

LA DÉCADA COVID
EN MÉXICO

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

Los **imaginarios**
de la **pandemia**



Julia Isabel Flores Dávila
Guadalupe Valencia García
(Coordinadoras)



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

Nombres: Valencia García, Guadalupe, editor. | Flores Dávila, Julia Isabel, editor.

Título: Los imaginarios de la pandemia / Guadalupe Valencia García, Julia Isabel Flores Dávila (coordinadoras).

Descripción: Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 2023. | Serie: La década COVID en México: los desafíos de la pandemia desde las ciencias sociales y las humanidades ; tomo 6.

Identificadores: LIBRUNAM 2203355 (impreso) | LIBRUNAM 2203338 (libro electrónico) | ISBN 9786073074643 (impreso) | ISBN 9786073074582 (libro electrónico).

Temas: Pandemia de COVID-19, 2020- -- Aspectos sociales -- México. | Salud pública -- Aspectos sociales -- México. | Memoria colectiva -- Aspectos sanitarios -- México. | Identidad colectiva -- Aspectos sanitarios -- México.

Clasificación: LCC RA644.C67.I53 2023 | LCC RA644.C67 (libro electrónico) | DDC 362.1962414—dc23

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por pares académicos expertos y cuenta con el aval del Comité Editorial de la Coordinación de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México para su publicación.

Imagen de forros: francescoch

Apoyo gráfico: Christian Martin Sánchez Uribe y Percy Valeria Cinta Dávila

Gestión editorial: Aracely Loza Pineda y Ana Lizbet Sánchez Vela

Primera edición: 2023

D. R. © 2022 Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán, 04510, Ciudad de México

Coordinación de Humanidades

Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, Ciudad de México

www.humanidades.unam.mx/

ELECTRÓNICOS:

ISBN (Volumen): 978-607-30-7458-2 Título: Los imaginarios de la pandemia

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

IMPRESOS:

ISBN (Volumen): 978-607-30-7464-3 Título: Los imaginarios de la pandemia

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	11
<i>Enrique Graue Wiechers</i>	
Prólogo	13
<i>Guadalupe Valencia García</i> <i>Leonardo Lomelí Vanegas</i> <i>Néstor Martínez Cristo</i>	
Introducción: Imaginarios de la pandemia	21
<i>Julia Isabel Flores Dávila</i> <i>Guadalupe Valencia García</i>	
VIVIR LA PANDEMIA	
1 Imaginarios sociales y representaciones de la pandemia en la sociedad mexicana	31
<i>Julia Isabel Flores Dávila</i> <i>Luis Ángel Ubaldo</i> <i>Patsy Alejandra Hernández</i> <i>Luis Felipe González</i>	
2 ¡Nunca imaginé! Las personas, las familias y la(s) pandemia(s)	75
<i>Carlos Welti Chanes</i>	
3 Afectividades	131
<i>Gilda Waldman M.</i>	
4 Sin brújula en la tempestad. El COVID en tres tiempos y territorios	163
<i>Hugo José Suárez</i>	

PANDEMIA Y SOCIEDAD

- 5 Hacia una explicación de las agresiones al personal de salud durante la pandemia de COVID-19 en México. Estigma y semiótica del miedo 185
Roberto Castro
Hugo Córdoba
- 6 La resistencia a las vacunas contra la COVID-19: entre el anticristo y el druida 217
Guillem Compte Nunes
- 7 Información en medios digitales durante la pandemia por COVID-19. Desafíos para México 249
Georgina Araceli Torres Vargas
- 8 La resignificación de la fiesta religiosa durante la pandemia COVID-19 en los pueblos originarios de la Ciudad de México 279
María Ana Portal
- 9 Iknal-historias del COVID entre los pueblos mayas de la Península de Yucatán 305
Gilberto Avilez Tax

PENSAR LA PANDEMIA

¿DESDE DÓNDE PENSAMOS LA PANDEMIA?

- 10 Jóvenes, pandemia y futuro 341
Héctor Castillo Berthier
- 11 Dosis de recuerdo 375
Juan Meliá

PANDEMIA Y SOCIEDAD

La resignificación de la fiesta religiosa durante la pandemia COVID-19 en los pueblos originarios de la Ciudad de México.

8

María Ana Portal

Departamento de Antropología, UAM-I

INTRODUCCIÓN

La Ciudad de México, metrópoli con más de 20 millones de habitantes, no puede pensarse como una unidad; se caracteriza por su fragmentación. Como todas las metrópolis del mundo, su complejidad y diversidad de formas imposibilita analizarla a partir de un orden único. Es necesario contemplarla desde la pluralidad y la diversidad de los espacios que la constituyen. Dicha fragmentación implica formas diversas de construir y apropiarse el territorio, de habitar en él, de experimentarlo y de regular las prácticas que en él se desarrollan. Es decir, implica una construcción de espacios diversos integrados en forma compleja e incluso contradictoria.

Ángela Giglia y Emilio Duhau (2008) proponen una suerte de tipología de estos fragmentos,¹ en donde muestran seis tipos de “ciudades” que confor-

1 En el libro *Las reglas del desorden*, los autores analizan seis espacios diferenciables que les denominan *ciudades*: *la ciudad del espacio disputado* que corresponde a la ciudad central; *la ciudad de los espacios homogéneos o fraccionamientos*; *la ciudad del espacio colectivizado*, correspondiente a las unidades habitacionales; *la ciudad negociada*, que hace referencia a las colonias populares; *la ciudad ancestral*, para

man la metrópoli y cómo cada una de ellas tiene características propias (tanto físicas como simbólicas), de lo cual se desprende una normatividad o un *orden urbano* específico (implícito o explícito) que deviene en una lógica de apropiación y de uso distinguibles.

Así, los espacios urbanos se distinguen entre sí, no solo por su estructura o por los servicios con los que cuentan –que en muchos casos pueden ser similares–, sino por la forma en que sus habitantes conciben, ordenan y consumen el espacio, lo cual supone un tipo de la vida para sus pobladores.

En este contexto, es pertinente pensar que una situación tan compleja como la pandemia por COVID-19 ha tenido efectos diferenciables en los distintos espacios urbanos.

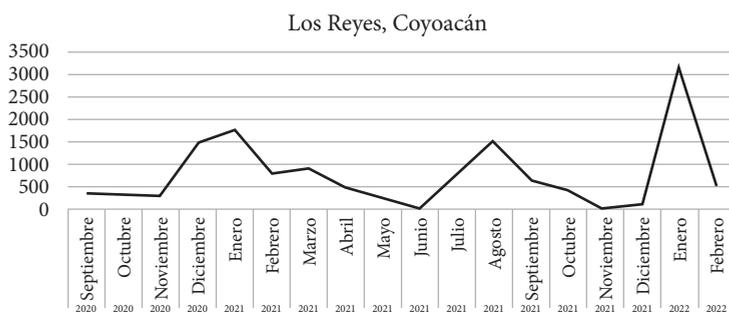
La pandemia, fenómeno complejo de dimensión mundial, a partir del cual se han visto trastocados todos los planos de la vida social, se caracteriza por la imposición de un modelo hegemónico de cuerpo, del esquema salud/enfermedad y de la medicina moderna como paradigma central. Los dictados de la OMS, la ONU y de los sistemas de salud nacionales han recomendado medidas sanitarias específicas y homogéneas (uso de mascarillas, sana distancia, confinamiento en los hogares, etc.), las cuales deben ser adoptadas en todos los rincones del planeta. Sin embargo, estas determinaciones hegemónicas se asumen de manera diferenciada en función de los contextos socioculturales concretos. Lo anterior me lleva a pensar que estas medidas impactaron, para el caso de la Ciudad de México, también de manera distinguishible. No es lo mismo el confinamiento en una zona residencial que en una colonia popular, en una unidad habitacional o en un pueblo originario urbano. No solo hay diferencias obvias en las condiciones físicas y económicas, sino también en las maneras de significar y de apropiarse del espacio público y del privado a partir de la visión de mundo que se tiene y las prácticas culturales que implican.

referirse específicamente a los pueblos originarios, y *la ciudad insular*, referida a los conjuntos cerrados.

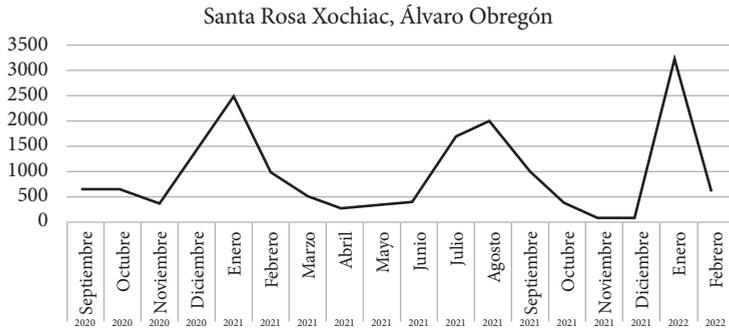
Al revisar la página oficial del gobierno de México *Históricos. Casos COVID-19 por colonias* me pude dar cuenta de que, en efecto, hay un comportamiento distinguible entre los diversos espacios urbanos en relación al número de contagios.

La incidencia en los contagios se puede deber a múltiples factores: el tamaño del lugar, la cantidad de habitantes, su ubicación geográfica, problemas de infraestructura, falta de información oportuna, posturas ideológicas, entre otras; sin embargo, para el caso de los pueblos originarios urbanos hay un elemento adicional que tiene que ver con los procesos festivos y las formas en que se usa de espacio público, como trataré de mostrar más adelante.

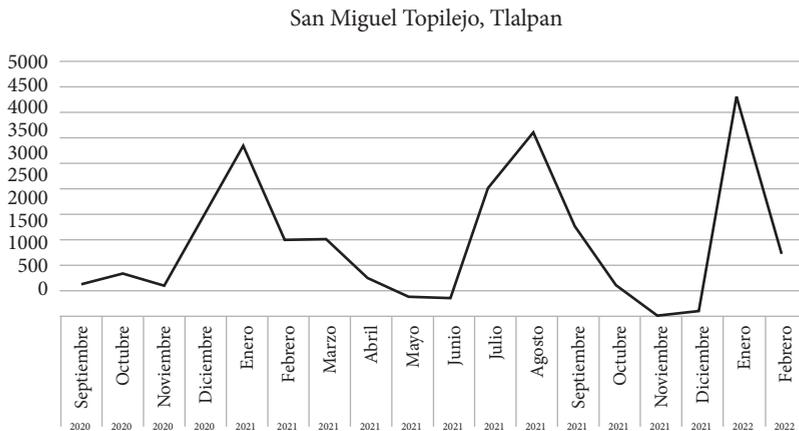
En los siguientes gráficos tomé algunos ejemplos para ver la relación entre fiestas religiosas y “picos” de contagio en la pandemia. Si bien no es una relación absoluta, sí encontramos ciertas tendencias en la relación fiesta religiosa/aumento en el número de contagios en algunos pueblos.



En este pueblo, si bien tienen un calendario festivo muy intenso, las fiestas más importantes se celebran el 6 de enero (Día de Reyes), el 9 de enero (bautizo del niño Dios), Miércoles de Ceniza (generalmente en marzo, pero con fechas cambiantes), Semana Santa (entre marzo y abril). En julio hay tres fiestas importantes: la Ascensión del Señor, la Santísima Trinidad y Corpus Christi. Todos los “picos” de contagio se relacionan con esas fechas.



Aquí las fiestas religiosas más importantes son: la Navidad, la fiesta patronal de la Virgen de Guadalupe (12 de diciembre), la quema del Judas en Semana Santa (fecha variable entre marzo y abril) y la fiesta patronal en honor a Santa Rosa de Lima (30 de agosto).



En este caso, las dos fiestas más importantes se realizan el 29 de septiembre y el 8 de mayo (celebración de San Miguel Arcángel), además de las fiestas decembrinas.

Es importante resaltar que, por un lado, en todos los pueblos hay un conjunto de eventos festivos que se engarzan unos con otros y, como veremos más adelante, se engarzan también entre los diversos pueblos de una región. Asimismo, cada fiesta tiene un proceso de desarrollo que implica un período amplio de tiempo para su preparación (por ejemplo, los mayordomos hacen la recolección de aportaciones en dinero de la comunidad, casa por casa, con muchos meses de antelación); el desarrollo mismo del acto festivo que generalmente dura varios días (hasta semanas), y, finalmente, la conclusión, que también implica rituales de cierre, entrega de cuentas y el nombramiento de los nuevos cargueros. De tal suerte que durante todo el año -aunque haya momentos de actividad más intensos- se están generando acciones festivas y rituales.

En los ejemplos anteriores vemos que, en todos los casos, los niveles más altos de contagio se dieron entre diciembre y enero, cuando se celebran fiestas tan emblemáticas como la de la Virgen de Guadalupe, la Navidad, que incluye el arrullo del niño Dios, las posadas y el Día de Reyes, además de ciertas concordancias con las fiestas patronales.

Otro aspecto que hay que tomar en cuenta, y que inside en esta contabilidad, es el estadio en el que se encontraba la pandemia. Durante el 2020, cuando no se tenía claridad en la información sobre las formas de contagio y se debatían las medidas a tomar, en muchos casos las fiestas se realizaron. Fue hasta diciembre de ese año que la Iglesia Católica oficialmente suspendió la fiesta de la Virgen de Guadalupe en la Basílica de la Ciudad de México.² Es diferente a lo que sucedió en los meses subsecuentes, cuando ya hubo una prohibición oficial, con sanciones específicas si no se cumplían las reglas. Sin embargo, llama la atención que en los meses de diciembre de 2021 y enero de 2022 (cuando ya las medidas se empezaron a distender) fueron cuando se registraron los mayores contagios.

2 Véanse las noticias al respecto: <https://www.dw.com/es/pandemia-arruina-la-principal-fiesta-religiosa-de-m%C3%A9xico/a-55343135>; <https://www.jornada.com.mx/notas/2021/01/28/capital/cancelan-fiestas-tradicionales-en-xochimilco-por-pandemia/>

El impacto económico, social, sanitario y afectivo³ frente a la pandemia ha empezado a ser analizado.⁴ Sin embargo, las prácticas culturales de los pueblos no se han explorado de manera sistemática. De allí que el interés de este trabajo es analizar algunos de los efectos en el plano cultural e identitario que ha tenido la pandemia por COVID-19 al interior de los pueblos originarios urbanos de la Ciudad de México, los cuales -dadas sus características socioculturales y territoriales- se distinguen de otros lugares; en particular por el uso intensivo del espacio público asociado a la vigorosa religiosidad popular que los caracteriza. En ellos encontramos que la relación entre lo público/lo privado está atravesada por un potente sistema festivo, en donde el santo patrón se constituye en el eje de la organización cívico-religiosa. A través de ello se crea un sentido de pertenencia y de comunidad articulado a la idea de *ser pueblo*.

Retomando las reflexiones de José Ignacio Homobono Martínez (2004), coincidimos en que la fiesta es:

...Un hecho social total, en términos de Mauss; una celebración cíclica y repetitiva, de expresión ritual y vehículo simbólico, que contribuye a significar el tiempo (calendario) y a demarcar el espacio. Se sitúa en oposición al tiempo ordinario y a la vida cotidiana, y establece una relación dialéctica, paradójica y contradictoria entre lo sagrado y lo profano, la ceremonia -religiosa o cívica- y lo lúdico, la celebración y la rutina, las pautas de institucionalización y de espontaneidad, la liturgia y la inversión, la trasgresión y el orden, la estructura y la communitas, las dimensiones de lo público y de lo individual. A través de ella, un agregado social entra en contacto con las fuentes últimas de su identidad y reconstruye la experiencia de comunidad imaginada, mediante la actuación de grupos específicos como agentes del ritual festivo. Evidenciando y exaltando identidades y religa-

3 Véase, por ejemplo, los trabajos de Páez, 2022; Novak y Castillo, 2021; Rossi 2020, entre otros.

4 Es importante resaltar que estamos todavía en pandemia, y que es difícil analizar un fenómeno que aún no concluye. Tal vez de allí que su análisis todavía no cuente con abundante bibliografía.

ciones, contribuye a la toma de conciencia y a la creación de identidad colectiva (Homobono Martínez, 2004, 34).

Para este trabajo me pregunto: ¿Qué impacto tuvo la pandemia por COVID-19 ante la prohibición explícita de la realización de las fiestas religiosas en los pueblos originarios de la Ciudad de México? ¿De qué manera la suspensión de las festividades religiosas afectó la dinámica social de estas comunidades? ¿Qué mecanismos de resiliencia se han generado para sortear este fenómeno?

Para analizar estas cuestiones he dividido el trabajo en tres partes: la primera busca contextualizar la importancia de los pueblos originarios urbanos y sus prácticas festivas para ubicar después dos aspectos que considero centrales para comprender el impacto del COVID-19 en ellos: la manera en que conciben y usan el tiempo/espacio, y la cualidad regional de las fiestas patronales. Concluyo con algunas ideas -a manera de reflexión preliminar- sobre lo que se llevó y lo que dejó la pandemia en estos espacios.

LOS PUEBLOS ORIGINARIOS URBANOS Y SUS FIESTAS RELIGIOSAS

Los pueblos originarios urbanos juegan un papel primordial en la estructura histórica de la ciudad y se encuentran distribuidos en todas las alcaldías de la urbe. Aunque el número exacto no está claramente definido -pues depende de los criterios para delimitarlos y los intereses de los organismos que los cuentan-, sabemos que existen más de 130 pueblos considerados originarios en la ciudad. Muchos de ellos se ubican en sus márgenes -particularmente en el sur y surponiente-, en donde se encuentra una zona de conservación ecológica⁵ fundamental para la sustentabilidad de la urbe, manteniendo un papel

5 Recordemos que el 59% del suelo de la Ciudad de México es de conservación, y que se ubica principalmente en el surponiente de la misma. De allí la importancia de la lucha de los pueblos que están asentados en estas áreas boscosas, atravesadas por ríos y manatales, cuya preservación, en última instancia, representa un pilar de la vida misma de la urbe.

activo en la defensa y preservación de los recursos naturales, particularmente en relación a la conservación de los bosques y el derecho al agua.

Sin embargo, es importante enfatizar que la ubicación geográfica de algunos de los pueblos en estos márgenes no significa que estén desarticulados de las dinámicas de la ciudad. Por el contrario, están integrados a partir de diversos factores: laborales, de interconexiones viales, de la conectividad tecnológica, de la oferta educativa y de diversión, entre otros. En este sentido, no estamos hablando de enclaves cerrados, sino de lugares que mantienen un contacto cotidiano con la ciudad de la que forman parte.

Aproximadamente el 11% de la población que habita en la ciudad se encuentra en los pueblos, los cuales ocupan 148 km² de los 1,461 km² de la superficie total de la capital.⁶

Por las características físicas, geográficas y de equipamiento urbano, éstos pueden pensarse similares a las colonias populares y de autoconstrucción presentes a lo largo y ancho de la ciudad, sin embargo, se distinguen de estos otros asentamientos, ya que tienen características culturales propias que se activan a través del sistema festivo y su organización.

Si comparamos los diferentes pueblos originarios encontramos algunas características que comparten:⁷

Son poblaciones que reconocen su descendencia de pueblos prehispánicos y refundados en el periodo colonial.⁸ Tienen como base social las relaciones de parentesco a partir de un conjunto de familias que se autoidentifican como *originarias*, lo cual se expresa en el predominio de algunos apellidos claramente reconocidos. Poseen un territorio en el que se distinguen espacios de uso comunitario y ritual, con una capilla o iglesia como centro y con un panteón que generalmente ellos administran. Tienen nombres toponímicos en donde se combina el nombre del santo católico con un nombre nahua

6 Información basada en datos del INEGI, obtenida en Mora, (2007:29)

7 Sin embargo, hay que subrayar que también mantienen diferencias importantes dependiendo de elementos históricos, económicos, geográficos y de formas de inserción a la ciudad.

8 Producto de las conragaciones de indios y la transformación demográfica colonial.

-lo que denota una estructura mesoamericana resignificada por la religión católica-, sus territorios pueden estar organizados a partir de *parajes* que conservan nombres nahuas originales. Asimismo, poseen terrenos agrícolas o forestales a partir de tres modalidades de tenencia de la tierra: ejido, propiedad privada y/o comunidad agraria.

Su continuidad cultural está basada en formas de organización comunitaria, vinculadas al sistema festivo que, como señalé antes, tienen como eje un santo patrón, figura que se constituye en el fundamento de la organización social y en un elemento simbólico vital para el sentido de pertenencia de los habitantes. El santo patrón es, en términos de Giménez (1978), no solo el protector de la comunidad, sino el centro en donde convergen todas las relaciones sociales, constituyéndose en el elemento clave de la identidad.

Un aspecto importante de destacar es que el santo patrón es un referente con características únicas y exclusivas a partir de las cuales la comunidad se define a través de él. Es lo que Gimenez puntualiza como “la objetivación emblemática de la colectividad pueblerina (Giménez, 1978, 147). Es el pueblo simbolizado en una imagen. El santo patrón no es entonces una figura inerte labrada en madera; es concebida como parte del sistema de parentesco, pues se le piensa como a un padre o a un abuelo del que todos los originarios descienden y del que dependen para su subsistencia. En este sentido, partimos del plano más primario de identidad a partir de la demarcación de un *adentro/afuera*, que inicia con la delimitación consanguínea de las relaciones de parentesco y que se construye desde la idea del *ser originario*. Desde la perspectiva psicoanalítica, André Green plantea que “... el sujeto solo puede definirse desde la perspectiva psicoanalítica por la relación con sus progenitores” (Green, 1977, 89). Desde la perspectiva social, los grupos también requieren definirse a partir del establecimiento colectivo de un origen parental claro (Portal, 1997). En términos antropológicos, la dimensión étnica de los pueblos se sostiene en la ancestralidad. En el caso de los pueblos originarios urbanos, ésta, estructuralmente, es muy similar a las definiciones de identidad de las comunidades mesoamericanas prehispánicas.

Es a partir de esta idea del santo patrón como ancestro mítico que se teje el *nosotros los originales*, que después se materializa en un conjunto de prác-

ticas que tienen que ver con el territorio y con mecanismos de reproducción de la comunidad.

El sustento de todo este sistema festivo lo da una organización conocida como *sistema de cargos* o *mayordomías*, cuyos miembros no solo se encargan de la continuidad en la celebración de las fiestas religiosas y su financiamiento, sino que, además, dota al pueblo de una normatividad específica.

El sistema festivo religioso⁹ basado en cargos cumple varias funciones: algunas de orden económico, pues la fiesta representa un punto importante en la economía local; también está la dimensión política vinculada a la función de generar liderazgos y reconocimientos; asimismo, es un mecanismo para la construcción de redes de intercambio regional; y de manera central está la dimensión simbólica e identitaria, pues es el medio para refrendar y actualizar la identidad y la pertenencia al pueblo, al mismo tiempo que contribuyen a la continuidad de las tradiciones locales. Es un referente histórico del origen común que implica también una posición diferenciada frente a otros pueblos de la región, favoreciendo la delimitación de fronteras (a partir de un reconocimiento del *afuera* y el *adentro*, de los que son de aquí y los que no lo son).

En este contexto, ocupar un cargo implica una gran responsabilidad, no solo financiera, sino social y política. La investidura de mayordomo (o los cargos equivalentes, dependiendo de cada pueblo)¹⁰ es fundamental, pues implica, por un lado, *representar* al Santo frente a su propio pueblo, pero también de cara a los otros pueblos con los que mantienen relación a través de las llamadas *promesas o correspondencias*; por otro, desplegar estrategias organizativas que garanticen el buen desarrollo de la festividad, ya que de

9 Considero que es un sistema festivo, pues articula un conjunto de fiestas religiosas, así como las diversas peregrinaciones y procesiones que se realizan en los pueblos.

10 Es importante subrayar que cada pueblo tiene su propia estructura de cargos. En algunos casos hay mayordomos, en otros aparecen fiscales y mayordomos, o solo fiscales. En algunos más, el sistema se ha transformado y los cargos se denominan *comisiones*. Sin embargo, pese a estas modalidades en los nombres, generalmente tienen las mismas funciones con respecto a la organización de las fiestas, al cuidado de las capillas o iglesias y a su intervención en las mejoras del pueblo.

ello depende el orden social, pero también el orden cósmico. Cada vez que se celebra una fiesta religiosa se marca cíclicamente un nuevo comienzo. Los habitantes de los pueblos contruyen y dan sentido a su relación con lo sobrenatural, conformando un *corpus* de creencias o una visión de mundo particular que dota de un marco ético donde desarrollarse, lo que garantiza la reproducción de la colectividad.

El complejo proceso de autoidentificación y delimitación de fronteras -tanto sobrenaturales como sociales- se incorpora a la memoria colectiva y a la vida cotidiana mediante diversos mecanismos, entre los cuales encontramos los rituales y la tradición oral (Portal 1997, 134).

La estructura del sistema de cargos, aunque tiene formas diferentes en los distintos pueblos, cumple funciones similares y en todos los casos fomenta una importante participación del conjunto de los habitantes. Esta participación amplia de la población se da porque, aunque el que asume un cargo aparentemente lo hace de manera individual (como sujeto), en la práctica no es así, ya que siempre se apoya en su familia para desarrollar el cargo. Paralelamente a ello, el número de cargos puede ser amplio, con tareas distinguibles y específicas, en donde se articulan otras organizaciones del pueblo que participan coadyuvando con las tareas para la preparación de las fiestas. Así, por ejemplo, en pueblos como San Andrés Totoltepec hay tantas mayordomías como elementos de la fiesta que se tienen que cubrir (jaripeo, música, cirios, cuetes, adornos de la iglesia, castillos, etc.). En cada mayordomía participa un número variable de mayordomos (con sus familias), habiendo mayordomías hasta de 50 mayordomos con diferentes responsabilidades.

En todos los casos observamos que, además de estos cargos, hay otras organizaciones que también convocan a apoyar a los mayordomos y fiscales aunque no se encuentren dentro del sistema de cargos como tal. Este tipo de organización comunitaria y parental favorece la participación de un número importante de miembros de una comunidad. Pero no basta con la participación amplia de los habitantes; la eficacia de estos procesos tiene que ver con la repetición cíclica de los rituales y la transmisión de saberes a partir de

prácticas concretas. De allí que, aunque generalmente los pueblos originarios urbanos tienen una fiesta grande (donde se celebra al santo patrón), cuentan también con una fiesta *chica* en honor a algún santo o virgen relevante para ellos. Pero también hay otras celebraciones articuladas como pueden ser los santos de los barrios que conforman a un pueblo, la Semana Santa, el 12 de diciembre (la Virgen de Guadalupe), las posadas navideñas, entre otras. De tal suerte que el ciclo festivo es variado y complejo, y los rituales se engarzan unos con otros y se repiten cíclicamente. Hugo José Suárez lo sintetiza de la siguiente manera:

En la ciudad las fiestas religiosas preponderantemente son de cuatro tipos: las patronales, que se refieren a las que se organizan para celebrar al santo; las de Semana Santa o eventos vinculados al calendario oficial católico –por ejemplo el enorme despliegue que se genera en Iztapalapa con la representación de la pasión de Jesús–; las procesiones barriales, donde las vírgenes o santos van paseando por el barrio transitando de casa en casa, y las guadalupanas, que con distintos formatos suceden el 12 de diciembre. (...) Eso no impide que existan intercambios y convivencias con otras formas festivas, por ejemplo, las cívicas, las familiares y hasta las políticas (Suárez, 2015, 324).

Sin embargo, es importante resaltar que para que un acto ritual tenga la fuerza cohesionadora que se le atribuye, también debe contar con un sustento cotidiano que genere un campo propicio para que la repetición cíclica de los rituales adquiera sentido. Para el caso de los pueblos originarios de la ciudad, la estructura del sistema de cargos, al concluir el momento festivo, no se disuelve, trasciende el momento ceremonial y hace presente el mundo sagrado en la cotidianidad. Ello se logra porque es un sistema permanente que se renueva en ciclos anuales y cuya eficiencia se sustenta en los mecanismos normativos. Dicho en otros términos, la fiesta es la culminación de un proceso anual que se va forjando día a día y de manera cíclica. Es decir, es una estructura social que ordena al conjunto social a través del tiempo.

De allí que la importancia de celebrar las fiestas radica no solo en su carácter lúdico o espiritual. De ello dependen elementos tan importantes

como las relaciones sociales al interior de pueblo, el restablecimiento de cierto orden tras los conflictos a su interior, los vínculos hacia afuera del mismo, la reproducción del sistema de parentesco y las alianzas con otros grupos sociales a través de matrimonios y compadrazgos, entre otros.

Una vez delimitada la importancia de lo festivo en la vida de los pueblos, me centraré en dos aspectos que me parecen cruciales en la distinción de los pueblos frente a otros espacios urbanos, y en los que la pandemia incidió de manera importante: la manera en que organizan y se apropian del espacio y el tiempo, y la religiosidad popular como una de las formas de conectarse -a través de los procesos festivos- con otras comunidades y pueblos a nivel regional.

ASPECTOS TEMPORO-ESPACIALES DEL SISTEMA FESTIVO

Si la fiesta está al centro de la vida de los habitantes de los pueblos originarios, es importante entender de qué manera se organizan los tiempos/espacios que se encuentran estructurados a partir del acto festivo para comprender las dinámicas sociales que de ello se desprenden. Un primer elemento importante de subrayar es que las fiestas religiosas se realizan -como afirmé antes- en el espacio público. La orden de “quédate en casa” obviamente trastocó el ritmo y el sentido social de la fiesta y todo lo que ella implica en cuanto al mundo social y cultural.

Coincido con Aguilar de la Cruz (2017) cuando plantea que las religiones populares tienen formas propias de organización, ocupación y apropiación del espacio público, distinguibles de las maneras en que otras clases sociales dentro de la misma ciudad ejercitan sus creencias.

Este elemento de ocupación es una expresión de códigos culturales, sociales y económicos de los denominados sectores populares, que se muestran en una racialización, etnicidad y religiosidad específicas —opuestas a la conformación moderna del espacio público entre los sectores de clase media y alta—, en donde el cuerpo, lo colectivo y los símbolos trascienden el ámbito privado de lo religioso (Aguilar de la Cruz, 2017:110).

Dicho fenómeno tiene que ver, por un lado, con la pluralización y pulverización¹¹ de las grandes religiones y con los procesos de secularización de las sociedades contemporáneas.

El fenómeno de secularización explica, en alguna medida, la privatización relativa de la religión en las sociedades latinoamericanas, particularmente entre la clase alta y las élites intelectuales (Parker, 1993: 127). Los sectores populares, influidos por la laicidad, agregan formas explicativas desde el ámbito de lo científico y político a algunos aspectos de la vida. Pero, de modo general, la expresión religiosa pública es un rechazo a la secularización; más bien nos encontramos frente a la pluralización religiosa de la sociedad (Aguilar de la Cruz, 2017:111).

Lo que nos muestra Aguilar de la Cruz (2017) es que hay una lógica socio-espacial distinta entre las clases medias y altas y las clases populares, en donde las primeras tienden a reproducir valores de una modernidad capitalista en la que el uso del espacio público es muy limitado y se realiza fundamentalmente para el traslado por la ciudad o el uso puntual para actividades como las deportivas, por ejemplo. Referidas a los procesos religiosos, esta manera de concebir al espacio público genera que el individualismo y la privatización imperen. Sin embargo, la lógica espacial de las clases populares, anclada a la religiosidad popular, tiene un marcaje del espacio/tiempo distinguible.

El espacio público es concebido en tanto el lugar de lo comunitario, del tránsito común, del encuentro entre *los que somos de aquí* y se abre para los que visitan desde fuera, siempre manteniendo las fronteras de la pertenencia.

11 Para Guillermo de la Peña (2004) se ha generado, históricamente, una tensión en dos planos: por un lado, al interior de la propia Iglesia Católica, entre la “ortodoxia” de algunos sectores de la Iglesia oficial y la “heterodoxia” de las mayordomías; por otro lado, la proliferación de la diversidad religiosa en México muestra cómo ha disminuido el porcentaje de la población que se declaraba católica, y cómo ahora en esta filiación se agrupan los ortodoxos, los populares, los fundamentalistas, los progresistas, los radicales, los carismáticos y, en tiempos recientes, se han sumado las variedades *New Age*.

cia con claridad. Estos espacios tienen una característica fundamental: son multifuncionales. Es decir, tienen una dimensión sagrada cargada de interacciones festivas, pero también son usados para otro tipo de actividades fundamentales para la comunidad: son espacios de reunión, de toma de decisiones colectivas y de actividades cívicas diversas. Aquí lo público se considera como tal en la medida en que sucede en espacios abiertos donde puede asistir cualquiera. En ellos impera la costumbre de normas no escritas, más que una reglamentación formal.

Esta idea de lo público tiene su correlato en relación con lo privado, que es el espacio de las familias (generalmente extensas). En el momento festivo, la delgada línea entre lo público y lo privado se desdibuja. El pueblo entero se vuelve “la casa del santo”, con su fronteras bien establecidas por marcajes físicos (papel picado, entradas adornadas y la vigilancia de los mayordomos que deberán recibir a los invitados del santo, organizados en promesas o correspondencias). Al tiempo que las puertas de las casas se abren para dar la bienvenida a los visitantes ofreciéndoles bebida y comida, desbordándose o extendiéndose hacia la calle.¹² Las líneas divisorias entre público y privado son flexibles y se reacomodan dependiendo de las circunstancias.

Ahora bien, si el espacio es lo público, el tiempo está determinado por ese *continuum* llamado calendario. Es a partir del calendario festivo que los habitantes de un pueblo organizan sus tiempos personales y sociales. “La historia del calendario de un pueblo es en muchos sentidos la historia de sus fiestas. Éstas son, en efecto, una forma de organizar y entender la vida; son un corte en el tiempo cotidiano que da sentido al ir y venir de la vida diaria” (Portal y Sevilla, 2005, 342).

El calendario festivo de los pueblos es un complejo “cronograma” que deja pocos momentos vacíos de rituales y celebraciones. Por ejemplo, sabemos que alcaldías como Xochimilco con orgullo afirman que tienen más fiestas que días del año. Si analizamos los calendarios festivos de los pueblos en

12 La imagen frecuente de lonas que cubren las calles invadidas por mesas y sillas para extender el momento festivo del orden privado a la vista de todos: de lo público, lo visible, al que todos pueden acceder.

las diversas alcaldías de la ciudad encontramos que hay fiestas de diferente importancia todos los meses. Para ejemplificar lo anterior retomo el calendario festivo del pueblo de San Juanico Nextipac, ubicado en la alcaldía de Izta-palapa, en donde se puede observar el ciclo de las fiestas y las mayordomías que en ellas intervienen. Este pueblo tiene 20 mayordomías que intervienen en seis fiestas religiosas y cuatro peregrinaciones anuales.

Fiesta	Mayordomías
Santo Jubileo (última semana de abril, de martes a viernes).	Mayordomía del Santo Jubileo de la Banda de Viento.
Fiesta Patronal de San Juan Bautista (24 de junio).	<ul style="list-style-type: none"> • Mayordomía de San Juan Bautista de la Banda de Viento. • Mayordomía de San Juan Bautista de la Misa. • Mayordomía de Santiago Apóstol de los Fuegos Artificiales. • Mayordomía del Divino Salvador de los Fuegos Artificiales.
Barrio de Santiago Apóstol (25 de julio).	<ul style="list-style-type: none"> • Mayordomía de Santiago Apóstol de la Banda de Viento. • Mayordomía de Santiago Apóstol de la Salva. • Mayordomía de Santiago Apóstol de los Fuegos Artificiales. • Mayordomía de Santiago Apóstol Juvenil.
Barrio del Divino Salvador (6 de agosto).	<ul style="list-style-type: none"> • Mayordomía del Divino Salvador de la Banda de Viento. • Mayordomía del Divino Salvador de los Fuegos Artificiales. • Mayordomía del Divino Salvador de la Salva. • Mayordomía del Divino Salvador del Enflorado. • Mayordomía del Divino Salvador del Desayuno.
Virgen de la Merced (24 de septiembre).	<ul style="list-style-type: none"> • Mayordomía de la Virgen de la Merced de la Banda de Viento. • Mayordomía de la Virgen de la Merced del Enflorado.

Fiesta	Mayordomías
Virgen de Guadalupe (12 de diciembre).	<ul style="list-style-type: none"> • Mayordomía de la Virgen de Guadalupe Grande. • Mayordomía de la Virgen de Guadalupe de los Cirios y la Banda de Viento. • Mayordomía de la Virgen de Guadalupe de la Guardia. • Mayordomía de Santiago Apóstol de los Fuegos Artificiales.

Aunado a lo anterior están las peregrinaciones que se articulan al sistema de cargos, ya que son las mayordomías de promesa las que las organizan, configurando un complejo sistema festivo.

Lugar	Mayordomía
Santuario de Jesús Nazareno, Señor de Tepalcingo, Morelos (tercer viernes de cuaresma).	Mayordomía de Jesús Nazareno, Señor de Tepalcingo, Morelos.
Santuario del Señor de Chalma, Ocuilan, Estado de México (viernes de Ascensión del Señor, 40 días de Pascua).	Mayordomía del Señor de Chalma.
Santuario (Catedral) del Señor del Santo Sepulcro, Señor de la Cueva de Ixztapalapa (Domingo de la Santísima Trinidad, 60 días de Pascua).	Mayordomía del Señor de la Cueva.
Basílica de Guadalupe (segundo martes de noviembre).	<ul style="list-style-type: none"> • Mayordomía de la Virgen de Guadalupe Grande. • Mayordomía de la Virgen de Guadalupe de los Cirios y la Banda de Viento. • Mayordomía de la Virgen de Guadalupe de la Guardia.

Es en esta forma de organizar la temporalidad a partir de los rituales y celebraciones que se repiten cíclicamente, que se garantiza la reproducción cultural del grupo a partir de prácticas concretas que transmiten saberes de una generación a otra.

Estos saberes -con raíces prehispánicas e intersecciones coloniales- se refuncionalizan en relación, por un lado, a partir de los preceptos de la Iglesia Católica, y, por otro, por los procesos contemporáneos de urbanización y avances tecnológicos tan propios del mundo moderno. Asimismo, hay una actualización permanente de esos saberes originales que mantienen viva una tradición.

LA FIESTA COMO FENÓMENO REGIONAL

Los sistemas festivos de los pueblos originarios urbanos son sistemas simbólicos articulados tanto al interior de cada uno de ellos (a partir del sistema festivo local) como hacia el exterior, con otros pueblos dentro de una región.

Estas prácticas generan redes sociales de intercambio y organización, a través de las cuales la ciudad -aparentemente fragmentada- se articula y genera sentidos culturales (Suárez, 2015).

De esta manera mantienen un intenso intercambio simbólico/ritual con otras comunidades, a veces de la misma ciudad o de territorios rurales o urbanos más lejanos. Es decir, no son comunidades cerradas o autocontenidas, sino articuladas al conjunto de la ciudad de diversas maneras, en donde lo religioso juega una parte central dentro de este entramado.

Desde mi punto de vista, el intercambio con otros pueblos (que a su vez son objetivados a través de sus santos) es parte de un proceso indispensable de la identidad, a partir del rejuego entre la autoidentificación y la hetero-identificación. Es por ello que forma parte estructural del sistema de cargos: siempre encontramos dentro de los cargos uno muy importante, que es la mayordomía de promesa o de correspondencia.

Los mayordomos que asumen este cargo son los responsables de invitar a los pueblos/santos con los que se relacionan, así como recibirlos en las entradas correspondientes del pueblo (con el fin de darles la bienvenida y conducirlos al interior del mismo) cuando vienen a felicitar al su santo patrón; para posteriormente llevarlos a sus casas y darles de comer y beber los días que decidan permanecer en el pueblo receptor.

También son los encargados de organizar las procesiones hacia los otros pueblos cuando es el turno de su santo patrón de asistir a las fiestas de otros santos y *corresponderles*¹³ sus regalos, siendo los responsables de llevar los obsequios al otro santo, lo que implica que mantienen un registro minucioso de los regalos recibidos para que, cada año, se dé un regalo igual o mejor que el recibido. Asimismo, son los encargados de organizar las peregrinaciones a los diversos santuarios regionales (por ejemplo, a Chalma, a Amecameca, a la Basílica de Guadalupe, entre otros). Son, desde mi punto de vista, una suerte de *embajadores* del santo patrón. Por lo tanto, la imagen del pueblo hacia el exterior depende de su actuar.

Las promesas o correspondencias se generan por diversos mecanismos que pueden ser: el compadrazgo, las relaciones de parentesco o acuerdos entre mayordomías y capillas. El número de promesas que recibe un pueblo varía en número y depende de diversos elementos, como el tamaño del pueblo, la importancia del santo, el lugar geográfico que ocupa, etc.

Con estos mecanismos se establece una suerte de “circuito de reciprocidades” entre pueblos de una región que varía del alcance. Hay pueblos como san Andrés Totoltepec, en Tlalpan, que pueden llegar a recibir 25 promesas, mientras que pueblos como San Pablo Chimalpa recibe ocho.

Lo anterior implica que los mayordomos, particularmente los de promesa, trascienden el momento festivo y sus funciones se prolongan durante todo el año, ya que tienen que organizar la asistencia a todas las fiestas de los

13 De allí el nombre de correspondencia o promesa, pues muchas veces se le piden “favores” o milagros a los santos patrones y se les obliga a regresar para agradecer la promesa que se cumplió.

santos que los llegaron a visitar, además de las fechas en que se peregrina a santuarios. Así:

... La fiesta es un elemento que organiza la vida cotidiana de la comunidad y que permite la construcción de identidades en la medida en que facilita una constante confrontación con otros. Es decir, la veneración a los diversos santos que existen en la región, el acudir desde diversos puntos geográficos para visitarlos, el pedir favores y ofrecer promesas en diferentes escenarios puede ser visto como una representación de facto de una búsqueda de contacto con el otro que lleva a contrastar la diferencia y a reconocer las fronteras de la propia identidad (Portal Ariosa, 1997: 146).

REFLEXIONES FINALES: LO QUE LA PANDEMIA SE LLEVÓ Y LO QUE DEJÓ

Como hemos podido observar en las páginas previas, la prohibición del uso del espacio público y de las prácticas religiosas que en él se desarrollan no es una cuestión menor para los habitantes de los pueblos originarios urbanos. Una de las medidas que más evidentemente trastocaron a los pueblos es la de “quédate en casa”, con la consecuente prohibición del uso de lo público. Las calles, las plazas, los mercados fueron de uso restringido, y lo que era del orden de lo público, a la vista de todos, eje de la vida comunitaria, ingresó al interior de las casas. Considero que este movimiento de lo público a lo privado es trascendental en este contexto.

Con la fiesta sucedió lo mismo; lo que era patrimonio colectivo se convirtió en una celebración de unos pocos al interior de las casas de los mayordomos. Sabemos que los pueblos creen que dependiendo del éxito en la realización festiva es cómo les irá el siguiente año. En San Andrés Totoltepec, por ejemplo, se esperaba con cierto nerviosismo la terminación de la fiesta para saber si San Andrecito estaba satisfecho o no con el evento. Decían -en entrevista- que si estaba *chapiadito* les iría bien; si estaba pálido habría problemas al siguiente año (Portal, 1997). Por ello, los esfuerzos cada año son

mayores para que el evento sea exitoso, pues de ello depende la reproducción de la vida de la comunidad en su conjunto.

La manera de solventar la nueva situación fue el uso de los medios electrónicos y las redes sociales que han permitido -aunque parcialmente- que la gente participe en las celebraciones, con las limitaciones tecnológicas que ello supone. Aquí encuentro un proceso paradójico: la fiesta entra a la casa, al espacio privado y familiar, pero al mismo tiempo, gracias a la tecnología, se proyecta hacia afuera, hacia el mundo: cualquiera la puede observar gracias al video y a los medios que la proyectan.

El espacio festivo se amplía y el tiempo se vuelve “infinito”; es decir, la fiesta pierde temporalidad en la medida en que la podemos ver en cualquier momento, a cualquier hora. Sin embargo, su función social de ritmar la vida se desvanece. Asimismo, se reducen los momentos festivos -la preparación, con mucho tiempo de antelación, de la fiesta-, el momento en que se desarrolla el evento, y, finalmente, su conclusión. En Zoom solo se verá el desarrollo parcial de la misma.

Las familias observaron sus fiestas desde Zoom, YouTube o Facebook, y desde “la comodidad de su hogar”. Había que *estar allí* aunque fuera de manera virtual.¹⁴

Si bien la virtualidad podría pensarse como una ganancia que ofrece la tecnología,¹⁵ considero importante preguntarnos ¿qué implicaciones tiene la virtualidad en el campo religioso y ritual?

Es importante recordar que la eficacia simbólica del ritual se construye a partir de dos procesos que generan el efecto numinoso:¹⁶ por un lado, el sujeto

15 Me parece que es muy pronto para saber de qué manera esta suspensión temporal impacta en la visión del mundo y en las creencias sobre el Santo, pero es una cuestión importante de observar en el tiempo.

15 Si bien no es un proceso nuevo, pues el uso de tecnologías tiene mucho tiempo y los pueblos y sus organizaciones tienen hojas web, páginas en Facebook e Instagram, entre otros. Sin embargo, esto representaba un complemento o una forma de guardar en una memoria externa los procesos importantes para el pueblo.

16 Se refiere la emoción religiosa que tiene una cualidad de conmoción o estremecimiento.

incorpora el significado profundo del ritual, mientras que, por otro -proceso- que se dan simultáneamente-, el sujeto es incorporado al proceso ritual. Dicho en otros términos, los sujetos y las colectividades se “imbuyen” física y afectivamente en los rituales. Para Víctor Turner, “... los símbolos rituales son estímulos de emoción” (Turner, 1967, 32), y retomando a Sapir, encuentra que esta emotividad tiene que ver con dos tipos de símbolos: los de referencia y los de condensación. Los primeros contienen elementos referenciales como banderas, lenguaje oral, símbolos convenidos, etc. Estos son símbolos predominantemente cognitivos y se refieren a hechos conocidos. Los segundos están saturados de cualidades emocionales.

La principal diferencia en el desarrollo de estos tipos de símbolos, en opinión de Sapir, es que “mientras que el simbolismo referencial se forma a través de una elaboración formal en el dominio de lo consciente, el simbolismo de condensación hunde sus raíces profundamente en lo inconsciente, e impregna con su cualidad emocional tipos de conducta y situaciones muy alejadas del sentido original del símbolo. (...) Los símbolos rituales son, al mismo tiempo, símbolos referenciales y símbolos de condensación, aunque cada símbolo es multirreferencial, más que unirreferencial. Su cualidad esencial consiste en su yuxtaposición de lo groseramente físico con lo estructuralmente normativo. De lo orgánico a lo social (Turner, 1967, 32-33).

Ver el ritual a través de una cámara de video en una plataforma de internet necesariamente modifica la relación del sujeto con la experiencia del ritual vivida, ya que la eficacia del mismo, como planteamos antes, está en relación con los planos sensoriales y afectivos de los participantes: olores, sonidos, imágenes, sensaciones y de compartirlo con la colectividad. Es decir, no son procesos individuales; son construcciones sociales.

En el ritual, con la excitación social y los estímulos directamente fisiológicos -música, canto, danza, alcohol, drogas, incienso-, el símbolo ritual efectúa,

podemos decir, un intercambio de cualidades entre sus dos polos de sentido; las normas y los valores se cargan de emoción, mientras que las emociones vacías y groseras se ennoblecen a través de su contacto con los valores sociales (Turner, 1967, 33).

Asimismo, la experiencia presencial del ritual lo podemos pensar como *totalizadora*, en el sentido de que, al estar presente, el sujeto participante puede captar diversos planos del mismo, ya que la experiencia “entra” por el cuerpo a partir de todos los planos sensoriales. Frente a la cámara solo se cuenta con la parte visual, y, además, se depende de la mirada del fotógrafo que realiza las tomas del video. Se mira a partir del ojo del otro y de sus intereses o de lo que para él es lo más importante. Esto genera, desde mi perspectiva, un acceso parcial al sentido del ritual.

Otro aspecto que trastocó la pandemia es la transmisión de saberes en dos sentidos: por un lado, se acotó fuertemente el proceso de transmisión de las tradiciones de una generación a otra, dado que el proceso se restringió solo a las familias cercanas. La riqueza de este proceso de transmisión radica justamente en que, al participar la comunidad de manera amplia, se involucra a los jóvenes de diversos núcleos familiares, garantizando, a través de la memoria colectiva, la reproducción cultural a partir de prácticas específicas, reguladas y observadas por todos. La reproducción cultural requiere de acciones normadas y consensuadas. La cultura no es un algo etéreo anclado en el mundo de las ideas abstractas. Por el contrario, se consolida en lo cotidiano, fijado a las prácticas colectivas que se realizan y se narran.

La normatividad en torno a cómo se deben hacer las fiestas, quiénes participan, cómo se distribuyen los gastos, qué papel juegan los hombres y las mujeres, los viejos y los jóvenes, etc., no se pudo desplegar en todas sus dimensiones, quedándose en el círculo familiar más cercano.

Por otro lado, el número de muertes de las personas involucradas en las mayordomías, muchas veces gente mayor, con un conocimiento de largo tiempo sobre las tradiciones, impactó directamente en la pérdida de saberes. Por ejemplo, en Santo Tomás Ajusco, en Tlalpan, perdieron a cinco miembros

fundadores de la comparsa de arrieros, dejando un hueco importante en el conocimiento de esa tradición.¹⁷

Ahora bien, también la temporalidad de los sujetos y sus colectividades se vieron afectadas en la medida en que los acontecimientos cíclicos se vieron prohibidos. El *continuum* organizativo de la vida social se detuvo. Se hizo una pausa obligatoria que provocó varios problemas en diversos planos: A nivel individual, los mayordomos -que generalmente esperan años para ocupar el cargo- no pudieron convocar ni patrocinar la fiesta. El prestigio y el liderazgo que va implícito en la ocupación del cargo se vio mermada.

Si pensamos que las mayordomías no son cargos individuales solamente, sino que tienen atrás un soporte familiar fundamental, su suspensión implicó un corte en la dinámica familiar que se explaya antes (al organizar los preparativos festivos), durante y después de la fiesta. La preparación de una fiesta, su desarrollo y el cierre o conclusión marca temporalidades de largo alcance. Por ejemplo, las fiestas generalmente concluyen con una asamblea pública donde, por un lado, se entregan las cuentas de lo recabado y lo gastado, y, por otro, se nombran los nuevos cargos, garantizando así la continuidad festiva. Las fiestas religiosas en general, pero las patronales en particular, marcan los inicios de diversos ciclos. La manera en que se garantiza esta transmisión cultural tiene que ver con la repetición sistemática de los procesos festivos rituales en todas sus partes. Así, la temporalidad del acto social de la fiesta se vio truncado.

Durante 2022 ha comenzado el proceso de reactivación del sistema festivo. La recuperación ha sido lenta, con pocos participantes, ya que la pandemia aún no termina y la llamada “nueva normalidad” apenas va tomando cause.

Tomará tiempo profundizar sobre las consecuencias e impactos del COVID en la lógica cultural de los pueblos. Sin embargo, creo que hemos podido vislumbrar algunos elementos que podrían servir de guía.

17 Véase la página en Facebook de Arrieros de Santo Tomás: <https://www.facebook.com/Danza-de-Arrieros-SANTO-TOMAS-Ajusco-1445058599100656/>

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar de Cruz, Hedilberto. *Religión popular y uso del espacio público en la Ciudad de México* en Revista Especialidades, UAM-C, México, 2017.
- De la Peña, Guillermo. *El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México*, en Relaciones 100, Otoño 2004, Vol. xxv, México, CIESAS Golfo, pp 23-71, 2004.
- Duhau, Emilio y Ángela Giglia, *Las reglas del desorden: habitar la metrópoli*, México, Siglo XXI Editores / Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco).
- García Mejía, Abraham. *Sistema Festivo del Pueblo de San Juanico Nextipac, Izta-palapa*, Tesis para obtener el título de licenciatura. Centro de Estudios Antropológicos, Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM, México, 2022.
- Guardado López, S. C., Martínez Flores, J., y Tapia Torres, D. E. *COVID-19 en México: repercusiones y retos del factor humano, financiero y fiscal. Ciencia, Economía y Negocios*, 4(2), 5-32. Doi: <https://doi.org/10.22206/ceyn.2020.v4i2.pp5-32>, 2020.
- Giménez, Gilberto. *Cultura Popular y religión en el Anahúac*. Centro de Estudios Ecuménicos, México, 1978.
- Homobono, José Ignacio. *Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades*, en Zainak. 26, España, pp 33-76, 2004.
- Medina, Andrés. *Los sistemas de cargos en la cuenca de México: una primera aproximación a sus trasfondo histórico*. Alteridades, vol. 5, núm.9, pp. 7-23, 1995.
- Mora, Teresa (coordinadora). *Los pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas etnográfico*, Gobierno del Distrito Federal/ Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2007.
- Novak, Beatriz y Paola Vázquez Castillo. *Año y medio de pandemia: años de vida perdidos debido al COVID-19 en México*, en Notas de Población 112, julio-diciembre, México, pp. 171-191, 2021.
- Páez, Juan Carlos. *Retos para la implementación de la Agenda 2030 en México, en tiempos de pandemia*, en Revista Trasregiones Año 2, Número 3, enero-junio, México, Universidad de Guadalajara, 2022. Portal Ariosa, María

- Ana. *Ciudadanos desde el pueblo: Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México* D.F. México: UAM-Iztapalapa, 1997.
- Portal, María Ana y Sevilla, Amparo. *Las fiestas en el ámbito urbano*, en García Canclini (coord.), *La antropología urbana en México*, México, Conaculta/UAM/FCE, 2005.
- Portal Ariosa, María Ana. *El desarrollo urbano y su impacto en los pueblos originarios en la Ciudad de México*. *Alteridades*, vol. 23, núm.46, pp. 53-64, 2013.
- Rossi H., Luisa. *12 psicoanalistas conversando sobre la pandemia del COVID-19*, México, Sociedad Psicoanalítica de México, AC, 2020.
- Suárez, Hugo José. *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una Colonia popular de la Ciudad de México*. México, UNAM/ISS/PUEC/DEGAPA, 2015.
- Turner, Víctor. *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1967.

Tomo 6
La década COVID en México
Los imaginarios de la pandemia



Desde la aparición de la pandemia generada por el COVID-19 han aparecido con suficiente claridad nuevos sujetos, prácticas discursivas y de comportamiento que apuntan a patrones y modelos abstractos existentes en el mundo social, los imaginarios, que nos orientan por nuevos caminos para comprender la actividad colectiva mediante la observación y análisis de las manifestaciones que revelan parte del comportamiento gregario generado en su desenvolvimiento consciente o inconsciente.

El conjunto de textos aquí reunidos muestra los cambios experimentados en diversos ámbitos y por distintos sujetos de la vida social, registran algunos de los modelos y transformaciones que se introducen en los imaginarios y que se relacionan con las formas en las que nos movemos en el tiempo y en el espacio, nuestras ideas del presente y del futuro, los lenguajes, las afectividades, los conocimientos.



SECRETARÍA GENERAL
Universidad Nacional Autónoma de México



DGCS
Dirección General de Comunicación Social



**COORDINACIÓN
DE HUMANIDADES**