trata de una *educación de la atención*. Para él, la forma en la que las personas reales comprenden su ambiente y la sensibilidad y habilidad con la que lo hacen, lleva a tomar la condición de relacionamiento como punto de partida. Desde este enfoque, el COVID-19 se entiende a partir de vínculos que se crean y reproducen desde un ambiente socioambiental que permite o no, como se mostrará más adelante, las condiciones para la reproducción de la vida social, en este caso, ligada a la agricultura de subsistencia.

Por otra parte, retomamos las ideas de Mary Douglas al destacar que la percepción del mundo se construye a partir de un cierto orden social impuesto y transmitido culturalmente de generación en generación. Douglas destaca, asimismo, la importancia de considerar que los símbolos no tienen el mismo sentido para toda la humanidad, sino que se desarrollan en forma autónoma, de acuerdo con las normas de cada grupo social, así como con su cultura y estructura. Sin ser posiciones antagónicas, más bien diríamos complementarias, para Ingold, como dijimos es importante tomar como referentes la fina coordinación de percepción y acción —proceso de *enhabilitación*— porque se trata de una educación en la atención. Desde niños, los padres incorporan a los niños en su quehacer y en el actuar con ella, los niños van conociendo plantas, animales, cultivos, utensilios, entre otros aspectos. Es en este entramado de conocimientos donde van desarrollando, como señala Douglas, los sentidos para seleccionar los estímulos que necesitan, y en un caso de cambio de impre-

siones, cada uno de nosotros construye un mundo en el que los objetos tienen forma reconocible, se encuentra en la profundidad y tiene permanencia.

Así, consideraremos la percepción como aquello que da cuenta de interrelaciones entre naturaleza, cultura y sociedad, de símbolos y acciones que tienen un sentido en ese contexto interrelacionado, que se aprehenden en la práctica y se transmiten de generación en generación. En ese universo, el virus que originó la COVID-19 se entreteje con una y otra forma de entender y resignificar lo que pasa en el mundo abstracto, que toma forma y sentido en la relación local y el entorno inmediato de los pueblos y sus culturas.

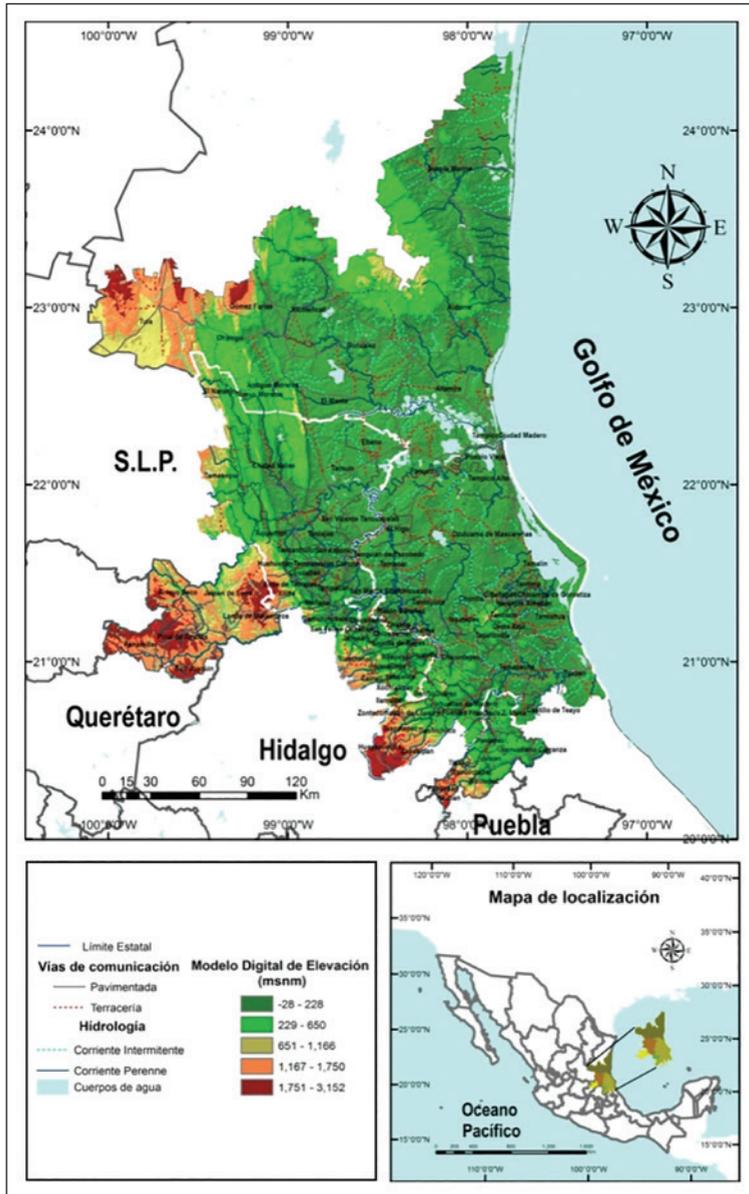
LA HUASTECA: DESPLIEGUE DE HISTORIAS, IMAGINARIOS Y ACCIONES COLECTIVAS

La Huasteca es una región multicultural que abarca la parte sur del estado de Tamaulipas, el norte de Veracruz, el oriente de San Luis Potosí, el norte del estado de Hidalgo, una porción norte de Querétaro y una pequeña porción del norte de Puebla (ver mapa 1).

Es un extenso territorio lleno de contrastes, tanto por su tradición cultural, como por sus recursos naturales como manglares, pantanos y lagunas que salpican la dilatada llanuras. Su amplia red hidrológica, en la que destacan lagos, reservorios, ríos, arroyos; las jorobas de las sierra de Tantima que trepa suavemente por las faldas de la Sierra Madre Oriental para alcanzar los altiplanos; algunas zonas desérticas y semidesérticas que en el norte se extienden en el medio de las verdes llanuras, dejan ver, asimismo, una relevante diversidad de plantas y árboles que son la base para la realización de rituales y para la construcción, como es el caso del ojite, el palo de agua, el cedro rojo, las ceibas y la pahua.

Es en este contexto geográfico donde se asentaron diversos grupos étnicos, cada uno con una historia detrás sobre la forma en que llegaron. Destacan los *teneek* que viven en San Luis Potosí y en Veracruz; los nahuas que ocupan porciones de los estados de Puebla, Veracruz, Hidalgo y San Luis Potosí; los otomíes asentados al sur de la Huasteca, desde las faldas del Altiplano Cen-

MAPA 1
LA HUASTECA



Fuente: INEGI, 2010. Elaboración de Perla Mercedes Villegas Cárdenas, Colegio de San Luis.

tral hasta la gran planicie costera veracruzana (Galinier, 1987); los pames que ocupan el sur de San Luis Potosí y los totonacos en Veracruz (Ariel de Vidas, 2003: 29).

Describir lo que es la Huasteca nos lleva, sin duda, a incluir el porqué la importancia de considerar el concepto de las percepciones, de retomar dos ideas acerca de las mismas aparte de las ya señaladas por Ingold y Douglas. Tuan y Milton enfocan la estrecha relación entre naturaleza y cultura. En cambio las ideas de Milton enfocan que la cultura impone sentido a un mundo que, en principio, carece de él; un lugar en el que naturaleza y sociedad son un sistema de configuraciones de objetos materiales y sociales mediados por relaciones sociales que llevan a modificar y transforman la naturaleza y por ende son inseparables (1996, 2002). Más enfocada a lo cultural, Mary Douglas opta por considerar las percepciones en el sentido de que éstas se construyen a partir de un cierto orden social impuesto por imperativos culturales. Sin duda, en la visión de los grupos étnicos de la Huasteca, hay relatos que dejan ver la manera en que sus primeros pobladores dieron un sentido al mundo que habitaban, creando personajes, narrativas e interrelaciones que aludían a cómo se formó este universo y los hombres; es un territorio en el que encontramos que se fue dando un orden y en el que cada elemento natural fue de igual modo teniendo un origen relacionado con símbolos particulares como lo señala Douglas (1988). En efecto, la Huasteca asemeja un mosaico simbólico natural, como también pareciera formar un complejo lenguaje que da cuenta en toda palabra y oración, de las particularidades y las generalidades culturales que crearon los distintos grupos étnicos para explicar el origen y el orden de su universo, y a través de mitos y relatos diversos transmitieron creencias a lo largo del tiempo, olvidando eventos, resignificando otros y difundiendo algunos más entre la costa y las llanuras costeras del Golfo y la Sierra madre Oriental, el Altiplano Potosino y la abrupta Sierra de Tamaulipas. Grupos indígenas que parten de recrear historias de cómo se formó la humanidad, de las diferentes recreaciones de mitos que aluden a la forma en la que el maíz se convirtió en alimento de los seres humanos, de la importancia de animales y elementos como el rayo y la lluvia, de los cerros, de los ríos, el mar, el sol y la luna como actores míticos que han permitido la reproducción social

en la Huasteca. Relatos que hablan de seres como *Chapocoklthiu*, parecido a un gavilán o águila enorme de dos cabezas que atemorizaba al pueblo de Tancoco, en Veracruz, al que sus habitantes tenían que ofrendar un niño para que no acabara con el pueblo; pero también recrean en la memoria a los héroes culturales como la deidad del maíz, a ese Chicomexóchitl, entre los nahuas, o Dhipak, entre los *teneek* que salvó a la humanidad de hambrunas provocadas por eventos y seres considerados como horribles o malos.

El lugar central en la cosmovisión huasteca lo ocupa la tierra. La tierra está viva y como tal se lamenta o agradece, se disgusta cuando sus hijos la maltratan, cuando le quitan sus ropas, la cortan, la quemar:¹

Se queja ante el creador que le contesta “No te preocupes, eso hijos que son malagradecidos, un día tú te vas a saciar de ellos, van a ser una comida para ti”. Y es cierto, cuando nosotros nos morimos nos entierran y no queda nada, pero nuestros ancianos nos dicen hay que ser agradecidos, “cuando vamos a limpiar, cuando vamos a sembrar y cuando cosechamos y cuando ya tenemos la comida, hacemos una ofrenda, un agradecimiento” (Flavio Martínez, 3 de septiembre 2005).

La tierra se enoja, los hombres le hacen ver que debe haber reciprocidad. Así, por ejemplo, los nahuas de la huasteca veracruzana se guían por este principio: “Yo siempre que voy a la milpa le hablo a la tierra y le digo: Mira, si me das bien de comer cuando me muera vas a comer bien. Pero si no ¡allá tú! Porque entonces tú tampoco vas a comer. ¿Cómo quieres comer si voy a estar todo flaco? Así le hablo, porque ella sabe que es la verdad” (don Cenobio, 20 de abril, 2002).²

¹ Haciendo alusión a lo que padece la tierra cuando se abren surcos, cuando se siembra, cuando se quema para volver a sembrar.

² Se pondrá con mayor énfasis en estas apreciaciones que dan cuenta de la importancia de la tierra y el principio de la reciprocidad en nuestras indagaciones sobre la importancia de que los muertos sean sepultados, no cremados.

No menos relevante es el papel del agua y prueba de ello son los relatos que sirven como referentes para cuidarla. Así en Chicontepec, Veracruz, cuando las mujeres van al río a lavar su “ropa de luna”, piden perdón a los *apianes*, los señores del agua, por la ofensa que les hacen. Si sufren de malestares e irregularidades menstruales,³ le imputan tal trastorno a los *apianes*, quienes se molestan porque las mujeres de manera impertinente han ido a lavar su “ropa de luna” al manantial (Pérez Castro y Castillo Gómez, 2020). Entre los nahuas también se tiene presente a “la sirena”, una mujer, considerada en el imaginario náhuatl, como una joven pisciforme con remolinos de agua sobre su cola, que se vale de un *ohlapatlachtli* para partir las nubes y provocar rayos. Habita en los ríos y manantiales y vigila, junto con su séquito de ayudantes, como los rayos, truenos, viento, nubes y las aguas terrestres contenidas en cerros y cuevas (Pérez Castro y Castillo Gómez, 2020:241). También se cuenta de la importancia de *Mamlab*, el dios del Trueno, que vive adentro del Sótano de las Golondrinas y cuando va a llover y empieza a tronar, sale del sótano. *Mamlab* protege a las aves y su ira se despliega cuando se atenta contra éstas (Hernández García, 2012).

Para los nahuas de Cuichapa, Matlapa, los rituales de agradecimiento o petición de lluvia son parte de los esquemas culturales que hablan de la reproducción social de este pueblo, pues el agua representa la vida que, junto con el trabajo diario, tanto en la milpa, como en las obras de albañilería o el pequeño comercio, sostienen la vida de esta población. El agua entonces es un referente tanto natural como simbólico que permite el cultivo del maíz, su principal alimento, y alude al origen de la comunidad. Tal es su importancia que, por ello, las familias acuden a cada pozo para pedir y agradecer por uno de los recursos prioritarios para la vida. El preciado líquido representa ese medio que permite, aunque sea con pequeñas cosechas de maíz, su existencia como pueblo. Es un símbolo potente de la identidad y el origen.

³ Las mujeres sufren algún tipo de irregularidad en su ciclo menstrual (amenorrea) que en general es ocasionado a temprana edad por la anemia.

Relatos diversos se cuentan a lo largo de este territorio,⁴ como también son distintos los tipos de rituales que se llevan a cabo para pedir por una buena cosecha, recuperar la salud y propiciar una buena relación con los muertos, encargados de mediar entre los hombres y los dioses para obtener sus favores. Actos y acciones que se llevan a cabo en colectividad porque es así como se logra el bien de los pueblos. Las redes y la interacción es otra vez un elemento indispensable para continuar la existencia en el tiempo histórico.

Pero si bien el territorio huasteco fue simbolizado en la época prehispánica, con la conquista y durante la Colonia, la presencia de otras culturas y nuevos pobladores llevó a verlo como un bien codiciado, como mercancía generadora de renta, fuente de recursos, medio de subsistencia, ámbito de jurisdicción del poder, área geopolítica de control militar, lugar de abrigo y refugio (Giménez, 2005: 431). Tal presencia y del dominio que ello pudo representar impactó la estructura social y también las percepciones sobre el medio y sus referentes culturales. Nuevamente, traemos a colación las ideas de Mary Douglas, para considerar que la introducción de nuevos cultivos y trabajo hace ya varios siglos llevó a los grupos étnicos a percibirlos fuera de su lógica simbólica, pero dentro de su necesaria presencia para su reproducción física y economía.

⁴ Basten algunos ejemplos, como la creencia en Xilitla, San Luis Potosí, de que *Tidhoch* era un cerro muy alto que llegaba hasta el cielo y al pie del mismo vivía la vieja *K'olene* que se alimentaba de puros niños (Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994: 33). *Tok' mom*, es un nacimiento de agua que, al juntarse más abajo con las aguas de otro manantial, dan forma al río Huichihuayán, al pie de la sierra. Numerosas grutas lo rodean y por ellas brota el agua a borbotones cuando el río crece. En este nacimiento del río se escucha el eco de la voz del señor *Muxi*, el dueño supremo del agua. También en ese territorio se distingue a *Pulik Ts'een*, el cerro cuya cima se encontraba con el cielo y en su interior se almacenaban grandes cantidades de maíz que las hormigas arrieras hurtaban para llevarlas a su nido. Cuentan que, en una ocasión, en tiempos que había hambruna, los hombres se dieron cuenta de lo que hacían las hormigas y para poder sacar los granos recurrieron al trueno Grande, *Pulik Mamlab*, quien con un potente estruendo lo rompió en tres pedazos, logrando que brotara el maíz (Van Hoof y Cerda, op. cit.: 58).

Así, la conquista de la región llevó a que la aparición del ganado y la proliferación de la caña de azúcar, incorporados entre los siglos *xvi* y *xvii*, fueran ocupando un lugar importante en el espacio y en la vida de los pobladores de este inmenso suelo. En efecto, el ganado menor y la caña de azúcar ocuparon un lugar en las tierras indígenas, el cerdo pasó a formar parte de la dieta, lo mismo que la caña que se incorporó para su consumo y comercio en forma de piloncillo y aguardiente.⁵

El ganado vacuno invadió las tierras, pero también la explotación de la caña de azúcar, y su carácter deforestador propició cambios importantes en las tierras, sin embargo, habrá que reconocer que una y otra formas productivas desde sus primeros años hasta el día de hoy, siguen siendo actividades importantes para las comunidades indígenas de la región, hoy por hoy diversificadas y relacionadas con otros cultivos como el café y los cítricos.

La producción de naranja es otro referente económico importante. Un cítrico cuya introducción parece remontarse al año de 1518, cuando Bernal Díaz del Castillo sembró algunas semillas de naranja que había traído de Cuba. Otros relatos mencionan que la introducción de la naranja fue en 1521, cuando las primeras huertas se establecieron en la ribera del río Coatzacoalcos en Veracruz. No obstante, donde se pudieron sembrar las primeras semillas y quién las introdujo no es tan relevante. Lo que importa destacar es que los cítricos llegaron a tierras potosinas gracias a las misiones evangelizadoras de los frailes de la Orden Franciscana, en 1540 (Moreno, 2009). El cultivo se adaptó y los árboles de cítricos fueron ocupando los solares

⁵ Según Ruvalcaba, la rápida expansión de la caña en la Huasteca a principios del siglo *xvi*, a diferencia de lo ocurrido en Las Antillas y otras partes de América, no tuvo relación directa con la producción de azúcar para el mercado internacional, sino con la adopción indígena de la planta, para su consumo y comercio en forma de piloncillo y aguardiente, quizá como una fuente barata de miel. Es decir, la expansión de la caña en territorio huasteco, su cultivo, transformación y comercio, quedó en manos de los indios y no de los españoles que sólo la habían traído. También habían logrado instalar un par de ingenios. Fue tal el éxito doméstico de la caña de azúcar entre los indios, que éstos instalaban pequeñas fábricas de producción de piloncillo en sus solares (1996).

de las haciendas y los traspatios de las casas, y a finales del siglo XIX dichos frutos comenzaron a comercializarse al mayoreo. Con el presidente Porfirio Díaz (1830-1915), mejoró la producción y venta, debido a la apertura de la vía del Ferrocarril Central Mexicano. En la actualidad, la producción de cítricos en el estado de San Luis Potosí se concentra en las zonas media y huasteca. Éste mercado creció y ya en 1912 se llevaba a cabo su exportación. Para la década de 1950, la producción de naranja se desarrolló significativamente, siendo los estados de Veracruz, San Luis Potosí y Tamaulipas las zonas productoras más significativas.

No podemos dejar de mencionar la importancia que ha tenido la producción del crudo como una actividad que mostró esa otra cara de la forma en la que se entiende un territorio para la producción de capitales a partir de la explotación de los recursos naturales, sin que los pueblos huastecos se beneficiaran de ello. Desde que inició su explotación, este periodo presenta profundos cambios, poder y crisis que se reconocen en la reconfiguración del paisaje y la economía de la región.

Tal vez a estas alturas el lector se pregunte ¿Qué relación tiene lo anterior con el COVID? Valga entonces apuntar que el territorio en la Huasteca, en síntesis, es un soporte de la memoria, y que en ella prevalecen, para fines de este trabajo, dos aspectos importantes, el primero es que los grupos étnicos cuentan con un bagaje cultural enmarcado en mitos, rituales y creencias que aluden a la inseparable relación entre hombre, naturaleza y sociedad. Cualquier evento favorable o desafortunado para las poblaciones indígenas se explica en función de una serie de preceptos que hacen referencia a la reciprocidad como la forma de dar y obtener beneficios, pero también de la manera en que al existir una reciprocidad negativa, el costo social —productivo y a nivel de la salud— es muy alto para sus habitantes; de conductas que infringen el orden, al medio y/o abusan de sus recursos, provocando la enfermedad. Entonces es posible plantear que si prevalece esta lógica: ¿Cómo se puede integrar a sus referentes culturales la presencia de un virus que se supone lo transmitió un animal —el pangolín— desconocido en un lugar del que no se tiene la menor idea de dónde está, ni cómo es? Un virus que los ha impactado en su salud, economía, en sus prácticas culturales, en fin, en su vida colectiva.

Por otra parte, hacemos referencia a la introducción de la caña de azúcar y de la naranja en la vida de las poblaciones de la Huasteca en función de que tal producción implicó el desarrollo de actividades económicas que ligaron a dicha población con el mercado regional y que, en la actualidad, son la base del sustento de varias comunidades. El COVID también ha impactado esta forma de vida, el ambiente y la salud.

Lo particular: las comunidades de la Huasteca potosina

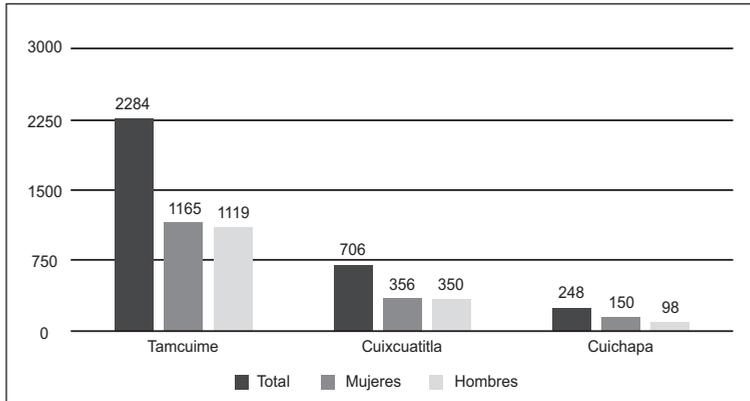
Tamcuime, un poblado ubicado en la zona sur de la Huasteca potosina, es una comunidad *teenek*, mientras que Cuichapa, municipio de Matlapa y Cuixcua-titla, Tamazunchale, son habitadas por nahuas.

En estas poblaciones predomina su composición étnica. Se trata de grupos o unidades domésticas nucleares y en su mayoría extensas, con un patrón de asentamiento que se ha ido modificando conforme a las necesidades de vivienda. La patrilinealidad, que aún se procura, cumple un papel importante en términos de herencia y se combina con el sistema de la matrilineal-patrilineal cuando los hijos e hijas viven con sus cónyuges en casa de la madre o el padre, todo depende de qué se necesite y cuáles sean las condiciones que se tienen respecto al acceso a la vivienda.

Las familias de estas localidades participan en diferentes relaciones de intercambio o ayuda para proveerse de algunos servicios o bienes, son familias que tienen una economía de subsistencia que con dificultad responde a los problemas que representa la falta de infraestructura básica, ya que son poblaciones con altos índices de marginación. Estos grupos domésticos viven en un contexto donde la falta de servicios básicos⁶ y dificultades se repre-

⁶ Los datos demográficos se retoman de fuentes oficiales y el Estudio de Diagnóstico de Potencialidades y Limitantes del estado de la Huasteca Potosina (2020-2021) realizado por Jessica I. Contreras Vargas, en el marco de las actividades de la Estrategia de Acompañamiento Técnico del Programa de Producción para el Bienestar, a cargo de la Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural.

FIGURA 1
DEMOGRAFÍA



Fuente: Censo (INEGI, 2020).

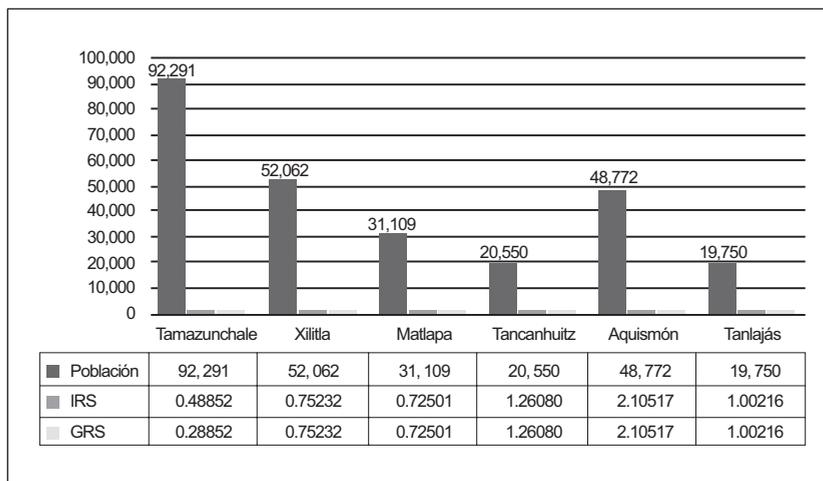
sentan en las cifras de la figura 1, al igual que el número de habitantes en las localidades de interés.

El grado de marginación entre los pobladores de los municipios con población indígena es alto, mientras que en Aquismón es muy alto. A nivel estatal éste ocupa el segundo lugar en marginación y Tancanhuitz de Santos, otro de los municipios que concentra un mayor número de habitantes indígenas, se encuentra en el tercer lugar (Coneval, 2015).

En los censos destaca un indicador que se denomina desarrollo humano. A nivel estatal, este dato se presenta en tres escalas de medición: medio abarca 71% de los municipios del estado de San Luis Potosí; 26 de éstos presentan un rango alto y 3% muy alto. El estado presenta un índice de desarrollo humano de 0.824 mientras que en la región de interés el promedio de este indicador va de 0.551 a 0.699 (PUND, 2015). La figura 2 y las tablas 1 y 2 exponen estas referencias a nivel municipal.

Consideramos importante señalar que el rezago social es relativo y su representación cumple con la idea de contar con un referente cuantitativo sobre el tema de servicios y atención de necesidades básicas. En este trabajo tratamos de mostrar qué representan estos números en la cotidianidad y en un momento de pandemia y necesidad de atención médica especializada.

FIGURA 2.
ESTADÍSTICAS SOBRE REZAGO SOCIAL



Fuente: Coneval, 2015.

*IRS índice de rezago social, *GRS grado de rezago social.

TABLA 1.
CARACTERIZACIÓN SOCIAL

Municipio	Población total	Índice de marginación	Índice de desarrollo humano	% de población en pobreza extrema	% de población indígena
Tamazunchale	95037	0.393	0.68	22.4	56.04
Xilitla	49741	0.724	0.64	29.2	53.76
Matlapa	28996	0.621	0.64	25.3	75.44
Tancanhuitz de Santos	20300	1.111	0.67	32.5	81.70
Aquismón	48359	2.112	0.65	28.1	78.50
Tanlajás	18208	0.715	0.60	50.3	89.65

Fuente (INEGI, 2020).

TABLA 2.
ÍNDICE DE DESARROLLO HUMANO

Municipio	Ingreso per cápita anual (dólares PPC)	Tasa de mortalidad infantil	Índice de educación	Índice de salud	Índice de ingreso	Valor del Índice de Desarrollo Humano (IDH)	Posición del IDH 2015
Tamazunchale	1626.31	25.50	0.57	0.80	0.68	0.68	1174.00
Xilitla	1249.69	26.70	0.56	0.79	0.64	0.66	1468.00
Matlapa	1262.94	26.63	0.55	0.79	0.64	0.65	1515.00
Tancanhuitz	1466.50	28.58	0.60	0.77	0.67	0.67	1233.00
Aquismón	1341.25	36.09	0.48	0.71	0.65	0.60	1992.00
Tanlajás	946.54	27.76	0.57	0.78	0.60	0.64	1642.00

Fuente: PNUD, 2015.

Uno y otro indicador nos hablan de las condiciones que enmarcan la vida de las poblaciones y nos señalan escenarios sociales en los que impera la pobreza extrema, de acuerdo con las cifras antes señaladas. Esta categoría refiere a la situación en la que los pobladores carecen de los medios, bienes y servicios mínimos para vivir. Se trata de privaciones en más de tres indicadores relacionados con la medición del rezago social (educación, vivienda, seguridad social, servicios básicos, alimentación). Asimismo, la condición de pobreza extrema refiere a que el ingreso monetario resulta insuficiente para adquirir la satisfacción de necesidades alimentarias y no alimentarias básicas, en esta situación se encuentra la localidad de Tamcuime, municipio de Aquismón (Coneval, 2015). Más allá de debatir respecto a la categoría misma, nos interesa mostrar otra de las expresiones de carencia representada en cifras oficiales y que de igual manera nos ayudan a dimensionar lo que se vive en el campo y la demografía de esta región.

Desde nuestro punto de vista, la vida de estos pueblos alude a la carencia y desatención, al mismo tiempo que encaran la dificultad desde sus saberes y sistemas de reproducción social que a través del tiempo les han permitido obtener parte de su sustento cultivando la tierra, recolectando alimentos y plantas de uso medicinal, otros más recurren al comercio local y se desempeñan en actividades del sector terciario. La combinación de trabajos es una necesidad, la agricultura ya no es suficiente para vivir, por lo que la pluriactividad productiva es un referente obligado para entender su forma de organización social y economía. Poblaciones cuya economía se basa en principios generados desde donde la vida se hace posible y adquiere sentido para quienes la viven e involucran sus esfuerzos con los compromisos adquiridos con los propios y los que vienen (Narotzky y Besnier, 2014); una economía que tiene sus referentes en el conjunto de instituciones, relaciones y prácticas sociales; situada y vinculada con las diversas formas en las que comunidades y conjuntos humanos concretos enfrentan y resuelven sus problemas prácticos de cara al mantenimiento de la vida, así como de la reproducción de la base y de los recursos que la configuran (Gudeman, 2001). Economía real, como sostiene Gudeman, que debemos tener en cuenta, que siempre ha estado sometida a los juegos y riesgos del mercado, de las políticas, de los recursos, del medioambiente y ahora, de la pandemia.

La producción agrícola y otros ingresos

La elaboración de piloncillo, como vimos, tiene una relación histórica significativa desde el periodo colonial en la Huasteca. Sobre todo, en el siglo xvii, ya que se trataba de uno de los productos de gran valía para los pueblos indígenas, pues lo destinaban al pago de tributos y al sostén de bienes y servicios (Paulín Trejo, 2021). En el mundo contemporáneo el piloncillo enfrenta la depreciación, su precio regularmente lo fijan los acopiadores e intermediarios de la región o de otros estados del país.

La demanda de dicho producto se asocia con la industria tequilera y la producción de alcohol, como se hacía desde hace, por lo menos, dos siglos

antes. El cultivo de caña es oportunidad de ingresos o empleo para quienes optan por vender a los ingenios de la región.⁷ Esta producción se realiza especialmente entre pobladores nahuas o *teenek*, sus técnicas son artesanales y de pequeña escala dado que se busca “hacer rendir” todo el año las parcelas y, de este modo, asegurar ingresos cada ocho o quince días según las necesidades de abasto de cada grupo familiar.

En la Huasteca, la producción agrícola está a cargo de los grupos domésticos. Cada miembro reconoce que debe atender diferentes actividades para poder producir sus alimentos, recolectarlos y cubrir el resto del consumo y pago de servicios. Al respecto, se registra el caso de los habitantes de Tamcuime, municipio de Aquismón. Así, producir y vender también depende de la fuerza de trabajo que se emplea, si es la familiar ahorra dinero, si se tiene que contratar, ello implica una inversión. Dependen, más que nada, de las oscilaciones mercantiles, de la oferta y la demanda.

La producción de la caña a pesar de la pandemia es una de las principales alternativas para el ingreso, sobre todo en la temporada de fin de año, puesto que se trata de una de las épocas en las que se prevé una mayor demanda de dichos productos en comparación con otros periodos. No obstante ser de gran relevancia, en dos años el impacto de la pandemia ha repercutido en su precio y los ingresos de los productores, como se puede apreciar en la siguiente tabla donde se exponen los precios del piloncillo entre los años 2020 y 2021.

TABLA 3
PRECIO DEL PILONCILLO 2020 Y 2021, MERCADO LOCAL, AQUISMÓN, SLP

Precio por kilo 2020	Ingresos anuales por venta local 2020	Precio (promedio) por kilo 2021	Ingresos anuales por venta local 2021
\$16.00	\$45,659	\$10.25	\$29,222

⁷ Plan de Ayala, situado en Ciudad Valles; Alianza Popular (ingenio Tambaca) en el Municipio de Tamasopo; ingenio Beta San Miguel en El Naranjo.

En específico, se toma el caso de una familia que en el año 2020 obtuvo un ingreso aproximado de \$45,659 por la venta de piloncillo. Ahora bien, suponiendo que esta familia al siguiente año hubiera vendido la misma cantidad de piloncillo, tenemos que sus ingresos serían de \$29,222, es decir, un 36% menos con respecto al año anterior.

La caída de los precios, más allá de las cifras anteriores, nos conduce a otra reflexión en torno a la dificultad de compensar dichas pérdidas, pues la mayoría de los ingresos, alimentos y servicios son subsidiados por la fuerza de trabajo familiar, que con el paso del tiempo ha perdido la capacidad de subsanar los costos de su producción y reproducción social dada la precarización del campo y el mercado laboral. Por lo mismo, las familias de la localidad optan desde hace varias décadas por la búsqueda de empleo en ciudades como Monterrey, Nuevo León.

La mayoría de los migrantes indígenas de dicha ciudad son hablantes de náhuatl (54, 106) y *teenek* (19, 458) principalmente de los estados de Veracruz y San Luis Potosí. Los migrantes potosinos representan 11% de un total de 271,000.⁸ Los empleos en los que se logran insertar se relacionan con el comercio al por menor y los servicios, los cuales representan 54% de las unidades económicas de Nuevo León (INEGI, 2019). Las condiciones laborales a las que regularmente se enfrentan los habitantes son precarias e irregulares, sin dejar de mencionar el escenario de discriminación y riesgo ante sucesos de violencia que ocurre en múltiples espacios, desde la comunidad misma hasta los destinos que se eligen en la búsqueda de empleo.

En otros casos, las condicionantes de los mercados locales son tales que difícilmente las y los productores a pequeña escala encontrarían alguna alternativa de mejora ante la crisis. Por ejemplo, para quienes ven en la venta de naranja una oportunidad de ingreso anual, los intermediarios locales y regionales se han encargado de sostener un sistema de enganche que opera a través de préstamos monetarios, desde los que aseguran la puesta en marcha del proceso productivo y la obtención de la cosecha durante los meses de diciem-

⁸ Retomado de <https://datamexico.org/es/profile/geo/nuevo-leon-nl#population>, (consulta: 20 de diciembre de 2021).

bre y enero. La naranja que se compra a los productores se revende en las jugueras de la región como Citrofrut.

El precio al que se pagó la naranja en la región durante el ciclo 2019-2020 fue de \$1,500.00 por tonelada, eso siempre que el dueño de la huerta se encargue del corte, de lo contrario se descuentan \$300.00; mientras que la temporada siguiente fue de \$1,700.00 menos \$300.00 si el vendedor no realizaba la cosecha. Al final, los intermediarios que han invertido en este cultivo descuentan la deuda de las y los productores minando el alcance de estos ingresos.

También hay que resaltar los embates relacionados con la pandemia, como es el alza de precios de productos de la canasta básica, encareciendo la posibilidad de complementar la dieta familiar, pues como sabemos, la producción de alimentos entre las familias campesinas es cada vez más menor y en todo caso se resuelve a través de otras actividades económicas e ingresos del sector terciario en las condiciones señaladas.

La reproducción de la fuerza de trabajo doméstica en buena medida requiere de ingresos monetarios y la pandemia dificultó las alternativas para conseguirlos, por lo que parte de los migrantes decidió regresar a su comunidad de origen, pues aseguraron que sin empleo no se puede sobrevivir en una ciudad. Sin embargo, el reto no es menor en sus localidades, puesto que los medios de vida relacionados con el sector primario devienen en una crisis aún más longeva que la que depara la pandemia de los últimos dos años.

El campo, igualmente, representa dificultades: el reemplazo generacional, bajos rendimientos, presencia de plagas y enfermedades que merman los rendimientos, falta de medios económicos para cubrir los gastos de producción, desarticulación de mercados locales y otros aspectos relacionados con el impacto que ha dejado el cambio climático en los procesos productivos agrícolas y pecuarios a nivel nacional, por lo que tomar la decisión de volver no resulta sencilla para los pobladores de Tamcuime y otras comunidades de la región que comparten este escenario y que siguen preguntándose cómo llevar los alimentos a su mesa, pagar sus servicios, comprar los enseres de la casa ahora en medio de una situación provocada por “una cochina enfermedad”

debatida y en un primer momento percibida como algo ajeno a las vicisitudes de la vida en el campo.

Los síntomas de una cuestionable enfermedad

Antes de referirnos a la enfermedad producida por el SARS-CoV-2, consideramos hacer un breve paréntesis en función de lo que para los pobladores de la Huasteca ocasiona las enfermedades. Desde aquellas observaciones realizadas en la obra del prelado Tapia Zenteno (siglo XVII) se alude a la existencia de los que han tenido una mala muerte, ya sea por un desastre, accidente o parto. Son muertos en desgracia también los que se suicidan, los mordidos por una serpiente, los que perecieron por brujería. Son estos muertos los que hacen daño a los vivos, enfermándolos, como también enferman los duendes, los *Baatsik' i aatsaab*, la encarnación de los *aatsaabtsik*,⁹ los *ejecamej*,¹⁰ las “ráfagas de viento”, los malos aires,¹¹ los malos vientos, los diablos, los judíos. Los síntomas remiten a fiebre, pérdida del conocimiento, falta de apetito, dolor de cabeza, diarrea, entre otros. Por tal razón, cuando alguien se enferma en la Huasteca, los mejores conocedores de los síntomas y las causas son los curanderos.

Para los pobladores, la pandemia puso en evidencia no sólo los problemas económicos, sino la falta de una percepción sobre un virus tan lejano a sus referentes culturales portadores de la enfermedad y la muerte. Puso en

⁹ Espíritus de esencia femenina que a mediodía o al anochecer se manifiestan como animales terribles y que, como soplos de viento, recorren las orillas de los poblados. Si se les ve y se intenta espantarlos se vengán provocando enfermedades terribles e incluso la muerte (Ariel de Vidas, 2003: 224-227).

¹⁰ Los espíritus *ejecatl* son las ánimas errantes de personas que sufrieron una mala muerte o a quienes sus parientes han olvidado (Sandstrom, 2010: 335-336).

¹¹ Los tepehuas consideran que los que perecieron en circunstancia trágicas son difuntos a los que se lleva el diablo. De la misma forma creen que éstos se transforman en “malos aires” o “malos vientos,” tienen su residencia en la tierra y se convierten en peones para capturar a los seres humanos apropiándose de su sombra (Williams García, 1963: 149-223).

evidencia, como señala Tuan (1974) que las personas no perciben la realidad externa en su totalidad de la misma manera y, que por mucho que se dijera del virus, éste no era parte de la suya. También evidenció las condiciones precarias de los servicios de salud pública más cercanos a las comunidades indígenas, ahí toman rostro y significado las estadísticas de precariedad y dificultad relacionadas con el acceso a los servicios básicos como la salud. En la vida cotidiana, contar con una consulta médica de calidad, y no se diga medicamentos, implica inversión de tiempo, dinero y esfuerzo. Regularmente, los habitantes no tienen un seguimiento médico puntual y eficiente. Así que, si alguien de la familia enferma se deben buscar alternativas, como las redes de ayuda y la obtención de recursos económicos, pues muchas veces la iniciativa privada termina siendo la única opción para atender algún padecimiento, lo que representa un gasto extra que se suele traducir en una deuda familiar que requiere pagarse con el apoyo de los parientes migrantes.

El acceso a los servicios de salud mínimos en este nuevo orden resulta fundamental para la toma de medidas de prevención y el tratamiento que representa el COVID-19. Pese a ello, la figura de estas instituciones, de nuevo resulta ajena y si bien ayudan los carteles que informan (figura 3), no son sufi-

FIGURA 3
UNO DE LOS CARTELES REALIZADOS EN SAN LUIS POTOSÍ, TOMANDO REFERENTES ÉTNICOS DE LOS *TEENEK* PARA PREVENIR EL COVID



cientes para enmarcar las acciones que se deben seguir para entenderla. No sólo por la falta de infraestructura, sino por la distancia cultural que se ha tejido entre dichos organismos públicos y los pueblos indígenas.

El impacto de la pandemia requiere de un estudio entre los pueblos de la región además de la impresión de folletos o anuncios de radio en diferentes lenguas. El trabajo alude a un acercamiento en el que se logre identificar el comportamiento, las respuestas y los riesgos (Leyva-Trinidad *et al.*, 2020: 205) de quienes desde diferentes dimensiones culturales y económicas asumen el encarecimiento de la vida, la falta de empleo y la enfermedad.

Las comunidades, ante los primeros contagios en el país, creyeron poco en el impacto que con el paso del tiempo se ha podido constatar en diferentes niveles de la vida económica, política y social. Los pueblos se miraban distantes de una “enfermedad nueva”. Otros más se mantuvieron incrédulos ante la aparición de un virus letal que representaba riesgos a la salud de las personas.

Llegó el momento y las escuelas tuvieron que cerrar las aulas y poco a poco, la vida social y la economía de la región cambiaron según la lógica de la llamada “nueva normalidad”. Los centros turísticos dejaron de operar, se prohibieron actos masivos como los rituales de petición de lluvias, como también los rituales de muerte por ser actos colectivos, el transporte local disminuyó considerablemente y ganarse la vida resultaba cada vez más difícil ante la inminente crisis a nivel internacional.

A principios del año 2021 en la Huasteca ya se comentaba de personas contagiadas por “la enfermedad”. La población no tuvo mayores referencias sobre el virus además de lo que se escuchaba en los medios de comunicación a nivel nacional. Nada más lejos de sus referentes culturales y del impacto que sobre su cuerpo podía tener esa enfermedad llamada COVID.

Entonces, la pandemia se convirtió en parte de una nueva realidad y se debían tomar precauciones, la mayoría “extrañas” según la opinión de los habitantes, y otras más simplemente eran inadmisibles dada la carencia de servicios de sanidad, infraestructura médica y la necesidad de ingreso, pero sobre todo, insistimos, una enfermedad ante la que no había una percepción dentro de sus referentes culturales. No obstante, la pandemia fue innegable, los contagios se incrementaron y con ello el deceso de algunos pobladores.

El aumento de personas contagiadas y la mortandad por causa del COVID-19 definieron otra etapa de la pandemia en la Huasteca. En este momento, las familias si no reconocían una pérdida propia, sí sabían de varias personas que perdieron la vida por el COVID. De uno y otro modo, el riesgo de contraer “la enfermedad” era latente, junto con la depreciación de la economía de la región.

En el caso de los nahuas y *teenek*, la muerte por COVID-19 fue y sigue siendo un tema problemático, pues no se podía creer que: “alguien entrara bien, sano y caminando al centro de salud y al poco rato resultaba enfermo y hasta muerto, por eso decimos que en los hospitales los matan” (Tamazunchale, 2021). Éste y otros comentarios similares son parte de la desconfianza que entre los habitantes crecía a la par de los contagios, sin que las instituciones de salud públicas y privadas tuvieran respuestas estratégicas para el manejo de la pandemia, pues ha hecho falta reconocer los aspectos sociales y culturales de la misma en contextos definidos por relaciones de desigualdad y marginación social.

La pandemia y los servicios de salud

Para las comunidades indígenas de la Huasteca, el acceso y calidad de los servicios médicos es precaria y deficiente, no es un fenómeno nuevo, las familias lo reconocen y asumen el costo de esta dificultad. “No hay de otra, qué le hacemos, siempre nos toca lo peor”, se comenta regularmente cuando se da a conocer alguna opinión sobre la pandemia entre nahuas o *teenek* de la Huasteca.

Sin duda, estas condiciones en medio de una pandemia resultan ser todavía más complejas ya que las carencias históricas, entre las que destacan la falta de infraestructura, de servicios básicos y la crisis económica llevan a que los contagios se vuelvan parte de un riesgo que se tiene que asumir entre creencias, sentidos e imaginarios diversos, pues éstos desempeñan un papel importante para entender el devenir social de la pandemia, por ejemplo, pueden influir en qué tanto se asumen las medidas preventivas propuestas por los organismos de salud nacionales e internacionales.

La pandemia para los pueblos de la Huasteca representa un elemento que integra nuevas dificultades que obligan a los pobladores a ajustar sus repertorios económicos, sociales y culturales, dado que no resulta fácil enfrentar la búsqueda de empleo en medio de un mercado más reducido, tampoco lo es sembrar la tierra cuando lo que se tiene es una mayor incertidumbre y márgenes de pérdida más amplios, dejando a las unidades de producción sin posibilidad de cubrir su demanda de alimentos y con menos probabilidades de ingresos. El cambio climático ha impactado considerablemente los ciclos de precipitación, temperatura y presencia de plagas o enfermedades que complejizan aún más la obtención de alimentos para autoconsumo.

Ahora bien, la venta de productos agrícolas está atada a circuitos de comercialización en manos de intermediarios y también sometidos al vaivén de la pandemia. En este contexto se manifiesta el enojo de los comerciantes. La vida cotidiana en el campo a pesar de un semáforo en rojo y el cierre de mercados, centros turísticos e incluso la disminución de medios de transporte, debía continuar. Al respecto un comerciante comentó ante el cierre del mercado de Matlapa: “Da coraje que no podamos ni trabajar, necesitamos el dinero, si no vendemos qué vamos a hacer, quién nos va a dar para comer, no es posible que nos dejen así por culpa de los de fuera, no tenemos que pagar nosotros lo que no hicimos, nos afecta eso de la enfermedad, para mí no importa, yo tengo que trabajar” (Matlapa, 2020).

El reclamo y la necesidad de continuar con el comercio local, sobre todo para quienes a través de los productos de su milpa obtienen parte de sus ingresos, permite dimensionar lo que significa el cierre de una plaza dominical o un mercado. La venta de productos agrícolas en varios casos es el único ingreso semanal, necesario para complementar la dieta de la familia, el no contar con dicho ingreso impacta en la manutención de la unidad doméstica y su alimentación, pues no se cuenta, por ejemplo, con lo suficiente para comprar maíz, pues es sabido que la producción local no logra cubrir este abasto. Entre los entrevistados, el maíz que cosechan les alcanza en un promedio de 3 a 6 meses del año, el resto lo debe comprar y hacer rendir con harina de diferentes marcas.

El comercio local también tiene un papel importante para el sostén de las familias campesinas, ofrece el espacio para generar recursos monetarios, y permite el abasto y la sociabilidad que sigue siendo un referente de los mercados de la Huasteca y que de nuevo pone en tela de juicio las medidas de prevención. A pesar del esfuerzo de contar con el gel, botes con agua y jabón, y exigir el uso de cubrebocas, no es fácil cambiar la lógica social e histórica de los espacios a la velocidad que la pandemia nos exige como sociedad, lo cual no justifica que no se tomen las medidas de prevención. Lo que se quiere resaltar son los motivos por los cuales dichas recomendaciones no son parte de las maneras de atender la pandemia dentro de las comunidades.

ENFRENTAR LA PANDEMIA DESDE LOS PROPIOS REFERENTES CULTURALES Y PESE A LAS CONSECUENCIAS

Parte de las experiencias de los habitantes y el COVID-19 se expone a través de algunos testimonios y opiniones desde los cuales es posible dar cuenta de la relevancia que tiene la cultura en los procesos de salud-enfermedad, la muerte y tratamientos médicos en el marco de la pandemia.

Nosotros vimos cómo se fueron enfermando de eso que decían en la tele, decían que era esa dichosa enfermedad, al poco rato se murió la señora, sus hijos no dejaron que se la llevaran de aquí, luego luego la sepultaron porque tenían miedo de que la entregaran en una cajita y sabe qué hacen por allá, por eso ayudamos a que no se la llevaran los policías y el juez nos apoyó, sí la llevaron a sepultar a la tierra como nosotros hacemos (Matlapa, 2021).

Uno de los temores compartidos ante la pérdida de un familiar por la COVID-19 se relacionó con el tratamiento que se le da al cuerpo al morir. En este caso, los pobladores piensan que cuando alguien fallece, su cuerpo debe regresar a la tierra, porque aseguran que de ahí venimos y así se continúa el ciclo que permite alimentar la tierra para que siga dando maíz. Este principio

es significativo y tiene sentido desde la cultura nahua, fue así como la comunidad optó por seguir la costumbre, de otro modo se ponía en juego el deber ser que en este caso pesó más que el temor a un probable contagio. Pedir a los deudos que entierren solos a sus muertos, que los cremen, son hechos que a todas lucen van en contra de un hecho social total, como es la muerte,¹² que lleva a acciones colectivas de solidaridad y acción para beneficio de los colectivos, porque la tierra se nutre de sus muertos y al alimentarse les permite a los vivos una buena cosecha.

Imposible no cumplir con la tradición de visitar los pozos en familia para la petición de lluvias, porque uno puede enfermar, tal vez dos, pero no rendir culto a las deidades que aseguran el agua es temer por el bienestar del grupo, es pensar que las deidades del agua negarán sus favores para ayudar a crecer el maíz y eso recrudece aún más la crisis inflacionaria, la necesidad de alimentos a menor costo y la posibilidad de contar con ingresos en los espacios regionales.

Sentimientos y emociones

Emociones diversas y sentimientos encontrados fueron surgiendo, emociones inherentemente indeseables como el miedo o la angustia (Elster 1991: 68) se mezclaban con actitudes de negarse a hablar del virus y dudas.

El silencio. Uno de los pobladores de Cuixcuatitla comentó que hablar sobre la enfermedad “cansa y aburre, porque representa hablar del dolor, problemas y dificultades, que de por sí ya son muchas”, pero también implica hablar de procesos que no se entienden y que no son fáciles de explicar, justo por la multidimensionalidad que impone la pandemia. Por ejemplo, esta crisis sanitaria resultó ser el marco para juzgar y señalar al que “no cumple” con lo

¹² Los grupos étnicos de la Huasteca mantienen y reproducen su cultura, en la que celebrar y ofrendar a las deidades y a los muertos es un acto obligado de reciprocidad para que éstos aseguren buenas cosechas, para librar de enfermedades y proteger a los ausentes.

que dicen las autoridades y los medios de comunicación. En este contexto, cualquiera podía ser el responsable de “enfermar a los demás y hacerle daño”.

Al respecto, una joven comentó sobre el caso de una familia que en la comunidad se decía habían contraído COVID-19. Su ejemplo muestra parte del impacto que ha dejado la pandemia en el orden comunitario y el sentir de las personas.

Aquí si hay muchos contagios, se oye que aquí está enfermo alguien, que allá también hay otra familia, pero no sabemos si de veras sea cierto, pero como sea, mejor no nos acercamos, la gente no va porque tiene miedo de que de veras están enfermos y nos van a contagiar a los demás, por eso en esa casa nadie va, pero tampoco nadie quiere decir nada de qué pasa, luego salen los problemas y es mejor no meterse (Tancuime, 2021).

La duda. En la región, el acceso a una prueba para detectar si alguien contrajo o no el virus implica varios aspectos estructurales, pero también culturales, sociales y económicos. Primero, acercarse al servicio médico no siempre resulta ser la opción para las familias, ya sea por la desconfianza, el maltrato o la idea de que en estos espacios era probable que la persona muriera, puesto que el rumor sobre el peligro de los hospitales y centros de salud eran parte de los miedos compartidos: “Algunas personas dicen que no existe esa enfermedad y otros dicen que sí y muchos no se quieren poner el cubrebocas y ha habido casos de COVID-19, algunas personas no se quieren vacunar porque dicen que es pura mentira” (Tamcuime, 2021).

Los cuestionamientos sobre la existencia del virus que causa el COVID, a la fecha es una constante para algunos, incluso después de haber presentado síntomas o corroborado la muerte de vecinos. De cualquier modo, los habitantes se preguntan si era o no “la enfermedad”. La duda cabe desde el momento en el que los síntomas son semejantes a una gripe común, siempre que no tuviera mayor complicación, dolor de cabeza y cuerpo o fiebre, tales padecimientos resultaron ser malestares reconocidos y regularmente tratados por medio de medicamentos comunes para el resfriado, pero sobre todo con plan-

tas medicinales, entonces, por qué lavarse las manos, usar cubrebocas y gel antibacterial, si para aliviar esas molestias había otros remedios.

El tratamiento, los cuidados

Es relevante considerar la importancia que cobra la familia en lo que se refiere a la atención a la salud, en particular, el papel que desempeña la abuela, la madre o la esposa para atender la salud. Y lo cobra en gran medida porque atender la enfermedad ha sido uno de sus roles en el hogar, porque son las mujeres las que han heredado conocimientos antiguos sobre plantas y hierbas que sirven para tratar los males, porque son las que, tradicionalmente, han cuidado a sus esposos e hijos. Su desempeño como cuidadoras de la salud es parte importante de la reproducción social, en la medida en que deben atender y, en lo posible, curar la enfermedad en un medio donde, como se mencionó, los servicios médicos públicos no existen o son caros para las posibilidades de sus habitantes. Las diferencias de clase se manifiestan en la dificultad que tienen los habitantes de las comunidades indígenas para acceder a servicios de cuidados públicos o privados. Lo anterior nos lleva a considerar el planteamiento de Chiara Saraceno en el sentido de que en los países donde se carece de políticas sociales poco generosas con la población, se exagera el *familismo* en los cuidados, pero también las desigualdades sociales (Saraceno, 2010). Más aún, podemos retomar lo planteado por Soronellas-Masdeu, Chirinos, Alonso y Comas d'Argemir en el sentido de considerar que el cuidado de la salud de la familia es un:

... altruismo forzado, canalizado en términos de obligación moral y asentado en las mujeres como pilar básico. Y ante la ausencia de políticas de cuidado, el mercado se despliega en multitud de recursos desde los más profesionalizados a los más informales y las familias, especialmente las que tienen menos recursos, se ven obligadas a asumir más directamente la gestión y atención de las personas ancianas y dependientes (2022: 2012).

Así, también quisimos mostrar en este apartado, la complejidad de las prácticas de cuidado debido a la fragmentación y escasez de servicios públicos disponible. El uso de hierbas medicinales, por demás conocidas por las mujeres y transformadas en infusiones, ha sido uno de los principales medios para atender algún síntoma o enfermedad entre las comunidades indígenas de la Huasteca. En Tamcuime, Cuixcuatitla, y otras comunidades, dicho conocimiento fue indispensable para calmar los síntomas de la COVID-19. Pocos podían contar con algún estudio o diagnóstico clínico, pero al sentir algún malestar asociado con dolor de cuerpo, cabeza o fiebre, tomaban algún té de hierbas; reconociendo o no la existencia del virus, lo importante era aliviar el malestar de preferencia a partir del saber local y evitando el tratamiento alópata de los hospitales y centros de salud. Los tratamientos más comunes que se han utilizado son:

Se toman hierbas caseras y del monte como la hoja santa o también conocido como *acuyo*, té de jengibre o albahaca con limón, también se hace té de hojas de naranja agrío o se toma la miel con té de canela y limón. Otros igual se cuidan usando cubrebocas y lavándose las manos, como dicen en la tele, pero casi todos toman las hierbas que hay en la comunidad (Tamcuime, 2021).

El tratamiento al que regularmente se acude para tratar la COVID-19, o al menos parte de sus síntomas, es el té de hoja santa (*Piper auritum*). Las mujeres preparan una infusión con una hoja por un litro de agua y se la dan a los enfermos durante todo el día. Esta planta es de la familia de la pimienta negra, ayuda a “disminuir la fiebre e inflamación de riñones, calma dolores de estómago, diarreas y combate problemas respiratorios como asma y bronquitis, además disminuye el insomnio debido a los sedantes que contiene” (Secretaría de Agricultura y Desarrollo Social). Cuando las mismas mujeres enfermaban, la ayuda de hermanas o hijas, de amigas y comadres se volvió esencial para contar con un remedio.

Para quienes asumieron que la COVID-19 representaba un riesgo para la salud, la combinatoria de recursos fue una estrategia, las hierbas medicinales, el encomendarse a Dios y la práctica de las recomendaciones del sector salud

fueron parte de las medidas de prevención ante el riesgo de contagio, pues el temor, no sólo a contraer el virus sino a morir por su causa, resultó ser uno de los principales motivos para tomar en cuenta y poner en marcha algunas precauciones y asumir cuidados preventivos.

Para la mayoría de los pobladores, el hecho de permanecer en un hospital sin el cuidado de algún familiar y con el riesgo de morir y no poder ser sepultados en sus comunidades, fue y ha sido uno de los temores más arraigados entre quienes aceptan o no la existencia del virus, dado que a la fecha hay quienes insisten en que se trata de un engaño más del gobierno o mentiras para asustar a las personas.

De acuerdo con el testimonio de Franco Martínez de la comunidad de Tamcuime, el COVID-19 en estos tiempos:

... ya es muy conocida, porque hay personas que exageran el hecho de la enfermedad y también hay quien sí reconoce los cuidados que se deben tener, pero son muy pocas, pero al sentir los síntomas nosotros nos cuidamos con hierbas o igual con doctores, pero casi siempre mejor con hierba. En mi casa pensamos que hay muy pocas personas que sobreviven a esta enfermedad, como los mayores que tienden a sobrevivir menos, porque tienen poca defensa, por eso es necesario usar el cubrebocas, el gel, careta y las medicinas de nosotros (Tamcuime, 2021).

La aceptación de la pandemia y sus riesgos sigue siendo un factor que se ha limitado a la difusión de medidas óptimas para la prevención de contagios, lo que es indispensable para la disminución de riesgos, asimismo, se ha emprendido campañas de vacunación que representan, desde la percepción de las personas, una amenaza más. Ahora, ya no es sólo la duda, el enojo y la incertidumbre alrededor del COVID-19, las campañas de vacunación de igual modo pasan por una serie de interpretaciones culturales que complejizan aún más el manejo de la pandemia y la puesta en marcha de medidas de prevención. De nuevo, el imaginario colectivo y el orden social ocupan un papel preponderante para la definición de políticas de salud pública atentas a

las relaciones, prácticas y significados que las personas imprimen a los efectos de la pandemia.

REFLEXIONES FINALES

Las poblaciones que se estudiaron saben sobre la pandemia lo que dicen las noticias, las autoridades, amigos y conocidos, porque al igual que otros grupos sociales son parte de la sociedad global; los contagios y la información llegan por diversos medios, un comerciante, un emigrante, un visitante pueden traer el contagio y es a través de diversos medios —electrónicos, los rumores, los chismes, tan eficaces para transmitir verdades y falsedades— para ello, los pueblos de la Huasteca consideran que esa extraña enfermedad llegó de afuera.

Al principio consideramos que, si la cultura determina comportamientos a seguir, era de suponer que las poblaciones respondieran ante esta pandemia con sus propias conductas, acciones y significaciones. Sin embargo, si bien encontramos que la gente se atiende en función del uso de hierbas y tés para aliviar el padecimiento, que logran que sus familiares fallecidos sean enterrados porque deben volver a la tierra, que llevan a cabo rituales, entre otros, de petición de lluvias en los pozos, también es cierto que su cultura ha sido permeada por las falsas noticias y que la vida colectiva se debilita al seguir las políticas públicas de salud, la sana distancia y el evitar agrupaciones. No obstante, las políticas públicas no penetran en la lógica de los grupos domésticos habitados por familias extensas o nucleares ante la imposibilidad de llevar a cabo una sana distancia, porque es en esa forma de funcionar como grupo que se lleva a cabo la reproducción física de sus integrantes.

El costo de la pandemia ha sido económico, pero también sociocultural. La vida espiritual de las comunidades, basada fundamentalmente en la religiosidad, expresada en eventos colectivos como peregrinaciones, fiestas patronales, funerales y otros rituales, amén de las celebraciones familiares como bodas, bautizos y graduaciones escolares, ha sido impactada, pero no

interrumpida. La estrecha relación entre naturaleza y sociedad, marcada por principios basados en la reciprocidad en sus diversos niveles, como el comunitario, lo humano y lo divino, se ha visto trastocada, pero tampoco detenida.

La vida económica tal vez no se pueda basar en los principios de reciprocidad comunal para evitar los contagios y tampoco se pueden llevar acciones colectivas que permitan mitigar un duelo, pero hay un ámbito más íntimo, más privado que sigue funcionando.¹³ Lo vemos a nivel de cómo se enfrenta la enfermedad. Esa forma de organización en la que el género y el parentesco se convierten en variables significativas para la atribución de las responsabilidades de atención (Aguilar *et al.*, 2017), y más aún con el riesgo de contraer la enfermedad y no atenderla. Es en el trabajo de cuidados donde la moral y la economía actúan en forma conjunta (Drotbhom y Alber, 2015 en Soronellas-Masdeu *et al.*, 2021: 215). Es en este ámbito familiar, espacio privado, donde se esencializa el cuidado, interpretándolo bajo el código moral del parentesco que “obliga (a las mujeres principalmente) a cuidar por amor” (Carrasco *et al.*, 2011: 72 en Soronellas-Masdeu *et al.*, 2021:215). Es aquí donde la mística del cuidado femenino “es eficaz para invisibilizarlo como trabajo, para ocultar su dureza y las situaciones de desigualdad que entraña, para desproveerlo de su lógica económica y para seguir vinculándolo a un determinado tipo de feminidad” (Soronellas-Masdeu *et al.*, 2021: 215).

La vida de las familias se ha transformado y lo reducido de los espacios de la vivienda imposibilita modificarlos para poder atender a los enfermos con los cuidados y observaciones que se necesita. Imposible aislarlos completamente, menos dejar de atenderlos, y como en otros casos, las familias se ven obligadas a realizar un complicado “bricolaje de ayudas” y recursos para

¹³ El sentido social del duelo es una ordenación de actos que se basan en un conjunto de relaciones sociales que están encaminados a mantener el equilibrio ante lo que se antoja ser un acto desestructurante, un hecho social total donde la solidaridad social cobra su mayor expresión. El duelo es además un conjunto de acciones que intentan regular y hacer cordiales las relaciones entre vivos y muertos y en éste cobra gran sentido el ofrendar alimentos, música y seguir los principios obligatorios de reciprocidad.

atender esa enfermedad que les llegó de afuera. Vender sus animales, pedir prestado, solicitar apoyo a los curanderos, son otro tipo de recursos que obligan a hablar de un “bricolaje de ayudas”.¹⁴ La familia es también a nivel ritual el garante de la continuidad de rituales y tradiciones. Y es también con ese mismo “bricolaje de ayudas” como los dueños del agua, los curanderos, sus ritos y creencias permiten enfrentar esa enfermedad extraña, ajena, a eso que también puede ser un pequeño monstruo horripilante que intenta acabar con la humanidad.

Si la visión del mundo que se comparte en la Huasteca permite explicar los males y la buena ventura en función de principios que guían la vida comunitaria como aquellos que se basan en la reciprocidad, el ofrendar, el no dañar a la naturaleza, si se identifica bajo esta lógica a quienes causan los males, si estos son producto de conductas indebidas como ensuciar la tierra, tratarla mal, ensuciar las aguas con la ropa de luna de las mujeres, si el mal se asocia con los muertos que han tendido una mala muerte (accidente, asesinados), con esos aires que enferman, con los duendes que atacan a las personas, con la envidia, con aquellos hombres que llegaron de tierras lejanas y convirtieron el territorio en fuente de ganancias, cómo no entender que, en tal lógica cultural, el virus que viene de lejos es algo extraño, aunque puede pertenecer a un conjunto de entes malignos que pueden hacer tanto daño. Faltaría indagar, más allá de los recursos herbolarios que ayudan a aliviar el COVID, si puede haber referentes rituales para enfrentarlo.

Para finalizar sólo nos resta considerar dos aspectos. El primero, referido a que la reproducción social en la Huasteca en tiempos de COVID no se entiende si no se contempla, como lo dejaba ver Carlos Marx, que el proceso de producción y reproducción conforma una unidad y no es posible encontrar una “esfera productiva” separada de la “esfera reproductiva.”

¹⁴ Retomamos el concepto de “bricolaje de ayudas” del texto de Soronellas-Masdeu, Chirinos, Alonso y Comas d’Argemir, 2022: 215. Y si bien los autores se refieren a ese “mosaico de recursos para cuidar” como el conjunto de apoyos y de servicios que se utilizan para cuidar a personas ancianas, consideramos que vale asimismo la idea para todo lo que se necesita para enfrentar la enfermedad y la muerte por COVID.

El segundo, nos lleva plantear nuestra caracterización de las percepciones y podemos considerar que por ahora, las que se han generado sobre el COVID, no logran establecer esa relación entre naturaleza, cultura y sociedad, que el virus es algo ajeno y carece de simbolización en la Huasteca, no tiene un sentido porque es algo extraño, sin referentes asociados a su cultura, a su naturaleza y a sus normas sociales, lo que no niega su presencia en la cotidianidad y en su inserción en un proceso discursivo que para algunos alude a la duda y para otros a la pérdida y la dificultad. Es una enfermedad ajena que va tomando espacios en la economía y el imaginario social desde el marco de otra crisis más para los pobladores de la Huasteca.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ariel de Vidas, Anath (2003). *El Trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Colegio de San Luis/ Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Institut de Recherche pour le Développement (Colección Huasteca).
- Ayuntamiento de Nuevo León (2021). Disponible en <<https://datamexico.org/es/profile/geo/nuevo-leon-nl#population>> (consulta 12 de febrero 2022).
- Comas d'Argemir, Dolors (1998). *Antropología económica*. Barcelona: Editorial Ariel, Antropología.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval), rezago y marginación social. Disponible en <<https://www.coneval.org.mx/Paginas/principal.aspx>> (consulta: 18 de febrero 2022).
- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (1994). *Relatos Huastecos Ant'itlenek, Lenguas de México*, no. 4, México: Dirección General de Culturas Populares e Indígenas.
- Douglas, Mary (1988). *Símbolos Naturales*. España: Alianza Editorial.
- Elster, Jon (1991). *Turcas y tornillos. Una introducción a os conceptos básicos de las ciencias sociales*. España: Gedisa.

- Fine, Ben y Alfredo Saad-Fith (2013). *El capital de Marx*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Galinier, Jacques (1987). *Pueblos de la Sierra madre. Etnografía de la comunidad otomí*, México: INI/CEMCA.
- Giménez, Gilberto (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. México: Conaculta-Icocult, vol. 2.
- Gudeman, Stephen (2001). *The Anthropology of Economy: Community, Market, and Culture*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Hernández García, Gabriela (2012). “El sótano de las golondrinas: patrimonio biocultural en riesgo”. *México: La Jornada del Campo*, no. 63, 15 de diciembre.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2020). *Censo de Población y Vivienda*. Disponible en <<https://inegi.org.mx/microdatos/#pestanasPes>> (consulta: 28, febrero, 2022).
- Ingold, Tim (2001) “El forrajero óptimo y el hombre económico”, en Philippe Descola y Gísli Palsson (eds.), *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. Siglo XXI, México: 37-59.
- Leyva-Trinidad, Doris Ariana, Ever Sánchez Osorio, John Kenny Acuña Villavicencio (2020). “Resistencias y formas de vida en las comunidades indígenas frente a la pandemia de COVID-19: desafíos en la producción y comercialización local”. En John Kenny Acuña Villavicencio, Ever Sánchez Osorio y Manuel Garza Zepeda (coordinadores) *Cartografías de la pandemia en tiempos de crisis civilizatoria. Aproximaciones a su entendimiento desde México y América Latina*. México: Universidad Hipócrates: 203-214.
- Marx, Karl (1964). *El capital. Crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Milton, Kay (2002). *Loving Nature, Towards an Ecology of Emotion*. London: Routledge.
- Narotzky, Susana y Niko Besnier (2014). “Crisis, Value, and Hope: Rethinking the Economy”. En *Introduction to Supplement 9: Current Anthropology*, vol. 55, no. S9, Crisis, Value, and Hope, Rethinking the Economy: S4-S16
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (2020). *Pueblos indígenas y el COVID-19: Una mirada desde México*.

- Disponible en <<https://es.unesco.org/news/pueblos-indigenas-y-covid-19-mirada-mexico>> (consulta 17 de diciembre, 2021).
- Paulín Trejo, Karina (2021). “El comercio de piloncillo y la participación indígena en la Huasteca a través de sus documentos coloniales”. Conferencia dictada en el marco del Congreso Internacional sobre Códices y Manuscritos Coloniales, Centro de Investigaciones Históricas y Culturales, Secretaría de Cultura de Hidalgo, México.
- Pérez Castro Ana Bella y Amaranta Castillo Gómez (2020). “La cocina huasteca. Fusión de historia, ritualidad y simbolismo”. En Amalia Lejavitzer y Mario Humberto Ruz (editores) *Paisajes Sensociales. Un patrimonio cultural de los sentidos*, México- Uruguay: Universidad Católica del Uruguay-Universidad Nacional Autónoma de México: 233-271.
- Ruvalcaba, Jesús (1996). “Vacas, mulas, azúcar y café; los efectos de su introducción en la Huasteca.” *Revista Española de Antropología Americana*, no. 26, Servicio de Publicaciones, U.C., España: 121-141.
- Saraceno, Chiara (2010). “Social inequalities in facing old-age dependency: A bigenerational perspective”. *Journal of European Social Policy* (20): 32-44.
- Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural (2022). Disponible en <<https://www.gob.mx/agricultura/es/articulos/hoja-santa-secreto-de-sabor-y-salud>> (consulta 15 de enero 2022).
- Soronellas-Masdeu Montserrat, Carlos Chirinos Natalia Alonso y Dolors Comas d’Argemir (2021). “Hombres, cuidados y ancianidad: un bricolaje de ayudas, un mosaico de recursos de cuidados (Cataluña, España).” En Pérez Castro, Ana B., Raúl Contreras y Jessica Contreras (eds.) *Ganarse la vida: la reproducción social en el mundo contemporáneo*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM: 209-235.
- Sandstrom, R. Alan (2010). El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo, “Colección Huasteca”, CIESAS-Colegio de San Luis- Universidad Autónoma de San Luis Potosí-Secretaría de Cultura del Estado de San Luis Potosí, México.
- Tuan, Yi Fu (2007). *Topofilia*. España: Melusina.
- Williams García, Roberto (1963). *Los tepehuas*. Veracruz, Universidad Veracruzana – Instituto de Antropología, México.

Tomo 3

La década COVID en México

Afectaciones de la pandemia a las poblaciones rurales en México

La pandemia de COVID-19 desencadenada el año 2020 fue un fenómeno que afectó a toda la humanidad sin respetar fronteras nacionales, de clase, de etnia, de edad ni de género. Con base en estudios de caso realizados en poblaciones rurales que muestran parte de la diversidad de situaciones en el espacio nacional, este libro busca demostrar que la pandemia no afecta por igual. El conjunto de textos reunidos muestra que las sociedades estudiadas han experimentado procesos estructurales y permanentes de exclusión y desigualdad, propios de grupos que acumulan en su historia años de explotación, carencias y limitaciones. El resultado se agrega a la incertidumbre cotidiana que la pandemia ha dejado ver y las múltiples caras de la precariedad económica a escala global. No obstante, el propósito de estos estudios es destacar las estrategias y fortalezas objetivas y subjetivas guardadas en la memoria de las sociedades rurales, su población y territorio, para enfrentar las crisis recurrentes y observarlas desde sus experiencias durante los últimos tres años. La memoria, las tradiciones y costumbres se tornan en respuestas sociales que han originado ideas para mejorar la convivencia en momentos críticos.



SECRETARÍA GENERAL

Universidad Nacional Autónoma de México



DGCS
Dirección General de Comunicación Social



COORDINACIÓN
DE HUMANIDADES