



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MEXICO**
POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS/
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS /
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

UN MUNDO EN CONVULSIÓN.
DISONANCIAS EN LAS RELACIONES SOCIO-RITUALES ENTRE LOS NAHUAS
DE LA HUASTECA

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL
GRADO DE:
MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:
JOSÉ JONATAN CERROS CHÁVEZ

TUTOR:
RAFAEL ANTONIO PÉREZ-TAYLOR Y ALDRETE
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX., NOVIEMBRE 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

INDICE

Introducción.

Notas generales para un estudio particular.....	5
I. El viraje temático, objetivos, cuestionamientos iniciales y primeros acercamientos.....	6
II. En síntesis. De eso que llaman coordenadas metodológicas.	11
II.I El Punto.	13
II.II Coordenada territorial.	13
II.III Coordenada temporal.	13
II.IV Coordenada temática.	14
III. En el camino. Porque es necesario justificar.	15

Capítulo 1

Referentes analíticos.....	24
1.1 El pensamiento complejo, una posible salida.....	26
1.2 Aproximaciones para entender política y ritual.....	32
1.3 Nota metodológica.....	37
1.3.1 En Materia.	38

Capítulo 2.

En contexto.....	43
2.1 Asuntos de política. Lejos de las fronteras locales.....	43
2.2 Agua Fría. Pasado y presente: situar y entrar a Agua Fría.	50
2.2.1 <i>In situ</i>	53
2.3 Sobre la historia. Formación de Agua Fría.....	54
2.4 Al respecto de las estructuras sociopolíticas.	63

Capítulo 3

Instantánea de la localidad.....	66
3.1 Propiedad y parentesco.....	66
3.2 Otras características de la comunidad.	72
3.3 La siembra de maíz.....	77
3.4 <i>Nochinanco</i> , Nuestra comunidad: Síntomas locales de un cambio anunciado.....	80

Capítulo 4

El costumbre. Su razón de ser y sus transformaciones.....	93
4.1 Algunos aspectos generales	93
4.2 <i>El Costumbre</i> . Fundamentos y políticas	97
4.2.3 Manifestaciones de lo sagrado.....	101
4.3 Un mundo en convulsión.....	105
Consideraciones finales	116
Referencias bibliográficas.	122
Recursos Visuales en Línea.....	130
Índice de Ilustraciones	131
Índice de Esquemas	132

INTRODUCCIÓN.

NOTAS GENERALES PARA UN ESTUDIO PARTICULAR.

En los estudios antropológicos es cada vez más frecuente y aceptado narrar de forma literaria los trabajos de investigación que de manera científica. A decir de José A. Mari Mutt, autor del *Manual de redacción científica* (2013), la redacción debe seguir tres principios: **precisión** en el uso de las palabras que se usan para expresar lo que se quiere comunicar; **claridad** en la exposición, usando un lenguaje sencillo de tal forma que el texto se lea de manera fluida y rápida y; **brevidad**, que se traduce en la necesidad de expresar con pocas palabras y en disposición exclusiva la información pertinente al contenido del artículo, ya que su objetivo es dar a conocer los resultados de la investigación (2013: 8-9). Por otro lado, en una entrevista televisada en 1976, Borges sostiene que los diccionarios (pensando en los diccionarios como el instrumento contenedor del léxico normatizado que son) no han sido elaborados para ser utilizados en plenitud, y que uno debe escribir con el idioma de la conversación, de la intimidad, lejos de la escritura barroca que esconde en los jóvenes la timidez de quien sabe que lo que dice no tiene mucho valor, mientras que en los más experimentados deja entrever su vanidad y una exigencia de admiración a su persona. El barroco como escritura es una barrera entre el escritor y el lector, nos dice Borges.¹ Lo que queremos ilustrar con estas palabras es lo pertinente que resultan los primeros dos principios de Mari. Sin embargo, debemos detenernos en su tercer principio toda vez que la escritura antropológica (etnográfica) está lejos de poder seguirlo cabalmente, ya que ello impondría una camisa de fuerza en su desarrollo.

Contrario al principio de brevedad propuesto en el manual citado, en antropología es latente la necesidad de plasmar en papel el mayor número de rasgos característicos del fenómeno cultural investigado, así como el contexto en el cual se desenvuelven sus prácticas generales; también es pertinente anotar las condiciones en las que la investigación se ha desarrollado sin olvidar hacer hincapié en las modificaciones y virajes teóricos y/o metodológicos que nos han influenciado y, hasta cierto punto, condicionado a hacer una cosa u otra, a priorizar cierta información e incluso a abandonar hipótesis planteadas firmemente

¹ En congruencia, podemos leer estos principios en el prólogo que hace a su libro de poemas *Elogio de la sombra* de 1969.

en los primeros acercamientos al problema de estudio. Teniendo en cuenta que todo ello forma parte de los resultados de la investigación, es de entender que la brevedad no siempre es posible.

En ese sentido, y ya que nuestra investigación una vez iniciada comenzó a cambiar progresivamente debido a que la realidad nos fue exigiendo que así lo hiciéramos, consideramos pertinente dar cuenta de algunos cambios que hoy percibimos como una transición premeditada de una cosa a otra, en la que el mundo de la vida se nos presenta de forma compleja pero asequible como podrá leerse en el siguiente apartado.²

I. El viraje temático, objetivos, cuestionamientos iniciales y primeros acercamientos.

A lo largo de esa pequeña travesía que fueron los estudios de maestría, hemos atravesado por una metamorfosis académica y personal que indudablemente ha impactado en el trabajo de investigación que hoy tienen en sus manos; metamorfosis que no se limita a la manera en la cual se redacta esta tesis, sino que está íntimamente ligado con aquello que alimenta la imaginación antropológica y se materializa en la incorporación de distintos niveles de análisis cuyo objetivo es comprender un hecho muy concreto, como lo es el cambio en la dinámica ritual. Por supuesto nos referimos al trabajo de campo, “base y vida de las ciencias antropológicas” sin el cual el trabajo antropológico dejaría de existir (Pérez-Taylor, 2006: 36 y 41).

En ese orden de ideas es que luego de reincursionar a la comunidad nahua hablante de Agua Fría; comunidad en la que realizamos esta tesis y que se ubica entre las últimas estribaciones de la Sierra Madre Oriental, en el municipio de Zontecomatlán, al norte del estado de Veracruz en la región cultural denominada Huasteca,³ después de casi cuatro años de haberla visitado por primera vez nos encontramos con nuevos datos, un contexto distinto al de antaño, el parcial abandono en la siembra de maíz y sus cultivos asociados, migración y mayor dependencia de los apoyos económicos que reciben del gobierno, lo cual representa, en cierta medida, una realidad que anteriormente no habíamos percibido en su magnitud:

² Si bien la investigación fue elaborada por una persona: el autor, varias de sus etapas, capítulos, narraciones y hasta el producto final, son resultado de un esfuerzo colectivo. Por muy romántico que parezca o por muy humilde que resulte el gesto, decidimos escribir en tercera persona del plural reconociendo el apoyo recibido.

³ En el último capítulo profundizaremos con más detalle tanto sobre la región como de la comunidad.

causa de una ceguera temática (pues los objetivos que en aquellos años perseguíamos radicaban en documentar el tipo de alimentación que mantenían, no así cómo obtenían esos alimentos). O bien, causa de los tiempos presurosos con los que se nos pide investigar; lo cierto es que aquella experiencia nos hizo notar que habíamos subestimado la influencia que tienen los agentes externos a la comunidad misma y que, paradójicamente, hoy hacen parte integral de todo: en el sistema de creencias y su consecuente relación con el medio ambiente, en las prácticas agrarias, en las faenas que lograban articular el trabajo comunal, en las relaciones de parentesco y hasta en los roles de edad y género.⁴

Pero ¿qué entendemos como agentes externos? En términos generales es todo aquello que tiene su origen fuera de la comunidad; hablamos de las actividades económicas que siguen la línea de mercado internacional sectorizado que reclama, en el caso de Agua Fría, un creciente número de manos trabajadoras en los grandes monocultivos de tomate, papa, cebolla, algodón, etc., en Monterrey (en el estado de Nuevo León) y Guadalajara, esto, claro, en detrimento de la producción agrícola local (en policultivo) que monetiza su propia producción. Se refiere también a las políticas culturales nacionales que luego de reconocer a la nación mexicana pluricultural sustentada en sus pueblos indígenas (Constitución de los Estados Unidos Mexicanos, Artículo 2, párrafo 1) ha buscado «fortalecer» algunas prácticas culturales de estos pueblos (gastronomía, fiestas, vestido, artesanías, etc.), valiéndose de instituciones como la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) e incluso del Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (FONART) para lograr sus fines.⁵ Por último, se refiere también a los apoyos económicos de corte asistencial que la población indígena recibe por su condición al estar inscrita a la dupla campesino-pobre, estos van desde apoyos económicos y en especie que persiguen «mejorar» sus condiciones de vida: lo mismo que a apoyos “productivos” para plantar o mantener un gallinero que como estímulos a la educación, hasta algunos destinados a aliviar el hambre en estas comunidades (como es el caso del programa multiinstitucional Prospera, que antes recibió el nombre de Solidaridad, Progresas y Oportunidades), esfuerzos dirigidos mayoritariamente por la

⁴ ¿Acaso alguna vez las comunidades estuvieron tan aisladas como para conservar a la fecha alguna práctica (social o cultural) intacta? En este momento no trataremos de responder esta gran incógnita, pero vale la pena tenerla presente.

⁵ Sin embargo, no hay que olvidar que estas políticas fueron inicialmente derivadas de una política internacional, como lo es el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de 1989 del que hablaremos en el segundo capítulo.

Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) y la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA).

Si bien, en un primer esbozo de lo que fue nuestro proyecto de investigación contemplábamos cierta asimilación de aquellos elementos exógenos sobre los quehaceres locales, pues repercuten en cómo se dinamiza la población, lo relevante no era eso (como sí lo era la forma en la que interactúan los espacios: la casa, el huerto, la milpa, etc., en términos de los conocimientos y prácticas que en cada uno de ellos efectúa)⁶, ahora sí lo es. Es difícil hacer caso omiso a lo que se revela como una realidad en un contexto donde, ya sea de manera intensa y agresiva, o de forma sutil y paulatina —casi sublime—, las poblaciones rurales campesinas e indígenas del territorio nacional han recibido los influjos de las vorágines económicas, políticas y socioculturales de origen externo, permeando la vida cotidiana y extra cotidiana particularmente de esas poblaciones, trastocándolas, en ocasiones, hasta el punto de transformar en buena medida sus prácticas «tradicionales».

Es por estas razones que nuestro estudio viró hacia un objetivo más palpable, acorde a los tiempos globalizados en donde las políticas económicas y requerimientos transnacionales marcan parte de la agenda nacional en estos talantes; donde la cultura y la diversidad étnica

⁶ Para la primer propuesta de análisis aseveramos que el territorio (en tanto espacio apropiado, territorializado del modo en que lo entienden autores como Giménez [1996, 1999 y 2000] Godelier [1989: 107-110], Valle [2003: 164], Fernandes [2008], Heasbaert [2011: 52], entre otros) está compuesto por una red de sub-espacios, los cuales se generan como resultado de las distintas prácticas socioculturales que tienen lugar en cada uno de ellos. Sub-espacios y prácticas en las que, hipotéticamente, advertimos el origen, la diversificación y la transformación de diversos conocimientos, los cuales sirven para articular la vida comunitaria.

Es bajo esa lupa que distinguimos espacios domésticos, de sembradío, sagrados, administrativos, de socialización, así como espacios del monte y habitantes Otros, con el supuesto de que en el traspaso de los hogares no se llevan a cabo las mismas actividades que en la milpa, las tareas del hogar difieren de las que se hacen en la casa de bienes comunales o ejidales (espacios por excelencia en donde se administra el acceso a la tierra y se dirimen conflictos de diversa índole), y éstas a su vez de las que se practican en el monte. Cada espacio, pese a la diferencia que les caracteriza, está conectado con los otros. También tomé en cuenta que los conocimientos de la población que quería analizar, como de otras tantas, se validan y concretan, se reconfiguran y adaptan según emergen nuevos retos y/o soluciones. En ese sentido partimos de la premisa de que los conocimientos no son estáticos, y la incorporación de nuevos depende, muchas veces, de lo funcional o prácticos que resulten en un contexto determinado. Por tanto, el cambio en uno de los espacios como en el del saber que se genera ahí, tiene consecuencias: impactan en la totalidad de las relaciones socio-espaciales.

Por último, cada uno de los espacios a los que se ha hecho alusión, los ideamos analíticamente subordinados respecto de tres tópicos: mallas, nudos y redes. Aquí las mallas son los linderos (algunos imaginarios, otros no) entre un espacio y otro; los nudos son los espacios que anteriormente ya les hemos señalado, mientras que las redes se tejen e identifican en las relaciones que vinculan un espacio y otro, lo que permite mantener el sistema. Si bien las redes aquí se hilan bajo el tamiz de los conocimientos (como productores materiales de objetos), no fue la única dimensión a tomar en cuenta: los hechos económicos, políticos y rituales que se traban en la localidad también hacían parte del cuerpo de la tesis. Un pequeño ensayo sobre esto puede leerse en Cerros, 2015.

es aplaudida siempre que no contravenga intereses morales, económicos o políticos dominantes. Ahora en lugar de intentar abarcar la totalidad del territorio y sus prácticas (como lo ideamos originalmente), nos enfocamos en un hilo conductor y objetivo más acotado como lo es investigar el cambio en las relaciones socio-comunitarias, enfatizando cómo éste repercute en la dinámica ritual, para lo cual será menester poner atención en el impacto que tienen las políticas públicas en materia económica, cultural y de asistencia social en la dinámica comunitaria en general, pues consideramos que de forma directa e indirecta ellas repercuten en la vida ritual agrícola de la población, transformándola. Para enmarcar el propio trabajo de campo y la investigación en general, hemos centrado el estudio en uno de los rituales o costumbres⁷ que la población de Agua Fría considera más importante, que es el dedicado a la recepción del maíz; culto de raigambre mesoamericano y con presencia regional que recibe el nombre de *elotlamanalistli* o “fiesta de elotes”, llevada a cabo, idealmente, el 29 de septiembre.

Del objetivo que acabamos de enunciar se desprenden las siguientes preguntas de investigación: ¿cuál es el impacto de las políticas públicas en materia económica (de productividad), cultural (de reivindicación), de asistencia social y la migración en las relaciones sociales? y ¿cuáles son sus efectos en la dinámica ritual agrícola? La primer respuesta hipotética, aunque basada en datos empíricos, es que a la luz de que las políticas públicas neoliberales que trascienden los muros de la comunidad estimulan cambios en materia de producción agrícola, promueven el uso de agroquímicos, al tiempo que condicionan varias actividades domésticas para su transformación con la dádiva de los apoyos gubernamentales; sumado a esto, la integración de nuevas formas de consumo derivados del uso de nuevos medios de comunicación (como el internet, cuya «renta» es también una actividad económica) y de ideas procedentes de las personas migrantes, *el costumbre* ha tenido que adaptarse a los nuevos tiempos.

Otras interrogantes que guían el trabajo de investigación son: ¿cuáles son las relaciones sociales que ayudan a la configuración socio-espacial de la comunidad?, ¿cuáles

⁷ Un dicho popular entre los investigadores de y en la Huasteca es que en la región no se hace ritual, se hace costumbre. Costumbre es como refieren localmente a las prácticas que en términos muy generales en antropología llamamos ritual. Aquí usaremos la palabra ritual cuando se trate el tema en forma teórica, mientras que cuando tratemos sus aspectos etnográficos lo referiremos como «costumbre» o «*el costumbre*».

han sido las causas por las que las relaciones sociales han cambiado, y cómo trasciende eso en la dinámica ritual? y ¿cuáles son los cambios que tienen el ritual en sentido de su estructura material, simbólica y discursiva para mantenerse dentro del sistema de creencias? De la misma forma que para la pregunta general, para estas también hay respuestas preliminares, hipotéticas.

Se atiende a ello en orden de aparición. Partiendo de la idea de que entre algunos nahuas de Agua Fría las actividades de corte ritual agrícola son fundamentales debido a que por este medio se aseguran las buenas cosechas, además de que se entablan vínculos tanto entre humanos y seres Otros, como entre los hombres (vínculos de consanguinidad, compadrazgo y amistad), dejar de hacer *costumbre* significa quebrar el orden, el equilibrio, no sólo cosmogónico sino pragmático, pues esos seres Otros tienen la capacidad de quitar a los hombres sus sustentos y propagar males. En este sentido consideramos que la sociedad tiende a unirse frente al desastre, o bien, ante la amenaza latente de éste en pro de asegurar su subsistencia.

Ya que gran parte de las maneras en las que se expresaban las relaciones sociales han cambiado y que fenómenos como la migración, el arribo de nuevos medios de comunicación, apoyos de asistencia social, implementación de proyectos productivos y la creciente dependencia por parte de la población en general a recibir “apoyos” se están arraigando cada vez más, puede entenderse la transformación de las prácticas que sustentaban al ritual, ocasionando que en gran medida se adapte a los tiempos.

En términos de esos cambios que ha tenido el ritual, aún no queremos adelantar conclusiones preliminares. La hipótesis aquí planteada es que el ritual ha experimentado transformaciones de índole material y discursiva, debido a que las relaciones sociales, económicas y políticas que antaño le mantenían vigente hoy han cambiado; tal es el caso del sistema de creencias, el cual lograba articular distintos tópicos de la vida social⁸ y que ahora va cediendo paso a otras concepciones del mundo que parecen ofrecer a los agüeños, a su manera, nuevas garantías de vida.

⁸ El sistema de creencias no sólo conecta ideas, pensamientos o sentimientos entre sí, sino hechos concretos. Hablamos de prácticas productivas, de organización concreta como la faena y la distribución de la tierra. Más adelante ahondaremos en esto.

II. En síntesis. De eso que llaman coordenadas metodológicas.

Hace unos años Jorge Durand, inspirado por la manera en que se formulan las investigaciones inglesas y «americanas» —¿acaso no somos americanos todos los que ocupamos el continente?—, persiguió dar forma a las pesquisas latinoamericanas sugiriendo que, tal como sus vecinos y colegas, en el sur debemos ser capaces de exponer con claridad “el punto” de cada investigación. El punto lo define como la “pregunta y objetivo puntual que se busca dilucidar”; para encontrarlo y esclarecerlo —dice— es menester ser más realistas y prácticos en lugar de grandilocuentes, sin embargo, conservar la imaginación sociológica, “una cualidad intelectual que va de la mano de la reflexión y la abstracción” (2014: 263).

Aquí estamos parcialmente de acuerdo en que “para develar un enigma primero se necesita tener una idea clara de lo que se pretende, si no se sabe lo que se busca difícilmente se encuentra lo que se quiere” (2014: 262). Y decimos parcialmente porque no nos podemos valer de mera imaginación para edificar una investigación, como tampoco basarnos enteramente en lo que se “pretende” para “encontrar lo que se quiere”. Si la investigación es un rompecabezas o un *puzzle* como nos lo sugiere Durand, al inicio ésta cuenta acaso con un retrato hablado, con una imagen borrosa en la portada, pero no con respuestas últimas, de lo contrario no habría más que darle la razón a Krotz y agregar que tal procedimiento, más que investigación, sería simulación.

Nuestros propios referentes analíticos nos alientan a no partir de ideas, conceptos o teorías preconcebidas para entender y explicar el mundo de la vida. En todo caso, el procedimiento para nosotros es inverso, hay que emprender la investigación estando en el mundo de la vida y no en el mundo que otros han creado para nosotros y para los Otros, un mundo por demás academicista⁹ para los primeros y un mundo folklorizado para los segundos. Una vez ahí hay que observar quisquillosamente lo que se nos presenta, escuchar a las personas, realizar preguntas, etnografiar en sentido estricto y luego comenzar a detallar nuestro “punto” (pregunta y objetivo) con tal de reflexionar y profundizar en aquello que se empezó a vislumbrar en campo.¹⁰

⁹ Siguiendo al pie de la letra las normas académicas, sin cuestionarlas o profundizar en ellas.

¹⁰ Debido a las condiciones administrativas previas a la investigación (solicitudes de ingreso a las universidades e incluso la asignación de recursos económicos para campo), es posible que este procedimiento no sea factible

Un precepto imposible de no compartir con Durand refiere a que “la práctica es la que hace al investigador y la mejor metodología es la que surge de la práctica de la investigación, no de la especulación”. Por otro lado, e igual de relevante, es “*acotar el proyecto* para que sea factible y no se quede, como tantas investigaciones, inacabado o en el tintero” (2014: 264).¹¹ Lejos de reducir el punto a los juicios que hemos hecho sobre él, debemos reconocer lo pertinente que puede resultar en algún momento, especialmente cuando se trata de exponer las características de cada estudio.

La propuesta del citado autor no se reduce a lo que llama “el punto”, pues para tener total claridad en las investigaciones deben pensarse cuatro coordenadas que serán su marco (2014: 263-270), éstas —especifica— “quedan abiertas a modificaciones posteriores y a cambios que surjan durante el proceso de investigación”. La primer coordenada es la territorial, nos indica la localización (o localizaciones) en la que se desarrolla la investigación; luego sigue la coordenada temporal, que no es otra cosa sino dejar claro el periodo que se piensa estudiar; el penúltimo puesto lo tiene la coordenada temática, ahí nos invita a delimitar un tema (o subtema) que se pretende abordar en la investigación y responde a la pregunta ¿qué se investiga?; para coronar el cuadrilátero debemos exponer la coordenada teórica, que constituye un reto y un problema en el que los *amateur*:

[...] enfrentan la necesidad de optar por alguna corriente o teoría y se problematizan con la incertidumbre y la inseguridad de tener que elegir un marco de interpretación que todavía no conocen a profundidad. [Por otra parte, los más veteranos] ya optaron [por una corriente o teoría] y muchas veces les resulta difícil moverse y actualizarse y, lo que es peor, no confían en la realidad que están estudiando y son incapaces de ver el cambio (Durand, 2014: 269).

Dicho lo anterior, aunque gran parte de estos puntos ya se han vertido en las páginas precedentes, no está de más retomarlos siguiendo el esquema expuesto. Valga decir que nosotros ocupamos sus coordenadas no como método previo a la investigación, sino como

para todos los investigadores. Sin embargo, puede ser que el método tradicional de investigación funcione. En términos de lo que venimos hablando es viable inscribir el punto a la investigación como lo que es: un primer acercamiento a la problemática antropológica que posteriormente se reconstruirá conforme se avance en el análisis pero, insistimos, no como respuesta dada por cierta sin siquiera haber iniciado el recorrido en campo. Aunque con recelo, nuevamente habrá que recurrir a Krotz para mencionar lo acostumbrados que estamos a formular proyectos de investigaciones cuya estancia en campo es un mero formalismo para corroborar las hipótesis dadas prejuiciosamente, lo mismo que para recabar narrativas que apoyen esas hipótesis. ¿Cuántas veces las investigaciones universitarias resultan contradecir las hipótesis que plantearon al inicio? Y de esas, ¿cuántas aceptan que sus preguntas de investigación no fueron resueltas?

¹¹ Cursivas nuestras.

referente de gran utilidad para exponer al lector —y de paso a nosotros mismos— el índice de nuestra investigación de manera sintética y asequible.¹²

II.I El Punto.

Objetivo: investigar el cambio en las relaciones socio-comunitarias, enfatizando cómo dicho cambio repercute en la dinámica ritual.

Preguntas: ¿cuáles son las causas y los cambios en las relaciones socio-comunitarias?

¿De qué forma los cambios en las relaciones socio-comunitarias repercuten en el ritual?

¿Qué cambios y de qué índole presenta *el costumbre elotlamanalistli*?

II.II Coordenada territorial.

Agua Fría, Zontecomatlán, Veracruz, que se ubica dentro de la región histórica y cultural llamada Huasteca, la cual comprende parte de los estados de Puebla, Veracruz, Hidalgo, Querétaro y San Luis Potosí.

II.III Coordenada temporal.

Nuestro marco temporal comprende de 1971 al 2018. En términos estrictos, nuestro trabajo es etnográfico, de tal manera que nos vemos en la necesidad de asirnos a eso que en la rama recibe el nombre de «presente etnográfico». Sin embargo, como otros autores (Radcliffe-Brown, 1975; Robert Nisbet, 1979), nosotros también partimos de la idea de que el presente es el resultado de diversos procesos de cambios, tanto históricos como emergentes. No nos adentraremos en el pasado más remoto de la región ni en el desarrollo histórico de los hablantes de náhuatl en el área, partimos de 1971 por ser el año en el cual los hoy moradores de Agua Fría se asientan en lo que reconocen como su comunidad; ponemos fin en 2018 por dos motivos: el primero es porque fue en este año en el que realizamos la mayor parte del

¹² Como el mismo autor nos refiere, “las coordenadas responden a preguntas obvias: qué voy a estudiar, cuándo, dónde y cómo”, a las que añade atinadamente la necesidad de explicitar el sujeto (¿a quién/es voy a estudiar?) de la investigación, por más obvio que parezca (Durand, 2014: 270). Nosotros mismos hemos señalado la importancia de estas preguntas en otro lugar (Cerros, 2014) dando un tratamiento similar, no por ello tan detallado —pues no era nuestro objetivo— al que Durand les da.

trabajo de campo; el segundo suceso que nos empujó a poner este límite fue el cambio de presidente en la nación mexicana.

Se nos puede cuestionar la relación entre el relevo presidencial y el corte temporal en nuestro trabajo, en realidad es muy sencillo de explicar. Un cambio de esta magnitud supone también un cambio de administración (en cómo el Estado administra los recursos del país), que en este caso particular es también —o se quiere imaginar que es— un giro en las políticas económicas y sociales que se promete profundo: una agenda que se autoafirma como la que pondrá fin al modelo neoliberal en México. Lo que sí se ha visto es que cada seis años, con el «corte de caja», al menos en cuanto a políticas asistencialistas se refiere y contrario a lo que podríamos concluir, cambiarle el nombre a los programas sí ha repercutido en la manera en que se ejecutan los programas de asistencia social. Conforme avanza el tiempo, el tipo de apoyos que recibe la población estructuralmente en desventaja va en aumento (para bien o para mal). Hoy vemos con el nuevo mando federal, y apenas a unos meses de haber iniciado, que los «apoyos» monetarios se han incrementado hasta en un 100% en comparación a los montos que daba la administración anterior. Tal como ahora lo hacemos, en los próximos años tocará analizar las implicaciones que traerá consigo esto. En vez de sumergirnos en la transición nos centramos en las implicaciones sociales y culturales que ha dejado hasta ahora la dinámica nacional. Sin más, consideramos que este recorrido histórico de corto alcance será suficiente para dar cuenta de los cambios que pretendemos investigar.

II.IV Coordenada temática.

Baste recordar que aquí debe responderse a la pregunta ¿qué se investiga? Nosotros investigamos el cambio en las relaciones socio-comunitarias, enfatizando cómo dicho cambio repercute en la dinámica de *el costumbre*. Los sujetos eje con los que dialogamos, aunque no los únicos, son los practicantes del ritual; de ellos partimos para entender las interacciones que dan cabida a *el costumbre*, así como los cambios que se han presentado en el tiempo. Actores como mujeres, jóvenes migrantes, adultos en edad avanzada, entre otros, nos brindarán información relevante para entender los cambios en las relaciones sociales propiamente dichas.

Tal cual lo vemos, nuestra temática presenta “ejes multifacéticos” —para usar las palabras de Durand—. Resulta ser un nodo entre distintos niveles analíticos como lo son las relaciones sociales, económicas, políticas y, sobre todo, cosmogónicas. Pese a que repararemos en ellas en menor o mayor medida, nos detendremos en analizarlas siempre en función de cómo repercuten en las relaciones socio-rituales.

Para no dejar cabos sueltos, reiteramos que estamos entendiendo las relaciones socio-rituales en dos sentidos: hablamos de las interacciones consuetudinarias (económicas, políticas, emocionales, de parentesco, creencias comunes) entre un conjunto de sujetos que en distintos términos propician que eso denominado *costumbre* se replique en ciclos temporales más o menos regulares. También nos referimos a las interacciones que se gestan y afianzan en el contexto de *el costumbre* mismo, incluyendo a las entabladas entre sujetos y seres Otros.

III. En el camino. Porque es necesario justificar.

Como Durand apunta, y como él otros tantos autores (Sampieri, *et. al.*, 2003; Muñoz Rocha, 2015; Pérez-Taylor, 2016), resulta importante justificar toda investigación: explicar tanto los antecedentes del tema y/o área de investigación, como el camino que hemos de seguir para alcanzar nuestros fines a sabiendas de que ellos no son fijos ni arbitrarios. Luego hemos de distinguir esta investigación de aquellas que nos preceden, lo que sin duda justifica su elaboración (y su financiamiento, claro). Empero, tenemos por cierto que las justificaciones no se reducen a lo netamente académico; frecuentemente son movidas por intereses, deseos, pasiones fuera de aquel reducido espacio. Para nosotros este camino es *una aventura extraordinaria, un aleph, un zahir*; una narrativa situada que atrapamos frente a los hechos cambiantes, ese lugar en el que todos los tiempos y espacios convergen, y la obsesión irreparable por aquello que puede carecer de valor. También significa el abandono del programa de investigación que construimos para la tesis de licenciatura y que, de alguna manera, conservaba parte de su esencia en el primer planteamiento mencionado líneas arriba y que por ahora dejamos en orfandad.

Ahora bien, específicamente para la comunidad de Agua Fría no hemos encontrado trabajos de investigación que nos ayuden a elaborar un estado del arte «local»; no obstante,

tanto en la región como fuera de ésta existen ensayos que hablan sobre el cambio cultural. En ellos se enfatizan sobre todo los cambios en las relaciones sociales y de parentesco en función del desplazamiento de las prácticas agrícolas por otras mercantiles, o bien por el creciente e incesante arribo de denominaciones religiosas distintas al catolicismo a las zonas apartadas de los centros urbanos y agrícolas. Este es el caso de la redacción presentada por Marie-Noëlle Chamoux bajo el rótulo *Nahuas de Huachinango*. Akiyo Yamamoto, hace su parte al presentarnos los casos de las comunidades de Santa Cruz y Jaltocán, ambas en el municipio de Huejutla en el estado de Hidalgo, en los que señala los cambios en la organización comunal, así como la explotación económica y la violación sistemática a sus garantías sociales e individuales que surgen a partir de la incorporación de estas comunidades a la política económica neoliberal del país.

En materia de las creencias religiosas comunitarias, la región también cuenta con trabajos de investigación en los que puede leerse la diversidad y convergencia del mosaico cosmogónico que la conforma. Lo mismo leemos el culto con tintes mesiánicos espiritistas por parte de y hacia una mujer carismática, Amalia Hernández, que pregonaba su ascendencia divina cuando no era poseída por espíritus de los santos del culto católico u otros personajes al entrar en “estado místico”. Mujer a la que, dicho sea de paso, se le erigieron templos y aún se le rinde culto en diferentes comunidades de la Huasteca, (Quiroz, 2008); que alguno que dedica su haber exclusivamente a la vida ritual. Este último es el caso del libro *La Sonata Ritual* (Trejo, et. al., 2014a) en el cual, luego de extenuantes temporadas de campo entre pueblos nahuas, otomíes, tepehuas y totonacos, se configura el término “corpomorfosis” sobre la premisa de que en el pensamiento indígena de la “huasteca meridional” hay existentes (seres Otros) que para ser en tiempo-espacio (estar en nuestro plano de existencia) requieren un cuerpo. Ese cuerpo, materializado, se genera en el ritual mediante figuras con características antropomorfas. En este mismo tenor podemos leer *La costumbre de jugarse la vida* (Trejo, et. al. 2014b), ensayo versado sobre más o menos los mismos puntos señalados anteriormente. O bien, podemos adentrarnos en *Cerro quebrado...*, ensayo etnográfico que coordina Julieta Valle, en donde narra la mitología tanto de la población indígena teenek como de otros grupos que de larga data ocupan la subregión, agrupados en lo que los autores llaman Huasteca norte. Así mismo nos invitan a pensar el vínculo entre mitología,

cosmovisión y los saber-hacer autóctonos,¹³ así como la relación en estos talantes entre la región estudiada y otras dentro de Mesoamérica (Valle, *et. al.*, 2014). Entre estos dos polos hay trabajos que han enfocado su labor en documentar el territorio y la organización social (Valle, 2003; Cerros, 2017), las formas de producción (Szeljak, 2003; Ruvalcaba, 1991 y 2004), los métodos curativos (Gallardo, 2007 y 2008; Heiras), monografías generales (Pérez Castro, 2007) y, por supuesto, la cosmovisión y la vida ritual (Szeljak, 2003; Van 't Hooft, 2003; Sandstrom y Gómez Martínez, 2004; Hernández Bautista, *et. al.*, 2004).

Por otro lado, encontramos un par de trabajos elaborados en las aproximaciones de Agua Fría. El primero fue hecho por el renombrado arqueólogo de la huasteca Alfonso Medellín Zenil quien dejó testimonio sobre la vida indígena de la huasteca meridional cercana a los años cincuenta; aunque no deja rastro sobre la población de Agua Fría (más adelante se entenderá por qué), lo que sí hace es darnos pistas de la vida ritual de los hablantes de otomí de Santa María la Victoria, entre quienes —relata— se lleva a cabo un carnaval (1955: 83) y un *costumbre* que empieza en “San Miguel” y termina el día 25 de septiembre (*Ibíd.*: 91). Aunque podemos cuestionar la certeza de este dato debido a que el día 29 de septiembre en el calendario católico está dedicado al mencionado santo, no deja de aproximarnos al mundo ritual tanto de Santa María como de los pueblos circunvecinos quienes hoy día hacen su *costumbre* más o menos sobre las mismas fechas.

El segundo trabajo, con mucho más detalle, es la tesis de Claudia Guerrero (2018), quien versa su trabajo respecto a las interacciones sociales y rituales que se entreveran para afianzar la territorialidad de la población tepehua de Tecomajapa. De igual forma que Santa María, esta comunidad comparte el polígono ejidal con la comunidad de Agua Fría. Según encontramos en campo, destaca el hecho de que son los ascendentes de este grupo tepehua quienes brindaron permiso a los nahuas para que vivan en el lugar que ocupan hoy. Aunque ciertamente la ubicación entre unos y otros pueblos no es muy distante, sus prácticas distan

¹³ El término lo retomamos de Marie-Noëlle Chamoux, quien expresa que el saber-hacer es el resultado del aprendizaje personal: de la experiencia y habilidad manual y cognitiva de cada individuo, en el cual, por ejemplo, el trabajador sabe hacer algo, aunque no sepa cabalmente cómo ha aprendido a hacerlo. Ese saber, subraya, se aloja en el inconsciente, resultado de aprendizajes “gestuales e intelectuales, colectivos e individuales, conscientes e inconscientes” (1992: 15 y ss.). En otras palabras, el saber-hacer es la habilidad de un individuo para ejecutar ciertas tareas efectivas, que ha aprehendido como miembro de una sociedad y cultura específica.

de ser las mismas, en muchos casos ni siquiera son parecidas, sobre todo cuando se trata de las de carácter ritual. Este punto lo trataremos en el cuarto capítulo.

Ahora bien, por su profundidad y la condensación etnográfica que logran proyectar de los poblados a los que dedican sus estudios, hay dos obras en la región que consideramos deben mencionarse aparte. La primera es de Alan Sandstrom, *El maíz es nuestra sangre*, en la cual el autor describe detalladamente múltiples aspectos de la vida social de Amatlán. Luego de iniciar su texto —el cual es además su tesis doctoral— con el objetivo inicial de “analizar las creencias y prácticas mágico-religiosas de los nahuas en relación con su adaptación ecológica y su proceder económico”, busca responder, entre otras preguntas, “¿cómo y por qué persisten las culturas tradicionales ante la presencia del intenso cambio mundial?” (2010: 47-48). Repara en la descripción del pueblo, la organización social, sus actividades económicas, su identidad y religión ligando más o menos una situación con otra.

Es en el último apartado de su tesis en el que, nos parece, pone mayor empeño para resolver aquella gran cuestión. Comienza a explicar la pervivencia de la cultura tradicional resolviendo que ésta se debe a que las comunidades indias encuentran en su cultura un nicho para resistir ante los sistemas mestizos de dominación (locales y nacionales). En este orden de ideas, articulan atributos y actitudes negativas que les asignan los mestizos para obtener beneficios a su favor: trátase de presentarse sumisos ante la autoridad municipal o de portar su vestimenta tradicional y/o maltrecha, proyectando la imagen de sumiso y necesitado, buscando de alguna forma el paternalismo mestizo. Así —nos dice Sandstrom—, los indios son capaces de hilar e instrumentar diversas estrategias para su supervivencia.

No obstante, justo en el momento en el que más parecía penetrar su análisis en torno al cambio cultural, su pluma vaciló y nos dejó pasmados. Si bien menciona los beneficios de la reforma agraria, la instrucción de nuevos cultos religiosos al poblado, la crisis industrial y agropecuaria de 1982 a nivel nacional (que paradójicamente trajo mejoras a los habitantes del llamado Amatlán), los primeros pobladores con educación básica que, al dominar el español, se les facilitó migrar a las ciudades, no nos dice cuáles son las repercusiones en el ritual y en las creencias de corte mesoamericano que provocó la introducción de los elementos que nos enuncia.

El segundo ensayo a destacar, *El trueno ya no vive aquí*, también es una tesis doctoral y gira en torno a Tantoyuca, Veracruz. Anath Ariel De Vidas tiene por objetivo entender el proceso por el cual la identidad de los teenek de Tantoyuca adquiere consenso y se legitima tanto al interior como al exterior de la comunidad, teniendo en cuenta que la etnicidad es “un proceso permanente de construcción [...] y de adaptación al contexto histórico vigente [...]” (2003: 30).

Retomar las categorías locales sin partir de diccionarios o informantes *ex situ*, desentrañar la etnicidad indígena no sólo en la esfera local sino como producto de fenómenos extralocales, revelar cómo diversas políticas nacionales hacen eco en la vida comunitaria, en sus prácticas productivas agrícolas y artesanales, la formación histórica territorial y analizar el rostro que toman las creencias autóctonas frente al empuje de los proyectos petroleros que rompen el cerro del Trueno, hogar del regente teenek, son algunos de los temas que toca De Vidas.

Nos resulta imposible no elogiar lo elocuente del análisis que elabora, ya que además de atar los puntos que enunciamos, pone su pluma sobre temas en los que nosotros también estamos interesados pero que, como en su análisis, aquí tampoco profundizamos extenuantemente; tal es el caso de la idea aún persistente —y a nuestros ojos errónea— de que la organización social de gran parte de la población indígena rural es una reminiscencia del desarrollo cultural que tuvo lugar en la época prehispánica (De Vidas, 2003: 59-60).

Aunque cada texto referido tiene sus peculiaridades, y pese a que no hayamos agotado la bibliografía existente,¹⁴ queremos distinguir nuestro propio trabajo de los que nos preceden. Ello no ha resultado complicado a la luz de que en ningún caso se plantea nuestro objetivo de investigación ni nuestras preguntas. De Vidas, nos parece, es quien más se acerca a lo que queremos lograr aquí, sin embargo, ella tampoco lo resuelve, pues, su objetivo no es dar cuenta de las transformaciones en las relaciones socio-comunitarias, tanto de aquellas

¹⁴ En 1996 Jesús Ruvalcaba y Juan Manuel Pérez Zevallos publicaron *La Huasteca en los albores del tercer milenio*, obra en la que compilan la producción bibliográfica. Años más tarde sale a la luz la colección *Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico* coordinados por Jesús Jáuregui y Aida Castilleja, aunque su objetivo es realizar un balance de la producción bibliográfica de carácter antropológico a nivel nacional, entre sus páginas encontramos un capítulo dedicado a la Huasteca (véase Valle, 2005: 27-80). Por último, advertimos de nueva cuenta que al carecer de textos etnográficos dedicados al poblado en cuestión, hemos destacado aquellos que circunvecinan Agua Fría, los que hablan sobre los grupos nahuas y los que nos han parecido relevantes en función de su análisis y contenido.

que dan cabida al ritual como las que se gestan a partir de él. No obstante —como dijimos—, logra articular distintos niveles de análisis para explicar el fenómeno social que le interesa entender.

Tenemos un problema antropológico claro y estamos comprometidos a explicarlo, es por ello que decidimos no comprometernos con ninguna teoría previa a nuestra investigación. Esa coordenada junto con nuestro marco metodológico, la hemos de explicar en el primer capítulo. Ahora mismo adelantamos que si no nos adherimos a una teoría en concreto es, en efecto, por cuestiones de método. Como lo ha hecho la antropología desde sus inicios, esbozamos el problema a investigar y dejamos a la realidad, a los hechos vistos, oídos, experimentados, marcar el camino de nuestros presupuestos teóricos que rematan en el pensamiento complejo.

Si esto no fuese suficiente para justificar nuestra tesis, puede agregarse que la comunidad en cuestión no ha sido trabajada en ninguna otra investigación conocida, por lo que el impacto de los medios de comunicación, las políticas asistencialistas o la migración en las prácticas religiosas de los habitantes de Agua Fría son una incógnita. En el transcurso del texto, y en especial en los últimos dos capítulos, se puede entender aún más la relevancia de su estudio, no sólo por lo alejada que está respecto a los centros urbanos y económicos, sino porque la ubicación que ocupa bajo ninguna circunstancia es sinónimo de aislamiento. Según hemos visto, la dinámica de la comunidad también nos permite entablar un rico diálogo con algunos estudios sobre religiosidad indígena, quienes a la fecha ven a gran parte de esta población fuertemente arraigada a sus prácticas rituales y creencias religiosas (eso que han llamado cosmovisión), como si se tratase de personas inconexas con el mundo o con un interés genuino y generalizado por conocer y hacer parte de la vida comunitaria. Nada más ajeno a la realidad.

Antes de dar paso a nuestra coordenada «teórica», toca hablar brevemente sobre el contenido del manuscrito en sus manos. Como hemos señalado, en el primer capítulo delineamos las premisas analíticas con las que abordamos el problema de investigación. Recordemos que si bien nuestro primer acercamiento a la localidad partía *a priori* de un índice analítico concreto, la realidad lo desbordó dando pie a desecharlo e iniciar de nueva cuenta la investigación poniendo atención en los hechos que transcurrían durante nuestras

temporadas de campo y eran parte de la dinámica natural que acontecía en Agua Fría, de ahí que en el capítulo partamos de la idea del *mundo de la vida*: como la expresión de los hechos aconteciendo más allá de nuestros esquemas teórico analíticos preestablecidos; para nosotros, el presente etnográfica que tuvimos oportunidad de analizar. Lo de que observamos nos indicó el camino a seguir, por ello retomamos el pensamiento complejo, principios analíticos de antropología de la religión y de la antropología política que nos ayudaron a entender ese mundo abierto a nosotros.

En el capítulo dos explicamos el contexto en el que se desarrollan los cambios pensando en sus orígenes, en las causas que los propician; un contexto dominado por las políticas mencionadas anteriormente, salvo que aquí de lo que se trata es de explicar específicamente cómo surgen, por ejemplo, las políticas de asistencia social pensando en cerrar la brecha económica entre los favorecidos y los desfavorecidos (respondiendo también, por supuesto, a una agenda internacional), paradójicamente implantan una lógica de consumo, rompiendo con el intercambio, la productividad y transformando la relación entre el Estado y la población indígena en general. La segunda parte de ese mismo capítulo así como el capítulo tres, están marcados por la historia local: la fundación del pueblo, las actividades (generales) que realizaban, cómo vivían, tratando de explicar la relevancia del ritual como parte de las relaciones sociales y la dinámica cultural. Historia que nos sirve para entender la organización local previa a nuestro estudio etnográfico. En este mismo apartado daremos cuenta de cómo se expresan esas políticas y relaciones entre el Estado y la comunidad: la asistencia social, la reivindicación indígena como política cultural, la migración. Una vez identificado eso y teniendo en cuenta los antecedentes históricos, enfatizaremos cómo se han transformado las relaciones sociales, los sistemas económicos, la percepción del territorio y la comunidad, así como el sistema de creencias.

Para cerrar y poner un ejemplo de cómo los mecanismos de inclusión y apoyos diversos (en temas económicos, de asistencia y culturales) por parte del Estado repercuten en las formas de reproducción comunal, se habla en un primer momento del ritual y las ideas que le sustentan: la memoria y los sueños a través de los que se revelan los entes que piden el ritual. En seguida puntualizamos las relaciones y actividades que propicia (o propiciaba) el ritual: el compadrazgo, la amistad, las actividades agrarias, las creencias. Dicho lo anterior,

hablamos de la *praxis* ritual en sí misma, describimos cómo se realiza, cuál es su cariz hoy día y cuáles las creencias que le sustentan, para concluir con las formas en las que éste se ha modificado.

Antes de continuar con la exposición de los marcos de referencia (teóricos y conceptuales) en el primer capítulo, queremos hacer una pequeña anotación. Aquí aspiramos a que la manera en que se aborda la problemática en cuestión nos ponga en un punto de partida analítico, distinto al que hace ya varias décadas Esteban Krotz colocó a los estudios antropológicos sin matiz alguno. Él señaló que la antropología mexicana, “antropología en un solo país” —para usar el término preciso del autor—, está dotada de implicaciones objetivas y subjetivas. En las primeras dice que:

a pesar de todas las diferenciaciones de clase, de etnia y de región, estudiosos y estudiados son resultado de los mismos procesos históricos de orden económico, político, y cultural, están sujetos a los mismos mecanismos de enajenación e ideologización, forman parte [...] de un mismo tejido social de carácter estatal-nacional (Krotz, 1988: 47).

Mientras que en las segundas (implicaciones subjetivas) afirma que:

[...] en términos globales, la socialización específica (la formación escolar preuniversitaria, la de la carrera y la de la misma práctica profesional) tiende a producir la idea de la vigencia de una especie de conocimiento a priori de los fenómenos socioculturales, de la realidad todavía por estudiar, a ver a los grupos sociales todavía por conocer a modo de segmentos poblacionales fundamentalmente idénticos de una misma estructura ya conocida, a convertir el proceso de conocimiento de lo nuevo en el mero re-conocimiento de algo de suyo ya sabido (1988: 47).

Luego de 30 años que vieran la luz esas anotaciones,¹⁵ nos atrevemos a decir que quienes hoy realizamos (o intentamos realizar) estudios antropológicos, vemos en la diferencia un nicho del cual partir para el análisis, pues renunciamos a las generalidades (y por supuesto, con ello a postular leyes generales) y reconocemos que aunque las poblaciones vivan bajo la jurisdicción de un mismo Estado-nación, las diferencias de clase, etnia, género, región, o los procesos históricos económicos, políticos y culturales, no se viven de igual modo en cualesquiera de las poblaciones distribuidas en nuestro país (ni fuera de éste).

¹⁵ En otro ensayo suyo publicado en 1993 —bastante crítico, por cierto—, Krotz insiste nuevamente con su escalpelo más o menos sobre estas mismas premisas.

Por otro lado, pese a que como en cualquier investigación antropológica partamos de conocimientos *apriorísticos* de los fenómenos sociales a estudiar (ya que eventualmente es requisito esencial hacer lo que en nuestro argot llamamos «trabajo de gabinete» de cuyo prejuicio partimos para hacer nuestras hipótesis), lo que produce esa “socialización” para su consecuente investigación en campo no es una guía que permita encontrar la vigencia de ese saber estructurado ya conocido, ni una que nos invite a re-conocer algo ya sabido, sino un punto de ideación del cual partir y que termina por contrastarse con lo que se encuentra *in situ*.

CAPITULO 1

REFERENTES ANALÍTICOS

Líneas antes hemos advertido nuestros objetivos y preguntas de investigación. Es momento de exponer al lector el punto de partida teórico-conceptual —por llamarlo de alguna manera— que hemos armado para captar, hilar y analizar la realidad que se nos revela en el campo etnográfico. No resulta sencillo concretar esta tarea ya que para nuestro estudio —encaminado, lo subrayamos de nueva cuenta, a esclarecer los objetivos de investigación mismos— nos hemos planteado no limitar nuestra comprensión de los fenómenos socio-culturales a procesos aislados, locales o comprometidos a favorecer nuestros objetivos generales, particulares e hipótesis, sino a realizar una interpretación *ad hoc* al mundo de la vida de Agua Fría.

A propósito de estas últimas palabras —formuladas con toda intención—, Hans Blumenberg en su obra póstuma titulada *Teoría del mundo de la vida* (2013) nos alecciona sobre un punto que consideramos crucial rescatar para inaugurar las páginas siguientes, lo cual no es otra cosa distinta de lo que llama el *mundo de la vida*: concebido como una unidad en sí misma, un todo, la completitud; es —dice— un horizonte externo a todos los objetos y sujetos cuya condición de existir es intersubjetiva; de creación de sentido objetivada y dependiente. Esta idea es de una simpleza abrumadoramente compleja. Blumenberg no sólo nos indica la existencia de un mundo (de un existente) más allá de los entes que le conforman, que se revela como consecuencia de la existencia de esos mismos entes que la habitan, significan y ordenan (material y simbólicamente) de forma coherente, sino que hace patente la unicidad de ese mundo.¹⁶

¹⁶ Cabe aclarar brevemente una confusión en potencia entre el *mundo de la vida* y lo analizado por nosotros. No hablamos de abandonar la construcción del conocimiento en tanto epistemología, al contrario, somos plenamente conscientes de que todo intento por explicar la realidad constituye una construcción del conocimiento. Más aún, no podemos negar que en nuestro trabajo hacemos una de los Otros, pues lo expuesto aquí pasa por el filtro de nuestra experiencia. Sin embargo, con nuestro punto de partida, deseamos que no predomine filtro de una batería teórica o conceptual prefabricada, sino el que los sujetos instituyen para darle vida a su mundo, con sus propias funciones, procesos y cambios, insistimos, lo más lejos posible de las prenociones que nosotros podamos plantear de esas realidades. Eso como primero momento, ya que en un segundo, pero como condición de primero habernos acercado a ese mundo, es que podemos identificar.

El asidero analítico del *mundo de la vida* estriba en la comprensión teórica de la realidad, pues al asumir que existe un *mundo de la vida* inconmensurable a la razón (a una razón), e irreductible a las ilusiones cognoscibles que crean nuestros conceptos figurados de lo Otro, abre la puerta a una totalidad en donde es posible formular ideas indeterminadas sobre el mundo en su conjunto; como consecuencia, si deseamos aproximarnos a la composición del mundo (y por ende a los procesos que en él tienen lugar) debemos aprehenderlo tal y como se presenta, no por cómo se ha prescrito¹⁷, representado, compuesto e interrelacionado.

En ese sentido, en nuestro quehacer —dice Blumenberg— debemos priorizar no sólo los conceptos con los que las sociedades aprehenden el mundo, sino que es nuestra la obligación de anteponer las estructuras de los hechos de la vida frente a los prescritos por las autoridades del gremio. Como consecuencia, y sólo entonces, dejaremos de acreditar los conceptos de un discurso cientificista antaño cimentado y de verificar o falsear sus hipótesis. El *mundo de la vida* se ha abierto para ser repensado, sin ataduras. Está ahí para nosotros que gozamos o padecemos de la plena conciencia de que en el camino podemos volver a atarlo. Pero, acaso ¿realmente hay otra manera de poder comprender el mundo que no sea atarlo a nuestra intersubjetividad? Para nosotros, lo que toca es tener en cuenta que nuestros conceptos deben estar sustentados en la realidad, sí, pero no de nuestra realidad y la que hemos ideado para los que llamamos Otros, sino de la que hacen los sujetos para sí mismos, de su vida en sociedad y su consecuente modelaje cultural.¹⁸

¹⁷ Queremos jugar un poco con la palabra y darle un par de acepciones. Por un lado pensarla como aquello de por sí determinado, escrito previamente, algo que se da por hecho; por el otro, y en consecuencia de la primer forma, como sinónimo de la palabra ‘receta’ tal cual lo usan médicos (al prescribir medicamentos) o bien, como aparece en los manuales de cocina, indicando en ambos casos una fórmula harto comprobada de la que se obtiene un resultado convenido.

¹⁸ Sin entrar en polémica y sin tomarnos más líneas que las estrictamente necesarias, de lo dicho hasta el momento nos parece pertinente hacer algunas acotaciones ahí donde cabe la posibilidad de que parezca verse coquetear la figura del *mundo de la vida* con otras formas de pensamiento, que, para fines prácticos, hemos reducido ese espectro a tres. La primera se entabla con el tan afamado positivismo, pero no con todo el positivismo sino con aquellas premisas que recupera Emilie Durkheim de Comte en su trabajo sobre *Las reglas del método sociológico* y que presenta bajo el estandarte de lo que llama racionalismo y no, como podríamos pensar, como positivismo. Racionalismo que, dicho sea de paso, las primeras antropologías recuperan para su propio quehacer. De entre otros elementos que Durkheim (2005) señala para el análisis sociológico (hechos y tipos sociales, ver a los hechos sociales como cosas), la idea de posicionarse externo a los hechos sociales resuena ante la posibilidad del mundo de la vida. Para el autor de las reglas del método, mantenerse externo a los hechos sociales (los cuales además es imperante darles la cualidad de cosas) otorga al científico social la ilusión de ser objetivo, es decir, de no comprometer el estudio ante las pasiones humanas de las que se pudiera

Ahora bien, si optamos por partir de la idea de *el mundo de la vida* para analizar el cambio en las relaciones socio-rituales, ¿cómo podemos estructurar nuestro estudio sin encadenarnos a los conceptos acreditados, a los fortuitos intentos por verificar nuestras hipótesis haciendo uso de la “admisión calculada de lo ilícito”, o sin sumirnos en el ámbito local y aislarlo? Para intentar responder hemos de disponer las próximas líneas con el ímpetu de salir bien librados.

1.1 El pensamiento complejo, una posible salida.

Alrededor de los años noventa del siglo pasado tomó gran fuerza en las ciencias sociales la noción de complejidad, noción que, según Edgar Morin (2005 [1990]), comenzó a acuñarse medio siglo antes a partir de dos frentes: la teoría de sistemas y la cibernética. Otros autores como Carlos Reynoso (2006: 26) refieren no dos sino cuatro influjos que le dan cuerpo: la

impregnar el estudio en el proceso de investigación; más aún, de darle el carácter de científico al grado de la biología o la física, ya que, a decir de Durkheim, cosificar los hechos sociales permite “[...] abordar su estudio partiendo del principio de que ignoramos por completo lo que son, y que no podemos conocer sus propiedades características, como tampoco las causas desconocidas de las que dependen [...]”. En ese sentido “cuando se trata de hechos propiamente dichos, en el momento en que emprendemos la tarea de hacer ciencia con ellos son necesariamente para nosotros incógnitas. *cosas* ignoradas, pues las representaciones que de ellos pudimos hacernos en el curso de la vida fueron hechas sin método y sin crítica”. Lamentablemente, luego de tan prominentes afirmaciones, debemos tomar un curso diferente al que tomó Durkheim, aunque es sumamente pertinente abandonar las prenociones y disponerse «limpio» frente los hechos sociales, el mundo de la vida no se repliega ante la posibilidad de lo subjetivo, al contrario, lo hace propio; reconoce que si bien la realidad se construye objetivamente, esa construcción es con base a asociaciones intersubjetivas. A diferencia de Durkheim, Blumenberg pone énfasis en que no deben ser nuestras bases (ni personales ni mucho menos científicas) las que se plasmen en la investigación, sino aquellas producto de las relaciones socioculturales. De ahí el énfasis de priorizar los conceptos oriundos o, en su defecto, emergentes del contexto en lugar de los importados, ya que aunque nuestras intenciones analíticas puedan pasar por truístas, siempre corren el riesgo de resultar colonizadoras, tal como es el hecho de perseguir un modelo metódico que siendo consciente que la reflexión antecede a la ciencia, la deja en un segundo plano en pro de erigir leyes, las cuales rijan los “hechos sociales”. Esto inevitablemente implica cambiar un estado regido por prenociones a otro, salvo con la diferencia que la comunidad a la cual responde este último es a la científica, dominada por el axioma causa-efecto.

La segunda, que no pierde el hilo de lo expuesto con anterioridad, se refiere a la recuperación de los conceptos endémicos que en antropología se suelen recuperar bajo el eufemismo de etnocategorías. Las etnocategorías son categorías —literal, sí, categorías— que el investigador compila en campo, *in situ*, de voz de los sujetos a quienes entrevista o con quien mantiene charlas, sujetos a quienes usualmente llama informantes. Al compilarlas, clasificarlas, descifrarlas y traducirlas lo que el investigador intenta es desentrañar cómo diversas culturas configuran su visión del mundo, de la realidad, de la vida de quien las emite a partir de cómo nombra su entorno. Tan laudable premisa parece estar conectada a la fórmula anterior en al menos un sentido: buscan comprender una realidad social. La cuestión es que partir de las etnocategorías es también posible asumir que todo lo cognoscible para el sujeto o sociedad estudiada es categorizable. Por otro lado, con frecuencia el ejercicio de traducibilidad conceptual se ve comprometido ante la divergencia semántica de nuestro propio acervo lingüístico donde, lejos de permitir captar ese amplio léxico que refleja los requerimientos de cada cultura (ubicados espacio-temporalmente), se le aprisiona. Para usar la jerga antropológica, adopta la forma *emic* pero sus contenidos suelen ser profundamente *etics*.

cibernética, la teoría general de sistemas, la teoría de las estructuras disipativas y la teoría de catástrofes. Lo cierto es que de ellas se toman distintas reflexiones dando cuerpo a eso que en la jerga académica llamamos complejidad. Líneas adelante nos dedicamos a exponer estas y otras cuestiones; ahora lo que nos ocupa es esclarecer qué entendemos por complejidad y mencionar cuáles son los principios que la gobiernan.

Sin duda uno de los más conocidos y leídos exponentes del pensamiento complejo es Edgar Morin, de su libro *Introducción al pensamiento complejo* recuperamos los fundamentos que nos guían. Según el autor, la complejidad es, en términos muy generales, algo que no puede reducirse a lo simple. Este principio en realidad nos dice mucho y a la vez absolutamente nada; para entender a lo que quiere llegar es menester desmenuzar su propio pensamiento, iniciando por elucidar qué nos trata de decir cuando menciona lo “simple”.

Lo “simple”, o la idea difundida de su existir, tiene su origen en la crítica epistemológica que hace Morin y otros autores (véase Sheldrake: 2013; Macía: 2016), a la división «tradicional» entre el conocimiento científico y el filosófico, ya que los científicos se sirvieron de ello para edificar un muro entre la física, la biología, las ciencias sociales y humanidades que, en consecuencia, terminaron por dialogar poco entre sí, produciendo cada una de ellas conocimientos de los hechos estudiados por su lado, bajo el supuesto de que para tener cabal comprensión de un objeto o sujeto (individual o colectivo) hay que fragmentarlo, y, en el camino, aislarlo en muchas ocasiones de sus antecedentes, contexto y porvenir. El pensamiento simple —dice Morin— si bien reconoce lo uno y lo múltiple, cuando vislumbra uno cancela al otro: “unifica abstractamente anulando la diversidad o, por el contrario, yuxtapone la diversidad sin concebir la unidad” (Morin, 2005: 30). Incapaz siempre de pensar en conjuntos y totalidades, su transgresión empapa hasta el entendimiento de los fenómenos antro-po-sociales, ya que con la misma espada que taja entre lo uno y lo múltiple, escinde el hilo entre la micro y la macro-dimensión: entre el ser individual y el conjunto social (Morin, 2005: 30-32, 39-41, 110), sin embargo, crea la ilusión de estar produciendo conocimiento fiable de la realidad.

Luego entonces, podemos deducir que el pensamiento complejo tiene un reto cuyas dimensiones pueden resultar abrumadoras, ya que si algo resulta ser es el abandono de los principios simplificadores: unidad, multiplicidad, micro y macro-dimensionalidad

desarticuladas todas entre sí. Morin no hace sino sugerir el abandono de las formas simplificadoras de producción de conocimientos; Blumenberg va mucho más allá, nos indica abandonar todas las formas preconcebidas de conocimiento (cientificista apriorístico) para poder articular y construir uno nuevo sobre el mundo de la vida, de la realidad en sí misma.¹⁹ Aunque tomamos el punto de partida de Blumenberg, asirnos a la experiencia del pensamiento complejo para resolver los parámetros de nuestro futuro análisis es bastante conveniente, ya que aunque ambos nos sugieren reflexionar sobre la construcción de la realidad, el pensamiento complejo nos orilla a interconectar hechos que acostumbramos aislar, ver los sistemas y la información que están en juego en ellos. De ahí que Morin recalque en el prólogo de un libro de recién manufactura que “el pensamiento complejo está animado por una tensión permanente entre la aspiración a un saber no parcelado, no dividido, no reduccionista, y el reconocimiento de lo inacabado e incompleto de todo conocimiento” (2018: 18).

Volvamos sobre los pasos del pensamiento complejo. A lo largo de *Introducción al pensamiento complejo* se ofrecen sustanciosas —y en ocasiones repetitivas— pinceladas sobre lo que es este pensamiento. Para no perder el objetivo de este apartado, nos limitamos a mencionar algunas de ellas, las que consideramos más concisas. Pese a la idea que se pudo haber formulado ya al respecto del pensamiento complejo frente a lo que llama pensamiento simplificador, la complejidad no se reduce a la eliminación de la simplicidad.

[De hecho —dice Morin—] mientras que el pensamiento simplificador desintegra la complejidad de lo real, el pensamiento complejo integra lo más posible los modos simplificadores de pensar, pero rechaza las consecuencias mutilantes, reduccionistas, unidimensionalizantes y finalmente cegadoras de una simplificación que se toma por reflejo de *aquello que hubiere de real en la realidad* (Morin, 2005: 22).²⁰

Por tal razón, el pensamiento simple debe verse como un momento para la complejidad (2005: 62). En este punto nos resulta apremiante traer a colación la obra de Christian David, *Mapas del tiempo*, no por formar parte del conjunto simplificador, sino justo por lo contrario, en ella el autor narra la conexión de cosas aparentemente inconexas. Por

¹⁹ Recalamos, no se trata de abandonar el lenguaje (como reflejo de nuestra forma de aprehender el mundo) sino de no partir de nuestros absolutos para comprender lo que es, hasta cierto punto, ajeno a nosotros. Sabemos que la producción académica está anclada en la interpretación, a la traductibilidad de lo que vemos.

²⁰ Las cursivas con nuestras.

mencionar un ejemplo, la formación de nuestro satélite natural, la luna, y cómo se liga a los ciclos agrícolas que luego las sociedades significan a través de su sistema de creencias.

Dicho esto, puede pensarse la complejidad como un tejido, un tejido fino de “eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares [...], [de ahí que la complejidad] se presenta con los rasgos inquietantes de lo enredado, de lo inextricable, del desorden, la ambigüedad, la incertidumbre... que el pensamiento debe superar para poner orden, certidumbre a ese “juego infinito de inter-retroacciones” (Morin, 2005: 32-33). La complejidad, como dice Leonardo G. Rodríguez Zoya, trata de religar, de “articular lo que ha sido desunido” (2018: 29). Aquí es preciso no confundir este religar lo segmentado por algunos estudios de la realidad etnográfica, con la pretensión de unir características o aspectos que el devenir humano, ecológico y/o histórico se ha encargado de separar y diversificar.

Lo anterior nos remite a las primeras nociones que dejamos en el tintero líneas arriba y que advertimos nutren al pensamiento complejo. Por un lado, nos remitimos a la teoría de sistemas y, por el otro, de la cibernética. La noción de sistema introduce al pensamiento la capacidad asociativa de elementos diferentes en una unidad ambigua, cuyo sentido no se limita a la suma de sus partes. Dicho de otro modo, pensemos en una unidad micro que comprende su propio sistema organizado (como lo es la familia, por poner un ejemplo), sumemos varios de esos microsistemas que como resultado arrojan la formación de una unidad mayor (como la comunidad), la cual no responde necesariamente a la lógica de sus partes (a las familias) pues, resultado de la unión, se ha formado un modo de operar distinto.

También deja claro que un sistema abierto (que se relaciona con un número aparentemente infinito de elementos fuera de su ilusoria independencia), existe, se estructura, se organiza gracias a provisiones externas a él, lo que en principio causa “ruido”, perturbaciones, desorden. Para que el sistema se mantenga debe hacer algo con esas provisiones, de lo contrario fracturarían la organización del sistema y colapsaría. El sistema, dice Morín, pese a que tienda hacia el desorden (a la entropía) fruto de las interacciones dentro y fuera de él, tiene la gracia de auto-organizarse (neguentropía). Esta auto-organización se desprende del ambiente pues necesita materia, energía, información, orden, pero se distingue de él, y de allí su autonomía y su individualidad. El sistema es auto-eco-

organizado (Morin, 2005: 44-58).²¹ La autonomía del ser humano es aún más compleja; su autonomía se nutre de la dependencia al medio, a la cultura, a la educación, al programa genético que nos forma, pero reflexiona de manera autónoma, toma todo lo que está a su alcance para desplegar ideas propias (ibíd.: 97-98), nunca dejan de ser sujetos “auto-reflexivos” y es por ello que resulta complicada y hasta cierto punto inefectiva su modelación computacional (Malaina, 2018).

Uno de los puntos clave de esa auto-eco-organización es la información, de ahí la importancia de la cibernética y de la teoría de la comunicación (Morin, 2005: 48). La información está en todas partes, en más cosas de las que pensamos. La cultura, la naturaleza o los genes, por ejemplo, son portadores de mensajes, de memoria, de principios organizacionales que constante y permanentemente entran, salen, permanecen, se transforman o se pierden en el sistema.

Dicho lo anterior podemos entender que la complejidad puede pensarse bajo tres principios generales: a) dialógico, que lleva consigo la idea de que existen elementos yuxtapuestos (unidad-multiplicidad, orden-caos) que se presentan necesarios uno para el otro, razón por la que entablan una relación estrecha, dialogan; b) de recursividad organizacional: se basa en la ruptura de la idea lineal de que toda acción tiene una reacción. Específicamente, considera que “todo lo que es producido reentra sobre aquello que lo ha producido en un ciclo en sí mismo auto-constitutivo, auto-organizador, y auto-productor”,²² c) el principio hologramático, según el cual “el menor punto de la imagen del holograma contiene la casi totalidad de la información del objeto representado. No solamente la parte está en el todo, sino que el todo está en la parte” (2005: 106-107).

En resumen, el pensamiento complejo no es una teoría, es una forma de pensar la realidad; una forma de asumir que pese a ser una realidad múltiple, puede leerse como una

²¹ Morin no es el único que ha dado cuenta de este hecho. El principio de *autopoiesis* (llamada en un primer momento organización circular) desarrollada por Humberto Maturana y Francisco Varela, nos dice que los elementos estudiados (llámense células en un primer orden, organismos en un segundo o sistemas sociales en un tercero) tienden a una suerte de auto-organización, entre otras formas, a través de fenómenos emergentes y espontáneos que sólo se vislumbran al observador una vez que éste es capaz de reconocerlos; en el caso de los sistemas sociales, esta organización que no suele ser predictiva “surge de sus componentes de base (que para Maturana y Varela están en su primer orden), pero que no se reducen de ellos” (Maturana y Varela, 2003).

²² La sociedad, pone de ejemplo, “es producida por las interacciones entre individuos, pero la sociedad, una vez producida, retroactúa sobre los individuos y los produce” (Morin, 2005: 107).

unidad donde ve al mismo tiempo lo micro y lo macro articulados entre sí. Es el entrelazamiento de diversas y diferentes sentencias provenientes de los pensamientos simplificadores (que se esfuerzan por fragmentar la realidad); es un llamado para analizar la realidad como lo que es, como un sistema abierto compuesto por inter-retroacciones, generadoras y generantes, a la vez dependientes e independientes, llamado al cual nos sumamos.

Agregamos que si algo es cierto en el mundo de la vida, e incluso en ese presente etnográfico al que se alude con tanta singularidad en antropología, es su dimensión ecléctica; nos preguntamos ¿si el mundo es diverso, por qué nuestro abordaje sobre él no puede ser ecléctico? Recordemos que “en sus orígenes filosóficos el eclecticismo aludía a la tendencia a asumir distintas tesis de diferentes filósofos sin reparar demasiado en la coherencia que dichas tesis mantuvieran entre sí” (Bartolomé, 2013: 215-216), y aunque como señala Miguel Bartolomé, la antropología no puede aplicar ese principio de forma estricta en la investigación, “[...] no se trata de rescatar todos los paradigmas, sino destacar el carácter no necesariamente paradigmático del conocimiento etnográfico” (2013:216), un conocimiento que debido a nuestras propias incapacidades siempre estará acotado en mayor o menor medida, evidentemente no por ello replegaremos nuestros esfuerzos, debemos abogar en pro de plasmar el mundo de la vida y su complejidad.²³

Derivado de lo expuesto hasta hora, se entenderá que las líneas subsecuentes, un tanto eclécticas, otro tanto carcelarias, adhieren reflexiones analíticas de al menos dos aspectos teorizados de la vida para entender la realidad de la población nahua de Agua Fría, en términos de entender nuestro objetivo de investigación que es analizar los cambios en las relaciones socio-rituales, en sus dimensiones económicas, políticas, socioculturales y cosmológicas, que aquí presentamos de manera más o menos esquemática por fines de exposición, no obstante, en la vida en estos y otros tantos fenómenos convergen sistémicamente. No hay límites para entender el mundo desde la complejidad, para la investigación no hay otra opción más que formularlos.

²³ Incluso Durand en el texto que ya hemos citado encuentra ventajas en este eclecticismo (al que también entiende como posmodernismo), marcado por la libertad de armar una batería de conceptos y categorías que llama “de rango medio”, que nos ayudan a entender el problema de investigación sin tener que comprometernos con una gran teoría (Durand, 2014: 269).

1.2 Aproximaciones para entender política y ritual.

Si bien las categorías que estamos por enunciar son de origen externo a la comunidad (a la población de Agua Fría), lo que nos interesa de ellas no son los caracteres de su locución sino lo que nos expresan, su reflexión y la visualización de los hechos implícitos que contienen. Ahora mismo no entraremos en discusión sobre si en náhuatl existen palabras para nombrar situaciones parecidas o no, consideramos que puede ser riesgoso intentar hacerlo ya que en lugar de encontrar las significaciones de los hechos en el mundo de la vida de la comunidad nahua en cuestión, podemos estar encajando nuestros lentes en esa realidad; también, y en el mejor de los casos, podríamos emprender una búsqueda exhaustiva de sinónimos de estas categorías sólo que en voz de nuestros interlocutores.

Entrando a lo que ahora nos atañe, podemos decir que entre los tópicos analíticos que destacaremos el de la esfera política nos resulta abrumadoramente excitante, en él se entreveran un sin número de elementos que con detenimiento vamos a ir desglosando a lo largo de estos breves apartados. Lo primero es indicar qué queremos «traer a colación» cuando nos referimos al término política. Swartz, Turner y Tuden en su multicitado texto intitulado *Antropología Política: una introducción*, nos dicen que “el término *política* es casi tan difícil de definir como fácil es de usarlo [...] [ya que tiene] un amplio rango de aplicaciones útiles”²⁴ (1994:103). George Balandier (1969: 29-59) ilustra perfectamente esa situación en su balance sobre el dominio de lo político en el ámbito antropológico que elaboró a finales de 1970; siguiendo lo que nos dice Alfonso Barquín, hoy los ensayos al respecto tampoco han avanzado sustancialmente sobre una definición homogénea de lo que es política (2010: 37-47; y, “comunicación personal”: 2017); pese a ello, se pueden enunciar ciertos rasgos que se han generalizado al momento de emplear la palabra, de tal suerte que cuando hacemos referencia a aquel término se puede dar por hecho que estamos hablando de un proceso público más que privado. Por tal motivo, implica metas públicas (aunque constantemente se involucren metas²⁵ privadas) de las cuales no siempre se tienen consenso

²⁴ Cursivas en el original.

²⁵ Por meta los autores se refieren a un concepto que adquiere múltiples formas. Cuando se habla de una meta política, y ya que no está disociada de los intereses del grupo (pero tampoco enteramente de los individuales), la meta puede tener más de un objetivo colectivo e individual. Por ejemplo, cuando se compete por recibir algunas asignaciones de rol (que son escasas) a la vez que hay metas públicas que atañen a la sociedad en conjunto, hay también (explícitas e implícitas) metas privadas, ya sean individuales o familiares. Baste agregar que aunque la política está guiada principalmente por su carácter público, no quiere decir que eso se refiera

o conocimiento colectivo, pues, pueden ser orquestadas por líderes; también en la política se persiguen acuerdos públicos, y claro, para que todos los acuerdos sean públicos (y por tanto políticos) “deben de referirse al grupo como un todo de una manera directa e inmediata”; por último, la política involucra “alguna clase de enfoque de poder [...] en el sentido de control”. (Swartz, *et. al.*, 1994: 103-104).

En ese orden de ideas

[el] estudio de la política [...] es el estudio de los procesos implicados en la determinación e instrumentación de las metas públicas y en el logro diferenciado y el uso del poder por los miembros del grupo respecto de esas metas [...]. Su unidad espacial no será por más tiempo la “sociedad” aislada, ésta tenderá a ser el “campo” político. Su unidad temporal ya no será el “tiempo estructural”, sino su tiempo histórico. La unidad combinada es un *continuum* espaciotemporal” (1994: 105).²⁶

Debemos pensar más allá de las fronteras de la política de Estado y del llamado “derecho positivo”;²⁷ si bien el Estado es una forma institucionalizada de organización social que busca objetivos y acuerdos públicos e involucra una clase de poder²⁸, no es la única escenografía ni son los únicos guiones con los que se presentan las formas y los fenómenos políticos. Podemos ver otras «puestas en escena» en donde los elementos que acabamos de nombrar toman distintos perfiles según sus propios procesos históricos y escenarios, pues como gran parte de los hechos sociales, lo político es dinámico (*Cfr.* Radcliffe-Brown, 1958:

todas las veces a la totalidad social; la sociedad está compuesta por grupos y esos grupos y sus intereses pueden ser sujetos de política en tanto que sus objetivos tengan relevancia en la sociedad en su conjunto, aun cuando parezca no tener consecuencias para todo el público (1996: 103-104).

²⁶ Entrecorillado en el original.

²⁷ Una vez puestos en la palestra los elementos que caracterizan lo que podemos llamar política, así como las implicaciones que hay que tomar en cuenta para su estudio, vale la pena recurrir a una serie de distinciones que elabora Barquín sobre la terminología que se desprende del análisis en esta materia y que a continuación presentamos: a) la política, como un escenario que caracteriza al actor (y actores) y a las reglas que definen su actuar. Ese escenario lo piensa como un sistema, es decir, relacionado con otros aspectos de la vida social). Idea que para Balandier es crucial en el estudio de la materia, pues menciona que lo político es un sistema total que debe contemplar las relaciones entre elementos heterogéneos y dar cuenta del dinamismo interno de los sistemas (1969: 58). Esta es una idea que Godelier no desdeña, aunque en su texto no lo explicita como los dos autores anteriores, se limita a mencionar que “la política interviene para que los conflictos entre los sectores, las partes, no pongan en entredicho la reproducción del todo como todo” (2000: 157); b) lo político, que es la caracterización de los fenómenos políticos (la caracterización de las formas que toman los fenómenos); c) las políticas, como productos intencional; d) actitud política, que define como aquello que se hace con idea de lo político; e) los políticos.

²⁸ Entendemos por poder “la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquier que sea el fundamento de esa probabilidad” (Weber, 2008: 43).

23-59; Abélès, 1997) tanto como el escenario en donde se moldea el territorio²⁹ (Cfr. Balandier; 1969; Abélès, 1997; y Barquín, 2010:42).

Es en esas otras puestas en escena donde queremos centrarnos, justo ahí donde la política es bañada por la cultura y toma otro rostro en la vida social, comunitaria; donde las instituciones políticas se articulan no sólo con las dimensiones económicas y sociales (entre los hombres cuyas actitudes también son simbólicas); donde las instituciones no políticas tienen lecturas políticas a la manera en que nos las presenta Abner Cohen (1979). Más aún, allí donde las instituciones aparentemente no políticas no sólo tienen funciones políticas, sino que son políticas y conjugan elementos eco-atmosféricos. Nada más cercano al pensamiento complejo.

Ya otros autores nos han introducido en este tema, y el mejor ejemplo sin lugar a dudas es Victor Turner quien, además de ayudarnos a establecer diferencias simbólicas a partir de los rituales *ndembu* (2007), nos dio pautas para analizar las dimensiones políticas del ritual (Turner, 2002: 13-34), pero aún hay una dimensión que no se toca y que ya hemos comenzado a perfilar líneas arriba: el ritual político. En él hay una caracterización de lo político que conlleva claramente actitudes políticas que persiguen metas y acuerdos públicos.

Otra característica del ritual es que tiende a ser transformatorio (Turner en Díaz, 2005: 104), es decir, lleva de un estado general de las cosas a otro, y en él, como en la política, se ponen en juego las relaciones de poder que atañen a la colectividad en relación, al menos, a tres tópicos: su relación con otro grupo, cambios de relación con el medio ambiente y el otorgamiento de cargos, títulos, etc., siempre y cuando lo que se analice sea su dimensión política (Swartz, *et. al*, 1994). Vayamos por partes.

Casi en su totalidad las definiciones sobre lo ritual indican su carácter sagrado, enraizado en creencias y prácticas religiosas de distintas naturalezas. Ludwig Feuerbach afirma que la religión se funda en la fe, basada en la creencia de agentes exteriores al ser humano pero que profesan lo que el ser humano es. Su origen lo asienta en la naturaleza

²⁹ Entendemos el término territorio como un espacio social y culturalmente apropiado, donde las relaciones sociales se producen, dinamizan, cambian. Es el escenario en el cual las actividades humanas se ponen de manifiesto. El territorio en sí mismo es un marco, las actividades que en él se engendran lo trascienden; en ese sentido, entendemos que lo político pueda ir más allá de los límites espaciales del territorio.

misma en dos sentidos distintos y complementarios, dialécticos en sentido complejo, la naturaleza del hombre y aquella naturaleza exterior a él (el mundo en sentido estricto). De esta última, al ignorar su funcionamiento y al depender de ella (ya que se le ha cargado de atributos humanos) le temen a la vez que le adoran (2008 [1845]).

Con particularidad, menciona que “la aceptación de un ente distinto de la naturaleza que explique la existencia de la misma tiene su raíz, en última instancia, ni más ni menos que en la incapacidad (aunque sólo relativa y subjetiva) de explicar la vida orgánica y particularmente la humana como un hecho natural” (Feuerbach, 2008: 39), de lo cual explica que:

por eso al sacar provecho de la naturaleza se le aparece al hombre, por así decirlo, como una infracción, como una apropiación de la heredad ajena, como un sacrilegio. De ahí que para tranquilizar su conciencia y, según su concepción, que lo ofendido trate de mostrar que lo que ha tomado ha sido por necesidad y no por capricho, que haga desaparecer su gozo y dé a cambio al objeto ofendido algo propio como pago (2008: 56).

Esto nos recuerda aquella expresión hecha por Marcel Mauss donde menciona un intrínseco y tal vez oscuro propósito del Don;³⁰ él afirma que en las sociedades primitivas detrás de ese pago (o devolución) “no hay más que ficción, formalismo y mentira social”, ya que hay obligación e interés económico (1979: 157). Aunque Feuerbach dice que es la ignorancia del hombre lo que lo lleva a plantearse la existencia de seres metafísicos (más allá de la naturaleza), lo que ahora ya no es aceptado, es atractivo pensar la génesis de esos seres en la necesidad del hombre para servirse de esa naturaleza que él mismo ha dotado de atributos humanos, por lo que lógicamente resulte en la obligación de retribuirle lo tomado.

No obstante Mircea Eliade no nos habla de la esencia de la religión, sí supone que ella es sumamente importante entre las sociedades primitivas, «tradicionales», cuyas situaciones de existencia se basa, en menor o mayor medida, en su relación con el entorno y su territorio. A decir de Eliade, “para el hombre religioso, la naturaleza nunca es exclusivamente «natural», está siempre cargada de un valor religioso”, en virtud de que ella

³⁰ Intercambio sometido a las reglas de dar, recibir y devolver propuesto por el autor. A propósito del tema, en su texto *El enigma del Don*, Godelier ofrece la hipótesis de que “no puede haber sociedad, no puede haber identidad, que atraviesen el tiempo y sirvan de base tanto a los individuos como a los grupos que componen una sociedad, si no hay puntos fijos, o realidades sustraídas (provisional pero duraderamente) a los intercambios de dones o a los intercambios mercantiles” (1998: 20).

es una creación divina, y además consagrada por contar con la presencia de su(s) creador(es) (Eliade, 1981: 71). Sin embargo, no se venera a la naturaleza en su totalidad sino aquella (particular) donde hay un orden fundado por el espacio sagrado.

Para las sociedades tradicionales el espacio no es homogéneo, el espacio desconocido, profano, representa el caos; por otra parte, el espacio sacralizado es orden. A ese orden se accede mediante hierofanías (manifestaciones de lo sagrado) creadoras de un umbral entre un estado caótico y otro potencialmente estructurado. Las hierofanías en tanto creadoras de orden ayudan a instaurar un territorio equivalente a la fundación de un mundo (con límites y lógicas internas), pues en ese espacio sagrado creado y contenedor de lo divino figura el cosmos. Esa hierofanía fundadora, aunque esencia del territorio, se hace presente en lugares específicos llamados teogonías cuya arquitectura profana es el altar, lugar en el que se realiza el ritual. Dicho lo anterior, se entiende que el ritual exija para su existencia un tiempo y espacio profanos (luego sacralizados) ya que reproduce la obra de los dioses, reafirma el espacio sagrado y su orden cósmico (Eliade, 1981).

Pensar en la conexión entre política y ritual nos facilita la comprensión del mundo de la vida. Insistimos, no se trata de pensar conceptualmente sino de hacerlo acorde a las expresiones sociales encontradas en campo. Parece contradictorio, sí, pero no lo es. La idea de *concepto* encierra dos principios tan opuestos como complementarios: por un lado el concepto nos ayuda a captar lo que hay de real en la realidad. Podemos pensar que es a través de ellos que ordenamos el mundo; por el otro resulta una camisa de fuerza porque condiciona lo que hay en la realidad a lo real, a lo que nos es real. Atrapados en ellos —en los conceptos— no podemos sino usarlos con precaución como lo que son, en su justa naturaleza, ya que nuestro trabajo no trata de explicar lo qué es real, sino de comprender un problema de investigación en un contexto distinto, complejo, que no es unidimensional, al contrario, involucra diversos aspectos comunitarios como lo son el ritual (bajo la figura de *el costumbre*), el político y el económico.

En síntesis, podemos afirmar que hay un orden cosmogónico que el ritual busca reproducir constantemente en su vaivén cíclico, el cual está orientado por las creencias míticas, religiosas, de la población. Luego entonces, e inmersos en esa lógica, el orden generado atañe a la población en su conjunto y es por ello que puede leerse como político. Es el cambio en

este orden ritual del que perseguimos dar cuenta a lo largo de los siguientes capítulos, pero para entenderlo no basta con mirar el fenómeno aislado, hay que tratarlo como lo que es, como un fenómeno complejo: conectado con tópicos de distintas naturalezas más allá de lo meramente ritual. Lo que nos parece puede darnos luz en este mar de incertidumbre es entender las relaciones sociales, porque es en ellas donde la memoria cultural se transforma y se diáspora (útese verbalizado), disipando las estructuras de los órdenes comunitarios.

1.3 Nota metodológica.

Ya decía Durkheim que toda teoría (en nuestro caso, referentes analíticos) está acompañada de un método el cual va cambiando con el tiempo. Aunque el pensamiento complejo nos ofrece principios de los que en su momento hablamos, no nos habla de una metodología para abordar los problemas de investigación, menos en ciencias sociales. Aunque se ha hecho un esfuerzo por intentar edificar un método, se queda en el señalamiento de estrategias y principios para abordar los fenómenos (Luengo, 2018). Claro, esos principios de alguna forma son un método pero no son ni ordenados ni sistemáticos, comprenden en todo caso un acercamiento para analizar la complejidad; esto responde de manera directa a la forma en que se piensan los programas de investigación desde esta trinchera, pues se indica la probabilidad de que ciertos procesos se presenten «en campo», y se da pie para pensar, planear e imaginar cómo abordarlos porque eso dependerá específicamente de las correlaciones y emergencias presentes *in situ*.

Para resolver este problema/solución, aquí nos sujetamos a los pasos propios de la etnografía, método de la antropología por excelencia. En las siguientes páginas presentamos algunas notas necesarias respecto al quehacer etnográfico, para después explicitar brevemente cómo aplicamos las herramientas de éste a nuestro trabajo.

1.3.1 En Materia.

Luego de que se formalizara el trabajo de campo (en lo que mucho tuvo que ver el antropólogo de origen austrohúngaro Bronislaw Kasper Malinowski)³¹, y de numerosas discusiones al respecto de lo que éste implicaba, la antropología se volcó más reflexiva, cambiando la forma en que se entiende sociedad y cultura; por consecuencia, la manera en la que se aborda y plasma en nuestros trabajos de investigación a los sujetos de estudio ha cambiado dramáticamente.

Esa antropología guiada por un método riguroso, sistemático, que perseguía una objetividad pura, por tanto alejada de todo prejuicio que pudiese generarse antes de ir a campo o aquel producto por la estancia de campo, se vino abajo luego de la aparición de dos textos fundamentales. El primero vio la luz en 1966 y se trata del *Diario de Campo en Melanesia* cuyo autor no es otro que el padre del método etnográfico, Malinowski; el otro es el trabajo del estadounidense Clifford Geertz de 1973, *La interpretación de las culturas*. El ensayo de éste último supuso no sólo el abandono de la homogeneidad nativa, es decir de una lógica totalizante de actuar, pensar e incluso sentir su propia cultura, que se presentaba frente al investigador para ser modelada (teóricamente), asumiendo que el haber **estado allí** era pilar suficiente de veracidad, sino que obligó a los antropólogos a reconocer que su propia experiencia era necesaria para el proceso etnográfico.

Por otro lado, nociones como juego profundo y descripción densa apelan a la existencia de niveles culturales a los que difícilmente tenemos acceso si no es mediante la empatía (tema que tocaremos en breve). En ese sentido es que debemos reconocer y aceptar que el “conocimiento sobre los procesos subjetivos locales siempre será incompleto. Se trata de una aproximación” (Ferrándiz, 2011: 22). Por otro lado, gracias al análisis hermenéutico se reconoció en el argot antropológico que el entendimiento del otro está limitado, entre otras cosas, por la necesidad de captar la realidad en un idioma diferente al del investigador para

³¹ No quisiéramos detenernos mucho en este punto, pero resulta importante subrayar que además de sentar las bases para el trabajo de campo marcando la necesidad de convivir con los indígenas, realizar observación participante, aprender su idioma, elaborar censos, genealogías y mapas que buscan retratar la cotidianidad de una forma estrictamente científica (Malinowski, 1973), no desatiende su análisis de la naturaleza biológica del ser humano. Malinowski asume que la satisfacción de las necesidades orgánicas y la influencia del medio físico lo que acciona la cultura, entiéndela como un compuesto integral de instituciones cuya función es satisfacer esas necesidades (1984), se puede leer como consecuencia implícita que los sujetos en general están atados a sus deseos y necesidades biológicas.

traducirlo después al suyo; no olvidemos que la antropología se difunde principalmente de forma escrita, situación que produce un cambio entre lo que se expresó al investigador oralmente y su posterior presentación escrita; por lo cual “es imposible que el antropólogo se convierta en un “otro” (2011: 22).

Reconocer inexistentes los «hechos dados» ha supuesto grandes saltos también en la manera en cómo se piensa a los sujetos de estudio y en cómo se piensa al etnógrafo mismo, ya que hoy se reconoce que este último “no es un ser objetivo que observa objetos, sino un sujeto que observa a otros sujetos; si bien se esfuerza por entrar en el campo con un espíritu ‘abierto’, el etnógrafo, cualesquiera que sean sus buenas intenciones, no está exento de preconcepciones y supuestos” (Ghasarian, 2002: 15), creando afinidades y aversiones con los sujetos con quienes estudia. Tras lo anterior podemos expresar tres situaciones analíticas excepcionales en antropología: 1) el investigador de campo se instrumenta a sí mismo para compilar la información (Ferrándiz, 2011: 14); 2) el sujeto de estudio no es un ente pasivo que reproduce su cultura (esté o no bajo el escrutinio de la observación) y puede llegar a construir interpretaciones dobles (una que hace de su propia cultura y otra para quien le cuestiona y escucha) que dificultan una lectura profunda; 3) la necesidad metodológica de producir relaciones sociales determinantes para conocer al otro, ese otro que ya no descansa exclusivamente en lo exótico y diferente.

Pensando un poco en ese último punto (en la producción metodológica de relaciones sociales) no podemos dejar pasar por alto el cómo se asume al sujeto otro, si bien se le concede capacidad intelectual como lo apunta Bartolomé (2003: 209), Reygadas (2014) y mucho antes que ellos Gramsci (Crehan, 2004: 39), a la fecha no se logra superar la tensión esencial entre el antropólogo y lo que suele llamar «informante», pese a que se haya mutado del estudio de sujeto/objeto al de sujetos/sujetos.

Se piensa encarecidamente en las personas que encontramos en campo como facilitadores de información, se les llama porteros y mediadores (Hammersley y Atkinson, 1994: 80-110), se nos sugiere el uso de máscaras y fingir ser aprendices (Velasco y Díaz, 2006: 23-26), se nos dice incluirlos en el proceso de investigación para obtener datos sobre las distintas formas de conocimiento que hay en un contexto determinado bajo el supuesto gnoseológico de «equidad epistemológica» (Reygadas, 2014); pero al final se nos exhorta a

vigilar los parámetros con los que se construyen esos textos y a generar esos lazos de empatía, persiguiendo exclusivamente nuestro propios objetivos. ¿Será que nunca superaremos esa tensión?, ¿la antropología está condenada a utilizar al otro por más que se esfuerce en no hacerlo?

Las reflexiones al respecto no dejan de tener sesgos romanticistas, aunque eso sí, sugerentes y sumamente importantes para repensar nuestro trabajo: la tinta no ha sido derramada en vano ya que si algún resultado ha tenido es en la sensibilización del investigador de campo frente a lo exterior a él —o al menos eso deseamos pensar—, resultando en aproximaciones analíticas inéditas y jamás previstas en el origen de la antropología. Gracias a eso hoy sabemos que la realidad no es homogénea, podemos ver que sus dimensiones son heterogéneas, lo que exige o debería de exigir que la etnografía lo sea también. Al respecto, Ferrándiz nos dice que la etnografía es “una práctica ecléctica y reflexiva” (2011: 13) y, por tanto, “no podemos menos que ser etnógrafos eclécticos” (Bartolomé, 2003: 216) como ya anotábamos líneas antes.

Lo anterior no nos exime de plantear un trabajo de campo estructurado, metódico. Hace unos años tuvimos por encomienda realizar un texto que detallara cómo incursionar por primera vez en el trabajo de campo, en él comenzamos por puntualizar algunos aspectos que si bien no tienen que ver con las técnicas y métodos que nos permiten ingresar “al terreno” sí marcan al menos dos elementos propios de la investigación etnográfica: la importancia de estar «en el lugar» (en donde se va a hacer la etnografía) y que pese a que sepamos que la realidad es un complejo entramado de relaciones sociales, prácticas culturales heterogéneas y eclécticas, los estudios tienden a analizar sólo una parte de ese entramado. Aunque no forma parte del proceso de investigación propiamente dicho, en ese espacio nos permitimos recalcar la importancia de no hacer juicios de valor ni tratar de resolver «problemas» (Cerros, 2014).³²

Al seguir nuestros principios analíticos (el mundo de la vida y el pensamiento complejo) tuvimos que repensar cómo analizar la realidad de Agua Fría; decidimos abandonar nuestro énfasis por resolver un tema de investigación, para optar por comprender

³² Aunque no forma parte del proceso de investigación propiamente dicho, en ese espacio nos perdimos recalcar la importancia de no hacer juicios de valor ni intentar ir a resolver «problemas». Nos referimos sobre todo a problemas de índole moral que algunos investigadores suelen importar de sus comunidades (morales) a las comunidades que visitan para realizar su trabajo.

y explicar un problema cuya base son los fenómenos sociales observados en campo y expuestos por la comunidad. Sí, desde ese *mundo de la vida*. Creemos que comenzar desde este punto nos ayuda a no limitar la mirada etnográfica a un campo, al partir del fenómeno es él mismo el que nos va guiando en la investigación y no nuestras premisas, lo que nos permite conectar de forma natural los hechos que se presentan.

Dicho de otro modo y aterrizando nuestro trabajo, arribamos al mundo de la vida en Agua Fría, lo vemos interactuar haciendo caso a las expresiones de quien lo habita, trazamos un eje sobre el cual indagar (renunciando al conocimiento absoluto) como lo son el cambio en las relaciones socio-rituales, sin perder de vista las interacciones que tienen con otros elementos de la vida comunal (contrario a cómo procedería el pensamiento simplificador); luego de ello hacemos un esfuerzo por comprender las causas de esos cambios más allá de las entrañas de la comunidad, para finalizar por entender cómo esos cambios procedentes de distintas direcciones afectan las relaciones que dan cabida al ritual y a su vez provocan que el ritual mismo cambie en términos de los dispositivos simbólicos (en un sentido amplio) articulados en él para mantener su efectividad, pues no olvidemos que los sistemas aunque parezcan dirigirse al caos por el ruido existente en ellos, tienden a auto-organizarse.

Por lo demás, para profundizar en la comprensión del fenómeno social, nos valemos de entrevistas semiestructuradas, charlas informales y de observación directa. Partiendo de que los actores sociales no son homogéneos, elaboramos guiones de entrevistas cuyas preguntas varían según las características de los sujetos con quienes dialogamos; dependen del rango de edad, género, actividades laborales y si participan o no en *el costumbre*.

Cabe decir que el trabajo de campo que realizamos en la comunidad de Agua Fría tuvo lugar entre agosto del 2017 y diciembre del 2018, con una pequeña incursión en febrero del 2019: no se hicieron estancias de investigación prolongadas dado que el calendario de actividades del posgrado lo impide, pues los estudios de maestría tienen el perfil de ser formativo y ello implica tomar clases y seminarios que son evaluados y en donde la asistencia es primordial. Ni qué decir de los interminables trámites que se solicitan a cada momento: acreditación de idiomas, trabajos finales que no tienen afinidad con el proyecto de investigación, solicitudes de viáticos y sus comprobaciones burocratizadas, informes semestrales, reuniones informativas presenciales, etc., lamentablemente los tiempos de la

comunidad no se ajustan al calendario de la UNAM. No obstante, tuvimos la oportunidad de «escapar» (aunque lejos de lo estrictamente planteado por el programa y con el consentimiento de los profesores conscientes de la situación) con variable frecuencia para levantar datos tanto en periodos de clase como intersemestrales que nos permitieron hacernos de un buen corpus de entrevistas y registros fotográficos. En total realizamos cinco estancias cortas de entre 10 y 20 días. Como advertimos ya, los rangos de edad de las personas con quienes nos entrevistamos son muy amplios, todos electos a juicio, comprenden desde los 13 hasta los 86 años, aunque en la mayoría de los casos sus ocupaciones están relacionadas con actividades del sector primario, durante las fiestas patronales conseguimos entrevistar a migrantes que nos abrieron aún más el panorama en dos sentidos: las actividades que realizan fuera de la comunidad y respecto de su visión del mundo, de la tierra, la propiedad, las creencias y la organización comunitaria

CAPITULO 2.

EN CONTEXTO.

2.1 Asuntos de política. Lejos de las fronteras locales.

Pensando en lo que mencionamos en el primer capítulo, podemos partir de la idea de que lo político es aquello que de manera directa o indirecta atañe a una colectividad, su análisis debe verse en el campo político y su tiempo es el histórico. Por muy de acuerdo que estemos con esto, nos es imposible remitirnos a la *gran historia* para entender los sistemas políticos que hacen ruido en Agua Fría. Mucho menos propondremos hacer un estudio de larga duración como el que numerosos estudiantes de etnohistoria enuncian hacer, tomando en cuenta apenas un par de siglos y haciendo saltos enormes entre un dato y otro para hablar de prácticas sociales y culturales en continuidad, fingiendo ver estructuras, ignorando por completo la probabilidad de que se presenten fenómenos similares en emergencia (que emerjan, que broten) entre cada corte temporal que realizan. En el camino, también olvidan que Braudel mismo (de quien toman el modelo de análisis) dejó escrito que para hacer un estudio de larga duración, se requiere seguir la secuencia de eventos durante siglos enteros, reparando en el análisis tanto en el tiempo breve (del acontecimiento) como en el intermedio (coyuntural, cíclico) (Braudel, 1970).

Se entenderá que perdernos en el océano de la historia política y económica del país es sencillo, en la que tendríamos que empezar al menos desde los primeros pobladores de América, sus demarcaciones territoriales como seminómadas estacionales, los recursos que explotaban, su organización, plantear algunas hipótesis sobre los incipientes brotes de religiosidad, la domesticación de animales y plantas, las nuevas tecnologías que revolucionaron en líticas más eficaces y en cerámicas toscas; en este camino no podríamos dejar de mencionar el paso de bandas a tribus o de jefaturas a Estados, o de clanes a un sistema democrático, de una economía basada en el intercambio a una regulada por el Estado y su papel-moneda.

En nuestro recuento sería importante hablar del periodo histórico conocido como «Conquista», periodo en el que los españoles invaden territorios —que llamaron—

americanos e impusieron un sistema administrativo (en sentido amplio) a los nativos durante poco menos de 300 años y que los historiadores tuvieron la certeza de llamar Colonia. De él habría que subrayar las grandes cantidades de indios muertos por hambrunas, epidemias y explotación solapada por el sistema de encomiendas, en los enclaves mineros o en la venta de esclavos; al tiempo tendríamos que hilar estos hechos con la *conquista espiritual* encargada de eliminar las idolatrías locales, dejando escasos rastros de aquellos regentes que ordenaban el cosmos, pues la consigna dictaba en letras mayúsculas que por sobre todo y por sobre quien fuera, lo primero era el culto católico. Eso apenas abordando a cuenta gotas los hechos que llevaron a los pueblos indios, criollos y mestizos a sublevarse. Ya no hablemos de las etapas posteriores a la Colonia, eso nos llevaría a un sinfín de episodios que también influyeron en lo que es hoy la política mexicana en general, y la política indígena en particular. Aunque este recorrido podría dar resultados fructíferos para entender lo económico de lo político en la actualidad, una empresa tan magistral resultaría en una arqueología que no podemos darnos el lujo intelectual de redactar, no obstante el pensamiento complejo nos invite a transitar ese camino.

Lo que sí haremos, y también hace parte de nuestro aparato conceptual, es ligar algunos puntos que consideramos claves de la política «global» porque trascienden en políticas nacionales, tratando de atender su traducción y aplicación en nuestro contexto; políticas que en un tercer momento llegan a las localidades para quedarse generando, por llamarlo de algún modo, desorden, entropía organizacional o ruido. Lo primero es dar una respuesta breve al cuestionamiento que ronda a nuestro alrededor cada que intentamos analizar el sistema político en general. ¿Por qué hablar de política tiene un tono perturbadoramente económico? Karl Polanyi asevera que cuando se trata de abordar al hombre, tanto del hombre occidental montado sobre una economía de mercado y así mismo productor de una sociedad de mercado, como del que no presenta esta particularidad económica, “tenemos que aceptar la idea de que sus móviles pueden considerarse «materiales» o «ideales», pero los incentivos sobre los que se organiza la vida diaria forzosamente nacen de las necesidades materiales” (2009: 62-65), luego entonces, si los incentivos de la humanidad son materiales y lo material es siempre finito y, según Polanyi, necesario, es preciso administrarlo. Es ahí donde la política entra en juego. Trátese de cazadores recolectores, de agricultores o grandes industrias tecnológicas, las condiciones del

juego crean reglas (y sus consecuentes mecanismos para quebrar algunas de esas reglas) para generar y mantener el sistema; ya sea que se trate de establecer temporadas y sitios de caza o recolección, de mecanismos técnicos e incluso rituales para la cosecha, o de normas para la explotación, nos encontramos siempre con sujetos de política.

El contexto nacional no está exento de reglas del «bien común», curiosamente esas llamadas reglas no siempre son producto de procesos socio-históricos internos, gestadas de necesidades locales o de emergencias, sino que tienen su asidero más allá de las fronteras nacionales. Incluso hoy es un hecho que los países independientes no pueden generar con total libertad sus propias leyes, están sumidos en las redes del sistema económico-político que claramente controlan los viejos países colonialistas y hoy mantienen cierto por doquier.

Antes que nada debemos dejar claro que no vamos a hacer un estudio exhaustivo sobre el tema, deseamos entablar algunas directrices que nos ayudarán a entender aspectos peculiares que acaecen en la comunidad de Agua Fría. Por tal motivo queremos saber ¿qué condiciones reinan fuera de las fronteras nacionales que permean tanto la política nacional como la vida comunitaria? Más que en cualquier otro momento de la historia sabemos que el mundo está interconectado. Sin ahondar en el tema, sabemos que durante la segunda guerra mundial los 26 países aliados (liderados por Estados Unidos de América, Reino Unido, China y la Unión Soviética) preocupados porque las llamadas injusticias del mundo no prosperaran fundaron las naciones unidas, organismo al que más tarde, al terminar la guerra, llamaron Organización de las Naciones Unidas (ONU), en el que desde entonces se funden distintos órganos como lo son el Consejo de Seguridad, el Consejo de Administración Fiduciaria, la Corte Internacional de Justicia, la Secretaría de la ONU, la Asamblea General y el Consejo Económico y Social.

Estos dos últimos son los que ahora nos interesan. La Asamblea General para cumplir su cometido, que es tratar y resolver temas de interés mundial como la paz, la pobreza, la educación, los derechos humanos y el cambio climático, por mencionar algunos, cuenta con órganos subsidiarios como la Comisión de Desarme y el Consejo de Derechos Humanos o mediante fondos y programas como el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), el Programa Mundial de Alimentos (PMA), el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) o el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia

(UNICEF). Por su parte, El Consejo Económico y Social, mediante sus comisiones orgánicas de Desarrollo Social, de población y Desarrollo, su Comité de Política de Desarrollo, el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas o sus organismos especializados como la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) o la Organización Internacional de Trabajo, busca específicamente tratar temas económicos, sociales y medioambientales. Cuenta con facultad de emitir recomendaciones y custodia el cumplimiento de los acuerdos internacionales en estas materias.

Desde nuestro particular punto de vista, estas dos instancias son las que más han influido en la creación, modificación y aplicación de la legislación nacional, aunque, efectivamente, en el territorio nacional encontremos sus propias características tal y como lo mencionamos en la introducción. En ese sentido, no siempre podemos pensar en una ruta crítica como la única vía existente para la creación o modificación de leyes y reglamentos, pues sabemos que los fenómenos son multicausales, tal es el caso de presiones sociales internas o adecuaciones a reglamentaciones operativas funcionales que operan en otros países.

Sin embargo, consideramos que sí hay un hilo que conecta ese órgano internacional con las modificaciones a nuestro sistema nacional legislativo, que su vez impacta los usos y costumbres de las comunidades indígenas nacionales. Vemos, por el ejemplo, la Declaratoria Universal de los Derechos Humanos pactada entre las naciones participantes en la Asamblea General de diciembre de 1948. En ella resaltan los artículos 4, que dicta que nadie estará sometido a esclavitud ni servidumbre; el 9, en donde se dice que ninguna persona puede ser detenida, presa ni desterrada; el 16 párrafo 3, menciona que la familia “tiene derecho a la protección de la sociedad y del estado”; o, el 18 que al pie de la letra dice: “toda persona tienen libertad de pensamiento, de conciencia y de religión” (Declaración Universal de Derechos Humanos, 1948). Cada uno de ellos, y otros que ahora no referenciamos, han sido dispuestos en nuestra Constitución en el artículo primero (algunos incluso antes de dicha declaración), pero sobre todo, han sido evocados por la población para contravenir otras disposiciones nacionales e internacionales y/o para adherirse a otras más, como las convenidas en el art. 169 de la OIT o el artículo 2 de la constitución nacional que más adelante citaremos.

Al respecto de la OIT y el mencionado convenio dictado en 1989, en él se busca “mantener y fortalecer [las] culturas [de los pueblos indígenas], [sus] formas de vida e instituciones propias, y su derecho a participar de manera efectiva en las decisiones que les afectan”, también garantiza su derecho “a decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural” (Convenio OIT, 2014: 8-9). En efecto, México también se comprometió a seguir dicho convenio.

Tras lo dispuesto tanto por la OIT como por la Declaratoria Universal de los Derechos Humanos, el Estado mexicano en 2001 se reconoció como una nación multiétnica y pluricultural en la que se «diera cabida» y «apoyara» el desarrollo de la organización y cultura indígena, libre de gozar sus propias formas de convivencia social, así como de su organización económica y política. A la vez, se comprometió a promover, al menos en papel, el derecho a la educación y la salud, que se garantizara el acceso a las redes de comunicación así como a enriquecer la cultura e identidad autóctona y el desarrollo comunitario en sentido amplio (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Art. 2).

Por otra parte, entre los objetivos de la FAO, se enumera el de erradicar el hambre, la inseguridad alimentaria y la malnutrición;³³ eliminar la pobreza e impulso del progreso económico y social y velar por la utilización sostenible de los recursos naturales (tierra, agua, aire, clima y recursos energéticos) (Food and Agriculture Organization, 2016), comprometidos en todo momento con los desafíos mundiales: mejorar la productividad agrícola de forma sostenible; erradicar la pobreza extrema y persistente y reducir la desigualdad: por poner fin al hambre en todas las formas de malnutrición; y, mejorar las oportunidades de generación de ingresos en las zonas rurales y afrontar las causas profundas de la migración, sólo por referenciar 4 de los 10 objetivos determinados por el mismo organismo (2016: 21). Es relevante porque hoy parte de la existencia de los programas de asistencia social, tienen por justificación cumplir tantos los objetivos de la FAO como los desafíos mundiales con los que México se ha comprometido. Vigilado por el ojo incansable

³³ La FAO entiende a la seguridad alimentaria “cuando todas las personas tienen, en todo momento, acceso físico, social y económico a alimentos suficientes, inocuos y nutritivos que satisfacen sus necesidades energéticas diarias y preferencias alimentarias para llevar una vida activa y sana” (FAO, 2011).

de las Naciones Unidas, hoy no se pueden suprimir ninguno de los apoyos para mejorar las condiciones de vida de los más desfavorecidos, tal vez se podrán recortar o cambiar la forma en la que se imparten pues de eso no hay control real, ni por parte de Naciones Unidas ni por parte del Estado, no obstante tenga reglas de operación para la ejecución de los programas sociales que están obligados a operar, además, porque están inscritos, sobre todo, en el artículo 4 de la Constitución, en el que se establece el derecho universal a la alimentación, la salud (nuevamente) y a la vivienda.

Especialmente para el tema económico, tenemos una influencia más cercana y directa, se trata del Tratado de Libre Comercio (TLC) firmado en 1992 por el entonces presidente Carlos Salinas de Gortari junto a sus homólogos en Estado Unidos de América, George H. Bush y el primer ministro de Canadá, Brian Mulroney, cuya publicación en el Diario Oficial de la Federación fue el lunes 20 de Diciembre de 1993, sin embargo, su efecto tuvo un eco real hasta el primer día de enero de 1994. Sin entrar en detalles técnicos ni minuciosos sobre su contenido, más allá de lo que ahora nos interesa recalcar, podemos decir que este plan pretendió impulsar el comercio libre de imposiciones arancelarias entre estas naciones estableciendo una zona de libre comercio, proteger los derechos de propiedad intelectual comprometiendo a las administraciones futuras a la creación de procedimientos para la aplicación y cumplimiento (Decreto de promulgación del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, Art. 102).

Si bien, en ninguno de sus capítulos y anexos mencionan claramente que se deben de aplicar medidas que privilegien la propiedad privada, no es descabellado asumir que derivado de ello, y la par de ejecución del tratado, saliera a la luz el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares, PROCEDE). Programa gubernamental que se dedicó a otorgar títulos de propiedad privada a los habitantes de ejidos o localidades con derechos de propiedad social reconocidos y, hasta cierto punto, protegidos por el artículo 27 constitucional, en el que, además, se compromete al Estado y sus instituciones a promover el desarrollo rural.

Hoy, el PROCEDE sigue operando con el rotulo de Regularización y Registro de Actos Jurídicos Agrarios, adjunto al Programa de Regularización y Registro de Actos Jurídicos Agrarios (RRAJA-FANAR), en pro de crear las condiciones legales pertinentes que

dieran lugar a la adquisición, contrato y concesión de tierras en el territorio nacional por parte de inversionistas de los países participantes.

Vemos que la ONU (o quienes la dirigen) mediante sus órganos y comisión, dicta una serie de normas, productos de acuerdos entre las naciones, a las que los miembros de la organización deben sujetarse y, por ende, traducirlas en caracteres nacionales. Evidentemente, el hecho de que los gobiernos miembros de la ONU firmen los convenios que ahí tienen cabida, no garantiza ni que se apliquen en los organismos colegiados de cada nación ni que (en caso de que sí apliquen) se lleven a cabo en la práctica.

En ese sentido, el Estado mexicano lleva una doble vida, intenta cumplir los compromisos adquiridos por el TLC a la vez que hace el esfuerzo por mantener los derechos indígenas. Por ejemplo, a la cultura y a la consulta, los derechos humanos y los acuerdos con la FAO. Por eso es de entender que el Plan Nacional de Desarrollo, incluya entre sus apartados el combate a la pobreza y a la desigualdad económica (una pelea que pierde año con año) y el apoyo a la educación, la cultura y la interculturalidad. Al respecto, en sintonía con distintos organismos e instituciones internacionales, en los últimos años en México han proliferado numerosas políticas públicas que tienen por objetivo reconocer, dignificar y reivindicar a la población indígena en su conjunto: su territorio, su forma de organización social, sus costumbres y creencias; sin embargo esas políticas han optado por valorar algunos aspectos de la cultura indígena que autoridades e intelectuales orgánicos consideran como «lo propio de ellas» (desdeñando, claro está, lo que es impropio ante sus ojos); hablamos, entre otras cosas, de aquellos rasgos que por su valor estético, exótico, comercial, etc., se enarbolan como pilares de la identidad de estos grupos.

Además de los hechos propiamente legislativos, los mecanismos que accionan aquellas políticas para realizar su cometido son diversos, uno de los más recurrentes es brindarle, a algunos miembros de las comunidades, apoyos económicos y en especie con el objetivo de que reproduzcan, preserven e incluso revitalicen sus conocimientos y prácticas locales previamente «purificadas». Así, música, danzas, gastronomía, bordados e incluso *el costumbre*, se ven permeados por esas políticas echando a andar nuevos índices

paradigmáticos en la conformación de las prácticas sociales y culturales en general, y de las político-socio-rituales en particular.³⁴

2.2 Agua Fría. Pasado y presente: situar y entrar a Agua Fría.

Agua Fría está inserta en una región cultural que recibe el nombre de Huasteca: formada principalmente por partes de los estados de Veracruz, Hidalgo, Puebla y San Luis Potosí, rica en biodiversidad y en la cual convergen distintos grupos étnicos, tal es el caso de nahuas, tepehuas, otomíes, totonacos, pames y, por supuesto, mestizos. El polígono ejidal que ocupa Agua Fría es bastante peculiar, ya que lo comparte con otras poblaciones, cuatro comunidades con distinta lengua y con sus particularidades culturales: Tecomajapa (de habla tepehua), Santa María La Victoria (de habla otomí), El Ojital (de habla náhuatl) y Agua Hedionda (de habla otomí).

Fue esa convergencia la que debía ser explicada para entender las relaciones sociales interétnicas entre la población en cuestión y sus vecinos, con los cuales —al menos hipotéticamente— debían tener más rasgos (compartidos) de afinidad que caracteres disimiles ocasionando tensión. Ya que es una comunidad alejada de la cabecera y, hasta ahora, no hemos encontrado trabajos etnográficos sobre la localidad, lo más viable fue recurrir a la historia oral para comprender la convergencia lingüística en ese polígono. Antes de introducirnos de lleno a la construcción histórico-vivencial del territorio, es preciso señalar brevemente algunos hechos que explican la convergencia étnica-espacial mencionada.

Sabemos que durante la época Colonial hubo grandes movimientos de población, sea porque la que había en la región primero fue vendida entre 1522 y 1526 por Hernán Cortes para llevarla como mano de obra a las Antillas, luego ya en 1525, Nuño de Guzmán movería grandes cantidades de gente a Cuba a cambio de ganado (*Cfr.* Güemes, 2003: 10); sea porque las enfermedades mermaron mucha población y las congregaciones y repartimientos requerían, como su nombre nos sugiere, congrega a la población india en núcleos más

³⁴ Algo que seguramente no es exclusivo de la nación mexicana, es que décadas atrás el gobierno central tuvo como propósito encuadrar al unísono todos los usos y costumbres de las diferentes poblaciones nacionales, luego de muchas políticas públicas fracasadas tanto en la Colonia como en el México Independiente y Post-Revolucionario, la opción fue dejar de pensar en un indio ideal adoctrinado y en aquella identidad mestiza que uniera a la población.

accesibles, principalmente para facilitar la recaudación de impuestos así como para su adoctrinamiento, o bien, porque mucha de la población nativa se resistió al sometimiento de la administración española y huyó para esconderse en lugares de difícil acceso, motivo por el cual en 1592 a los pueblos indios aledaños a Chicontepec se les redujo a cuatro sitios: “Santa Catarina Chicontepec, Santiago (Iamatlán), San Cristóbal (Ixhuatlán) y San Francisco (Zontecomatlán)” (Gómez Martínez, 2002: 31). Siendo Zontecomatlán el municipio que cobija a la comunidad de Agua Fría, lo expuesto con anterioridad daba pautas para pensar que ese conglomerado lingüístico es resultado de aquellos antiquísimos desplazamientos forzados y voluntarios de población.

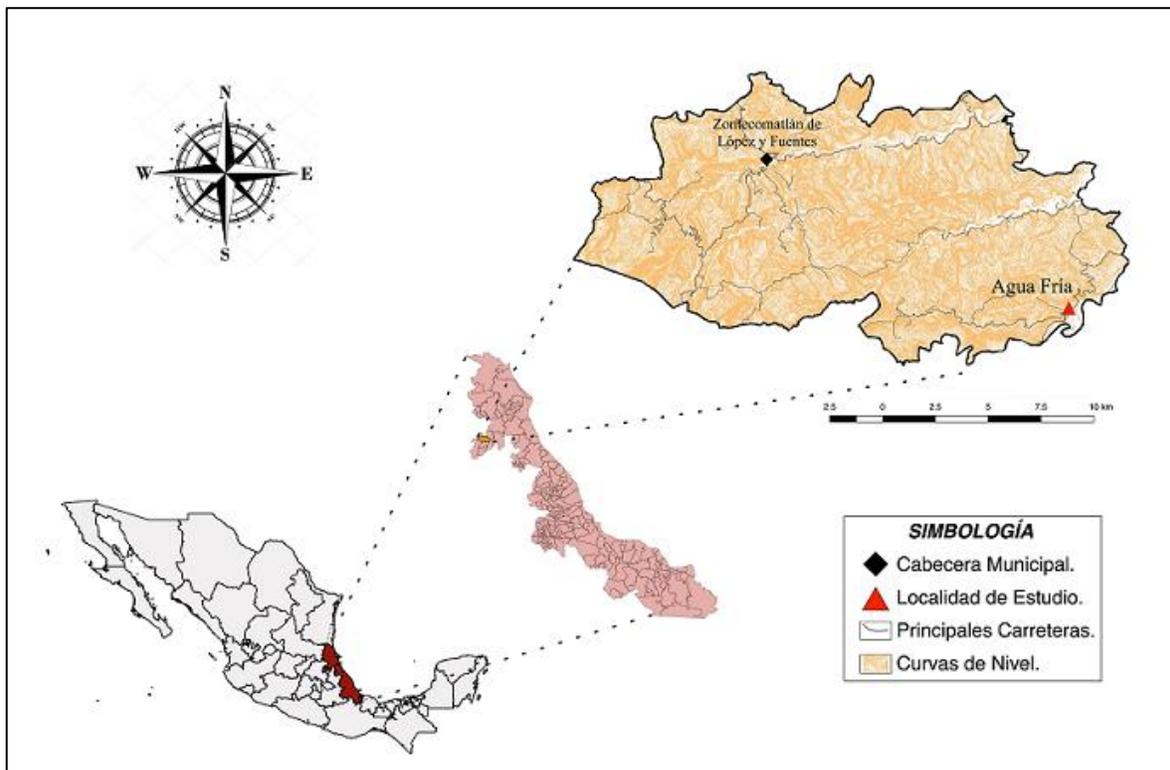


Ilustración 1. Agua Fría en su contexto nacional y municipal. Elaborado por Jesús F. Zarco.

En los periodos post-independentista y post-revolucionario también hubo movimientos significativos de población. En el primer periodo, posterior a la revolución, las políticas de tierras estuvieron incisivamente encaminadas a eliminar la propiedad colectiva, lo cual dejaba a la población india a expensas de que las tierras que la Colonia no pudo arrebatárles (pues lo habían logrado defender con alegatos en donde presentaron títulos primordiales, códigos, etc.) el gobierno de la nación mexicana les amenazaba con despojar

bajo otra figura jurídica que, entre otras cosas, atentaba con desmembrar el sistema de organización que les permitía mantener cierto orden social, económico e, incluso, eclesiástico. Aunado, las haciendas se valieron del viejo sistema Colonial para reclutar a más población y retener la que ya habitaba en la circunscripción de la propiedad; en estas grandes propiedades las personas trabajaban, tenían techo y comida por las que pagaban; eran adoctrinadas y, en pocos casos, se les adiestraba para que aprendieran a leer. Por otra parte, como fruto de la revolución y pese a que para los pueblos rurales e indígenas las cosas no siempre cambiaron sustancialmente, al menos en los primeros años del siglo XX, como consecuencia de las nuevas políticas de distribución de tierras, muchos hacendados perdieron cuantiosas cantidades de terrenos³⁵ labrables que fueron a parar a manos de terrazgueros, trabajadores y ex trabajadores de las haciendas mismas; tierra que, dicho sea de paso, sobraba a los hacendados y terratenientes, por lo que la tenían en abandono, baldía. Ello, sin duda motivó a que aquellos que en su lugar de origen tenían poco solar y parcelas se congregaran junto con otras personas, lo mismo vecinos que con completos desconocidos, en lugares donde “sobraba la tierra” para trabajarla y formar nuevas comunidades rurales.

No fueron las congregaciones y reordenamientos de población de la época Colonial quienes movieron a los actuales habitantes de Agua Fría, tampoco llegaron al lugar que ahora ocupan como arrendatarios de tierras hacendadas u obtuvieron aquel espacio gracias a las políticas de redistribución de tierras del periodo postrevolucionario, por lo tanto, no se vieron envueltos en afanasas demandas y encuentros violentos con los hacendados y sus manos ejecutoras. Agua Fría es en realidad un poblado de recién formación, con apenas cincuenta años de vida, no es de extrañar que el número de habitantes apenas sea de poco más de 200 personas (aunque el número de personas que habitan ahí no depende exclusivamente del tiempo transcurrido, como veremos más adelante), y que gran parte de ellas estén ligadas a través de lazos de parentesco consanguíneo y no sólo ritual. Pero comencemos por el principio.

³⁵ Aquí y en lo subsecuente, cuando hablemos de “terreno” será específicamente señalando que nos referimos a un bien en propiedad privada que se usufructua como mercancía dentro del marco capitalista.

2.2.1 *In situ*

Como otras tantas comunidades en la Huasteca, los pobladores de Agua Fría llegaron a su actual territorio en busca de tierras que labrar y en las cuales cupiera la posibilidad de fincar un porvenir. Como suele pasar en las fuentes orales, las fechas y cronologías con las que se construye el pasado son bastante ambiguas (acaso Lévi-Strauss tiene razón cuando dice que lo propio del pensamiento salvaje es ser intemporal, y no sólo cuando se habla en términos mitológicos sino también en un pasado no tan lejano). Sin embargo, gracias a que algunos de los fundadores aún viven nos fue posible acceder al pasado aunque, eso sí, desprovisto de fechas; esas fechas que son un gran vicio para el hacedor de historia.

Llegar al pasado local resultó en una parada circunstancial y obligada a la vez. Por un lado, nuestra formación académica que constantemente nos ancla a entender el presente desde dos frentes: como resultado de sucesos finitos y como producto de fenómenos extraordinarios. Por el otro, una vía asequible para justificar nuestra presencia en la localidad. En efecto, pese a que nos presentamos en la comunidad, extendimos nuestras credenciales y pusimos los puntos clave de nuestra investigación sobre la mesa, hubo dos temas que marcaron nuestra presencia en aquella alejada localidad de la Huasteca: la cuestión histórica y la ritual. Aunque de inicio, esos temas salían menos a colación que la odisea que se atraviesa desde la Ciudad de México hasta la comunidad misma.

Este hecho no es para nada fortuito, ya que pocas son las personas que arriban a la comunidad sin mantener un lazo afectivo, con el pretexto de vender algún producto o de participar en las fiestas patronales; en nuestro caso parecía ser más exótico porque por voluntad propia realizábamos estancias (cosa más falsa y verdadera a la vez); caminábamos bajo el sol buscando —cuando no acosando a— personas para realizar preguntas que pronto se convertían en charlas prolongadas; tomábamos fotografías de cosas tan ordinarias o cotidianas para ellos como tan interesantes, importantes y/o sublimes para nosotros.

Así fue como los ahí moradores luego de conocer a detalle las travesías de aquellos primeros viajes a Agua Fría, un tanto acostumbrados a nuestra presencia, pronto pasaron a contarnos sobre ellos, de sus actividades, de su presente y pasado. Cuando hablamos del ritual, o *costumbre* —en realidad de casi cualquier tema— y sus cambios, qué mejor que empezar por entender el pasado. Sin duda, nosotros deseábamos saber cómo *el costumbre* se

practicaba antaño en la comunidad para así poder armar una línea argumentativa en torno a los cambios del mismo. Como advertimos en el primer capítulo, no basta con enfocarnos en el ritual para entender los cambios que queremos analizar, es por ello que exploramos el surgimiento de la comunidad con la pretensión de desenmarañar la pertinencia del ritual en la formación del territorio, pensando en la probabilidad de que éste tenga un papel relevante. Sí, un tanto como nos menciona Eliade pero también, y sobre todo, porque según nos han hecho saber *el costumbre* en cuestión se lleva a cabo, o debe hacerse, porque son los seres Otros (el maíz y la tierra) quienes lo piden.

2.3 Sobre la historia. Formación de Agua Fría.

Un pequeño puñado de adultos envejecidos cuya memoria y cuerpo resisten al pasar del tiempo, cuentan cómo ellos y sus padres, primeros habitantes de Agua Fría, antes de llegar a su actual morada formaban parte de una población que vivía aglomerada en una hacienda llamada Estero, la cual pertenecía a la jurisdicción de la localidad de La Pahua en el municipio de Tlachichilco, Ver. Ahí —cuentan— había alrededor de 30 jornaleros, cada cual con sus respectivas familias; el hacendado les proporcionaba un pequeño solar para vivir y más o menos un cuartillo de tierra para labrar (un aproximado de 25m²). Sus casas eran elaboradas con materiales perecederos como hojas, ramas y madera que extraían de árboles locales. Raras veces salían de la circunferencia de Estero ya que dentro de la propiedad los dueños mantenían activa una “tienda” donde podían comprar todo lo necesario para vivir con el dinero que ganaban trabajando. Cuando llegaban a salir era para vender o intercambiar algún producto, o bien para visitar a familiares y amigos en la región.

Lo poco que llegaban a cosechar prioritariamente era destinado al autoconsumo, en pequeñas cantidades lograban tener yuca, cacahuate, frijol y, por supuesto, maíz. A cambio del asilo propinado y como parte de su trabajo en la hacienda ayudaban con el cuidado y mantenimiento del ganado, a la cosecha de caña y la elaboración de piloncillo; otras actividades que no podían dejar de realizar eran la siembra de pastos, la siembra, cuidado y cosecha de algunos cereales y legumbres, o el cercado y cuidado de potreros junto con las bestias que ahí se mantenían. El tiempo y esfuerzo invertido en estas tareas difícilmente les dejaba espacio para cuidar sus propias parcelas, de las que muchas veces se tenían que hacer

hacienda para habitar tierras prestadas en la comunidad de Tzicatlán, en el municipio de Texcatepec, Ver. Ahí se juntaron con otras familias de Ahuatitla y Azoquitipa del municipio de Benito Juárez, y de Apetlaco del municipio de Tlachichilco (todas en el estado de Veracruz), para hacer producir y vivir ahí donde les habían “prestado” a cambio de retribuirles con faenas continuas de las que efectivamente este último saldría bastante beneficiado.

Para usar la jerga antropológica, claramente quedaron envueltos en una relación contractual mediada por el *don* (Mauss, 1979), una relación donde se da, se recibe, y en la cual existe la obligación de devolver continuamente. Aunque para los “arrimados” esas devoluciones (el trabajo que otorgan a cambio de la tierra) les parecían convenientes en un inicio, luego —según nos cuentan— se tornaron cada vez más inadecuadas, pues sentían regresar al viejo sistema del cual estaban huyendo; claro que con sus propios matices: ya en Tzicatlán ellos eran libres de sembrar más o menos a sus anchas. Entre 30 y 50 jornaleros de la mano con sus familias sembraban plátano, chile, tabaco, chayote, fríjol, maíz, caña, calabaza, mantenían árboles frutales de mango, naranja, limón y papaya, se mantenían de sus propios productos y de la venta de sus excedentes que salían a los mercados de las cabeceras municipales de Tlachichilco, Iztacahuayo y Tzicatlán, Ver., principalmente.

Con el tiempo, el poblado errante se empezó a sentir a disgusto por las exigencias cada vez mayores que los tzicatlecos les hacían, por lo que empezaron a poner resistencia logrando evadir algunas tareas. Las tensiones poco a poco crecieron a tal grado que sólo bastó «un pequeño inconveniente» para que todos los recién llegados salieran expulsados hacia ningún lugar, retomando su peregrinar, abriéndose paso entre la maleza y los follajes densos de la selva baja perennifolia. Fue que la comunidad propietaria vio con desagrado que un par de estos extranjeros a los cuales les prestaban tierras empezaron a introducir otro sistema de creencias religiosas con el que no estaban de acuerdo, pues estaban relativamente alejadas — y lo siguen estando— del catolicismo.³⁶

³⁶ Aquí decidimos no usar el término catolicismo popular por lo complicado que resulta su aplicación. Tal como lo vemos, en México hay presencia y representación de la religión católica, el marco institucional que la cobija es el Vaticano, en Roma, y sus sedes diocesanas son las encardas de divulgar su doctrina basada en Las Sagradas Escrituras y la vida de Jesús, Cristo, el mesías que fue enviado por su padre, Dios, a sanar los pecados del hombre terrenal. Esta presencia y representación sólo puede ser vista desde tres planos: en uno la institución y en el otro quienes practican lo que dice esa institución, en este caso preferimos distinguir entre La Iglesia

Bastó con que una familia adoptara el protestantismo como religión para provocar desestabilidad. Pero no fue este viraje en sí mismo lo que causó malestar en entre la gente, detrás de esto estaba presente la fricción que de por sí ya mantenían con las autoridades de Tzicatlán y que había llegado a la violencia verbal y psicológica; el parte-aguas fue que el adulto varón (en quien tradicionalmente recae la responsabilidad de brindar los pagos sociales) y su familia se negaban a trabajar en las faenas, dando la excusa justa para deshacerse de la comunidad naciente en su conjunto. Sobre todo porque aquellos que tampoco veían justo seguir prestando servicios a sus prestamistas, lejos de exigirle a la familia en cuestión que cumpliera con sus faenas, les dieron su total apoyo. Un apoyo que, nos dejaron claro, nada tuvo que ver con simpatía hacia su nueva adscripción religiosa ni al hecho, hasta ahora omitido, de que esa persona era un miembro de la familia extensa que salió de La Pahua.

Forzados, y para evitar escalar los problemas a represalias físicas, dejaron todo lo que habían logrado: las tierras labradas, los árboles logrados, las casas construidas con troncos, ramas, zacates y hojas, algunos animales (que aún hoy añoran) y el circuito comercial en el que vendían algunos excedentes para dar paso a un nuevo peregrinar. Con niños en andas, algunas provisiones, un puñado de pollos vivos, metates y una que otra cacerola, los

Católica, reservando la palabra religiosidad para el conjunto de prácticas propias de la religión. El último y el medio de articulación entre uno y otro plano está en manos de especialistas religiosos. Esta manera de conceptualizar permite englobar un mayor número de expresiones religiosas —no nada más las del catolicismo— y librarnos de cargas ideológicas propias del investigador.

Recordemos que la expresión «catolicismo popular» se deriva del concepto más general llamado «religiosidad popular». Cuando Johana Broda, retomando incluso a Felix Báez, habla de religiosidad popular lo hace asumiendo que es una expresión contra-hegemónica para con la iglesia dominante y del estado impositivo, proveniente de grupos con rezagos económicos, políticos y sociales donde pueblos, barrios y en general grupos campesinos establecen sus propias características religiosas (Broda, 2009); en esto deja completamente de lado la forma en la que viven la religiones los hegemónicos, se asume que viven la religión hegemónica de forma hegemónica, apegados fielmente a los principios de la institución religiosa. Tampoco nos da pie a estudiar la religiosidad de grupos que no pertenecen al sector popular, obrero o campesino. Creemos que la religiosidad popular se erige más sobre cierta forma de clasismo económico que sobre las prácticas religiosas (y culturales) mismas. Basta con quitarle su reduccionismo económico para desenterrar los tesoros de la expresión religiosa. Aunque las reflexiones de Gómez Arzápalo (2009) son, nos parece, más acertadas al incluir en la expresión lógica del fenómeno religioso el referente histórico, el medio ambiente, las tensiones, rupturas y adaptaciones (en emergencia); se ve limitado en su propio planteamiento. Pensar la religiosidad popular casi exclusivamente desde el catolicismo no deja dar rienda suelta al análisis. Curiosamente Elio Masferrer (y otros tantos que él mismo cita) ya escribía algo similar una década atrás (2009: 29 y ss). Gómez Arzápalo ve en santuarios y peregrinaciones, imágenes de santos y sistemas de cargos los pilares de este fenómeno cultural. Son los últimos dos puntos los que parecen entorpecer la investigación ya que, si no hay un abanico complejo de santos como en el caso de la religiosidad protestante o budista, o un sistema de cargos que de estatus o prestigio a los feligreses, empieza a tambalear el modelo analítico.

aproximadamente 200 avecindados partieron de esas tierras. No lo harían en conjunto, algunas familias tomaron su propio camino. Las tensiones que habían nacido en aquel poblado se arrastraban y se hacían sentir, entre otras cosas porque también había inconformes dentro del grupo con la adopción de la doctrina protestante de su hasta entonces coterráneo y su falta de cooperación en el trabajo comunitario.

Don Juan recuerda que:

Con los chamacos, las mujeres y las cosas, no todos íbamos a ir a buscar. Hasta los perros venían ahí. Un amigo de La Pahua dijo que había terreno en Teco[majapa]. Ya dijimos que vamos a ver y luego nos fuimos. No pudimos todos porque esta feo ese camino y la señoras con niños y traíamos cosas se iban a caer. Yo tenía 20 años por ahí, rápido caminamos.

Con todo auestas y dispuestos a encontrar un nuevo lugar en el cual vivir, José Martínez, su hijo Felipe (el converso protestante) y un amigo de la familia caminaron entre las veredas de la sierra. Atravesaron uno de los ramales del Río Vinazco, subieron a cuestas hasta atravesar aproximadamente 1.451 km llegando a la comunidad de Tecomajapa, de habla tepehua. Una vez ahí, buscaron a las autoridades locales con quienes lograron entablar un diálogo para ellos formidable; les permitieron vivir ahí. “En Tecomajapa tenían mucho terreno y nadie vivía”. Les concedieron ocupar los terrenos comunales más allá de donde ellos tenían sus parcelas, la zona “de abajo” de su territorio para que pudieran vivir a cambio de que los nuevos inquilinos limpiaran la zona, ayudaran con faenas y, por supuesto, participaran de forma activa en las actividades religiosas alrededor de su santo patrono. Idea que se tornó complicada para ellos dado el antecedente inmediato en su anterior morada, no obstante, con la precariedad de su situación no tuvieron más opción que hacer el esfuerzo por resolver el dilema. Aunque no nos hicieron expresa la resolución, de inicio, a aquel paraje solamente llegaron tres adultos con sus familias a habitar el lugar: Isabel Ruíz, José y otro de sus hijos, Juan.

Sin embargo, al poco tiempo, los demás hijos de José llegaron con sus respectivas familias a vivir en el nuevo lugar. De esta manera, los demás hijos de José Martínez (Ventura, Martín y Pablo) se unieron a la primera caravana y juntos se presentaron formalmente ante las autoridades de Tecomajapa. Corría el año de 1971 y en plena reunión —buscando dar legalidad a su estancia— redactaron un pequeño contrato con puño y letra, en español. En aquel reafirmaron su compromiso con los trabajos y participaciones estipuladas de forma

verbal tiempo antes, agregando, además, el pago inmediato por la cantidad de 250 pesos como muestra de que llegaban en buena voluntad.

Desde ese momento la población recibió el nombre de Agua Fría, con esa historia los habitantes de la comunidad reconocen su origen, no cimentado en el pasado prehispánico, colonial, ni en la lucha agraria, sino en el préstamo que alguna vez les hicieron las autoridades tepehuas. Y aunque hoy ya no son avecindados de ellos y se han convertido en una comunidad reconocida por el Estado, no dejan de recordar que el territorio que ocupan una vez fue de sus vecinos, que lo han hecho suyo en pocos años.

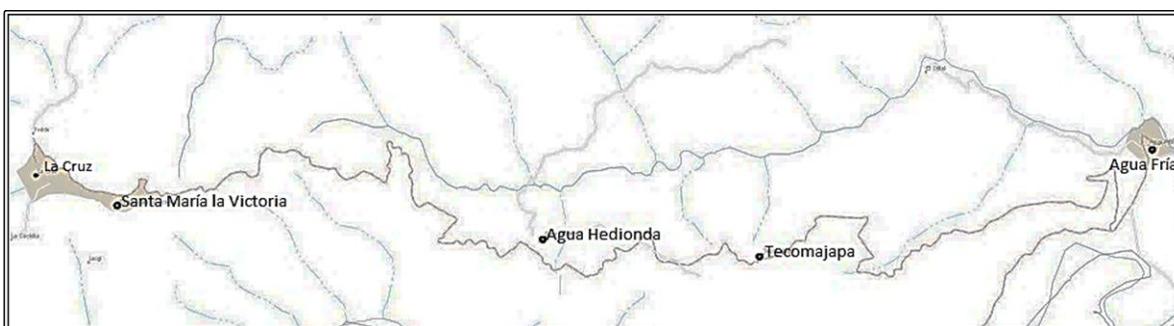


Ilustración 3. Comunidades del polígono ejidal. Edición propia a partir de <http://gaia.inegi.org.mx>.

Hasta ahí, *el costumbre* permanece sin tener un lugar preponderante dentro de la conformación de aquel territorio. Si bien nos dice Eliade que hierofanías, teogonías y ritualidad son parte de la formación del territorio en las poblaciones llamadas tradicionales, en Agua Fría esta parte tuvo lugar y protagonismo un poco más adelante. Tal vez es que la población nahua en cuestión no era tan tradicional, tal vez luego recordaron que eran tradicionales, o mantienen en resguardo las narrativas religiosas de cara a lo que han constituido como una suerte de historia oficial. Sea cual fuese el caso, ligados a la realidad nacional, a la burocracia, sus propios intereses y sobre todo a los requisitos estatales para formar una comunidad independiente, pusieron manos a la obra para afianzar sobre la marcha ese espacio que progresivamente lo sentían más suyo y al cual se habían ya sumado algunos de sus antiguos compañeros con quienes vivieron en Tzicatlán.

Tal como había pasado, cual espiral histórico, los ya denominados agüatenos se comenzaron a cansar de las faenas que les daban en Tecomajapa:

“había que limpiar arriba con ellos, la escuela, el camino, cooperación darles de la fiesta del santo [...], venir [a Agua Fría] y también había que limpiar el camino que rápido crece la hierba. Los niños iban arriba a estudiar. Había hasta tercero de primaria. No había más escuela. El maestro venía allá arriba, cooperábamos mucho. Nos cansábamos porque como quiera había que subir y hacer doble trabajo.”

Un grupo de trabajadores con quienes tratábamos de recuperar de la memoria este peculiar episodio que configuró su independencia, nos dejan ver un poco ambas caras de la moneda y sintetizan lo ocurrido.

— Ellos [las personas de Agua Fría] pusieron su escuela —Dice un tepehua de Tecomajapa—.

— *Los de Tecomajapa se enojó. Responde su colega de Agua Fría.*

— Estaban rompiendo con el trato.

— *Querían que trabajáramos siempre. Los querían correr pero vino alguien del gobierno y les dijo que ya no se puede hacer. Que a los tres años ya no se puede.*

Lejos de suponer que este episodio tuviera lugar en un clima de confrontación abierta, se da en el calor de una charla amena, aparentemente sobre un tema superado, o aceptado.



Ilustración 4. Danzas dedicadas a la virgen de la Candelaria. 2019.

Construida la escuela en Agua Fría los habitantes de Tecomajapa pronto se opusieron a ella, pero nada había por hacer. Luego de que solicitaron un profesor que impartiera clases a sus niños y se les asignara, los agüeños dejaron de participar en las faenas de Tecomajapa,

desatando otras medidas que marcaron aún más su independencia. Fue así que se erigió la iglesia católica, asignando a la virgen de la Candelaria como la santa alrededor de la cual se organizaría parte de la vida ritual de la comunidad, santa que años más tarde y de manera «inexplicable» (porque nadie recuerda bien cómo llegó a la iglesia) estuvo acompañada de Santa Juanita. Si la escuela les libraba de gran parte de las obligaciones civiles en Tecomajapa, la iglesia y su propia patrona les exoneraba de las actividades religiosas de corte católico, permitiéndoles tomar rienda de su propio camino en un territorio que habían conquistado.

Como la vida civil, la vida ritual de Agua Fría tomó su propio rumbo. Mientras estuvieron bajo la jurisdicción de Tecomajapa, la vida ritual de los recién llegados no era realmente significativa pese a que esta población tepehua tuviera una vida por demás profusa y significativa en este tema (Ver Guerrero, 2018). Todo cambió cuando Doña María, esposa de Juan Martínez, comenzó a revelar síntomas de poseer un *Don* y que tuvo que hacer su ciclo de *costumbres* de curación, que la comunidad volteo a ver nuevamente la necesidad de hacer *costumbre común*.³⁷ Según nos cuentan, hasta hace algunos años había gente que recordaba cómo practicaban *el costumbre* en sus comunidades de origen. Empero, no hubo quien nos diera pistas claras sobre aquellas prácticas, de sí entablaban diferencias entre sus prácticas y las de otras localidades del polígono ejidal. Como era de esperarse, la distinción se marcaba, sobre todo, entre ellos y los tepehuas y otomíes vecinos, para lo cual era constante escuchar frases como: ellos lo hace así, nosotros de esta o tal manera, no lo saben hacer, lo hacen de otra manera, etc.

La vida comunal en Agua Fría comenzó a configurarse con estos hechos. Las relaciones sociales y la dinámica cultural que se conjuntan en la comunidad proceden eventualmente de distintos lugares y momentos históricos, los inmigrantes cargaron experiencias y reflexiones de sus lugares de origen para dar vida a su nueva morada. Establecieron principios que les eran familiares, que les habían sido funcionales desechando

³⁷ La lectura de este *costumbre* es la misma que le hemos dado hasta ahora. Lo señalamos de esta forma por así encontrar que así se enuncia localmente, pues se distingue aquella *costumbre* que se hace para curar a una persona o de la que se lleva a cabo por motivo de *promesa*. Más adelante retomamos este punto.

y la gente van, todos van y bajan. Esos tepehuas son más de pensamiento de antes, nada más ella [María] hace costumbre, allá van muchos. También ya se están muchos protestantes. Esos ya no creen en nada, en Dios creen pero ya no van a estar con la gente [en *el costumbre*].

2.4 Al respecto de las estructuras sociopolíticas.

Luego de 48 años transcurridos desde la fundación de Agua Fría, la estructura de su vida social es más o menos estable. De forma esquemática podemos distinguir en la comunidad —pensada como un conjunto de personas organizadas al interior de un territorio— convergen distintos órdenes políticos y económicos que forman una unidad yuxtapuesta. Si como anotamos en el primer capítulo la práctica de lo político produce relaciones de poder, y las relaciones de poder jerarquías, aunque los sujetos que ocupan esas jerarquías no sean siempre los mismos, es ahí donde vamos a encontrar las estructuras que dan orden. Un orden que va más allá de lo material, una sustancia que trasciende a planos supraterrrenales.

Llamemos “primer nivel de organización social” a políticas que buscan mantener el orden, digamos, entre los hombres, así como las relaciones terrenales con el medio y anclar cierta continuidad administrativa con el Estado. Las políticas entre los hombres dictan la organización civil,³⁸ entre sus autoridades hay un comisariado de bienes comunales;³⁹ un agente local, que siendo el enlace entre la comunidad y sus necesidades y las autoridades municipales, estatales o federales, resuelve todos los asuntos que no pueden sanarse de forma

³⁸ El sistema jurídico consuetudinario reconoce esa forma de organización y exhorta a la comunidad a respetar su sistema normativo y un poco «hecho a modo». Para resolver un problema se remiten a la solución que se le dio a otra situación similar en un momento distinto, aunque ello puede encontrar detractores porque las soluciones ofrecidas tienden a estar condicionadas o influenciadas por relaciones de parentesco entre quienes detentan los cargos y los involucrados, así como por efectividad y las relaciones económicas previas entre individuos.

³⁹ Mencionamos con anterioridad que Agua Fría comparte un polígono de tierras comunales con otras cuatro comunidades: Tecomajapa y Santa María la Victoria, El Ojital y Agua Hedionda, lo que hemos omitido es que la figura de Comisariado solamente puede ser electo de entre las dos primeras comunidades debido a que la densidad de su población es mayor que en las otras comunidades. La lógica es que si allí hay más personas, la probabilidad de que haya un conflicto de tierras es proporcionalmente mayor que donde hay menos personas, pues también habrá un número inferior de tierras parceladas y solares. Podemos inferir que la tarea del Comisariado de Bienes Comunales es la de dirimir todos aquellos conflictos relacionados con la posesión de tierras (invasión de terrenos, sucesión de los mismos, etc.). Lo anterior, y las demás partes del sistema de cargos administrativos, se entiende como parte del sistema de organización social tradicional que la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos en el artículo 2 concede y, al menos en el papel, respeta como parte de los usos y costumbres de las poblaciones indígenas. Debido a eso, la decisión de ese comisariado y de las demás autoridades es normalmente respetada, incluso fuera de los límites espaciales y administrativos de las comunidades, como lo son las autoridades estatales, nacionales y, desde luego, las instancias internacionales aunque, en ocasiones, sus principios contravengan algunas disposiciones oficiales (Cerros, 2015).

doméstica, históricamente se ha encargado de solicitar los servicios de entubado de agua y drenaje, electrificado y recursos para las escuelas con las autoridades correspondientes. El juez de paz, por su parte, vela se mantengan los usos locales; dicho de otro modo, resuelve, a veces con ayuda, a veces solo, las disputas entre pares, dirime el conflicto interno. Las escuelas (preprimaria y primaria) tienen sus propios comités. Todos los cargos tienen sus respectivos suplentes, tesoreros y ayudantes.⁴⁰

El otro nivel de organización, el segundo, es de naturaleza religiosa, en él hay dos aristas que pueden resultar debatibles por lo poco ortodoxo que pueden llegar a resultar las prácticas religiosas en el contexto nacional, sobre todo entre población indígena, sin embargo, resulta útil darle esa apariencia, por los menos metodológicamente, para esclarecerlas y porque cada una de ellas, en algunas poblaciones, tienen características propias, y aunque haya símbolos rituales de una operando en el terreno de la otra, no siempre tienen el mismo contenido semántico. Lo constante en ambos es que se trata de mantener el orden entre los hombres, y el orden entre los hombres y Dios y los regentes. Los órdenes de la religiosidad. Sin más rodeos, encontramos un orden católico sobre el que giran las fiestas patronales y su sistema de cargos, lo mismo que otras festividades religiosas. Lo que hace parte de la lectura política del catolicismo es, además de la obvia jerarquía entre el “Padre”, el catequista y los feligreses, están las normatividades morales que dictan el buen actuar y que, según el rango de sus dirigentes, es el grado de compromiso que tienen con ese orden. El otro orden religioso es el que dicta *el costumbre*.⁴¹ Ahora es momento de introducir un último nivel de organización: el de Estado.

Las políticas de Estado son algo de lo que hablamos anteriormente. Aquí podemos agregar que el sistema jurídico consuetudinario no se escapa de su influencia ni de sus condiciones. Con un órgano administrativo propio y robusto, con normas vueltas leyes a través de acuerdos políticos (mediante representantes) que persiguen metas públicas —más o menos claras— plasmadas en su Carta Magna y demás instrumentos legislativos, el Estado es una gran maquinaria que pese a sus grandes vacíos contempla la inclusión administrativa de esas comunidades, por ello es importante que en las comunidades cuenten con un agente

⁴⁰ La estructura administrativa es importante, pero también lo es el sistema de normas que se reproducen en la vida cotidiana. Su impacto en la vida social lo trataremos en otro momento.

⁴¹ De él hablaremos más detalladamente en el capítulo siguiente.

—del que ya hablamos— pues aunque la comunidad tiene un órgano político administrativo propio y genera recursos económicos para sus propios fines, gran parte del capital con el que construye obra pública (escuelas, pavimentación, alumbrado) es proveniente del exterior.

Aunado, sabemos que ese orden local, producto o herencia de un orden colonial (si se quiere pensar, prehispánico) está cobijado en la Constitución misma, incluso lo promueve siempre que no contravengan sobremanera las disposiciones generales del órgano superior de Gobierno, dando pie a que sean ellos mismos quienes procuren y salvaguarden el bien común, que generen estrategias efectivas para vigilar se cumplan sus propias pautas de comportamiento.

Grosso modo, en conjunto todas las políticas (las del Estado, entre los hombres y las religiosas) mantienen un único orden que propicia la administración del territorio, sus recursos (simbólicos y materiales) y el mantenimiento, en un sentido amplio, de la población. Todas las políticas que convergen en lo local se vuelven en realidad una única política compuesta de dimensiones, pues los usos y costumbres locales (ya sea por imposición o por convicción) difícilmente se cierran al cambio (al cambio histórico y emergente), más bien negocian con él y se usa a modo. Es común ver cómo se recurre a cada aspecto de esa política y a sus distintos políticos según la ocasión lo amerite, ya que es sabido que las políticas de cada uno son peculiares y distintamente funcionales.

CAPITULO 3

INSTANTÁNEA DE LA LOCALIDAD.

3.1 Propiedad y parentesco.

Agua Fría hoy se compone de cerca de 60 unidades domésticas según el censo levantado por la Unidad de Salud Local (USL).⁴² Para el 2017 la comunidad albergaba en su interior un total de 208 personas, un año más tarde su población creció 3.84% alcanzando los 216 habitantes. Según un cálculo básico, cada unidad doméstica aloja un promedio de 3.6 personas. Pero ese es uno de puntos flacos de la numeraria estadística; la realidad no se comporta con frecuencia como ella quiere. Ese número de individuos por unidad (e incluso el número de las unidades) nos da si partimos de que la organización doméstica se comporta de forma regular, asumiendo que son, primero, núcleos separados, y segundo, que las unidades francamente estén separadas y delimitadas con un perímetro físico. Pero no es tan sencillo.

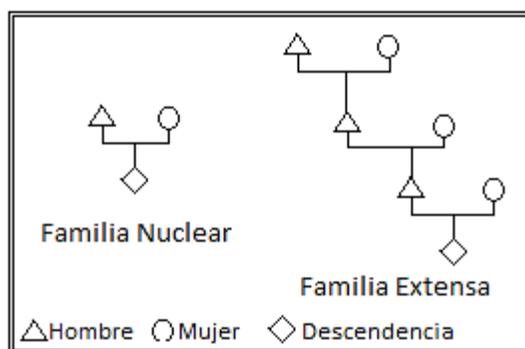
Hablemos primero de la composición de las unidades domésticas y de por qué se cuentan de esa manera para luego concluir por qué consideramos erróneo pensar así el promedio de personas que habitan cada unidad. En términos reales las unidades domésticas se componen no de familias nucleares, sino de familias extensas. Dicho de otro modo, un hogar no se compone por el triángulo básico (o familia nuclear) formado por un padre, una madre y la descendencia que ambos han procreado, sino por un grupo consanguíneo más grueso integrado por tres o cuatro generaciones que se unen con frecuencia a través de lazos consanguíneos: abuelos, padres, hijos y los hijos de estos, y en menor medida por vínculos de parentesco «ficticio» o ritual, sobre todo ahijados⁴³ (véase esquema 1), conviviendo en un

⁴² Hemos decidido remitirnos al censo levantado por la USL porque éste se realiza cada año en diciembre de forma ininterrumpida, a diferencia de los censos del Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI) que se hacen cada cinco años y los resultados demoran en ser publicados.

⁴³ Se trata del parentesco ritual que vincula a una persona con otra de manera más o menos libre. Para entender la noción de ahijado debemos primero dejar clara la de compadre, la de madrina y padrino. Nos dice Ghasarian que “el padrino y la madrina son el hombre y la mujer elegidos por los padres biológicos para sostener al niño [su descendencia] durante la ceremonia del bautismo cristiano. Ellos tienen la obligación moral de cuidar al niño en caso de que los padres naturales mueran” [traducción libre del francés] (1996: 189). Luego de adquirido este «compromiso» los adultos se llaman entre sí “compadres”, el niño llamará padrino y madrina a la mujer y al hombre que lo sostuvieron durante el bautismo y éstos llamarán al niño ahijado. Se puede decir que la relación entre los padrinos y el ahijado se entabla, idealmente, de forma similar que entre padres e hijos. En otros

mismo complejo doméstico. Estas familias no viven hacinadas en una recamara, en realidad han desarrollado una forma de vivir juntos pero en espacios que les permiten cierta privacidad; algo que en otro tiempo no tenían por la estructura de cohabitar misma, pues todos compartían la única habitación que existía en la casa. En la mayoría de los casos los hijos que han formado sus propias alianzas y procreado su descendencia comparten entre sí el dormitorio. Así formado, cada espacio puede entenderse como un núcleo doméstico pseudoindependiente, los cuales tienden a compartir la cocina, lugar en el que rigen las reglas de la mujer con mayor edad y en condiciones de trabajar.

No podríamos estar en desacuerdo con Robichaux, quien tras recuperar algunas notas de Leach, nos dice que el parentesco no puede reducirse únicamente a las relaciones de propiedad pero que sí resultan esenciales para comprender la “formación de los grupos de parentesco” (2005: 206). Nosotros haríamos explícito —porque él lo menciona pero lo deja como algo un tanto secundario— que no sólo sirven para comprender la formación de grupos de parentesco sino también para entender la dinámica económica del deber ser y sus transformaciones.



Esquema 1. Familia nuclear y extensa.

Distinguimos en Agua Fría dos elementos que el mismo autor, Robichaux, destaca en los sistemas de parentesco mesoamericanos. Para nuestro caso pensémoslos con sus propios matices y en su justo contexto. El primero es que:

Los hijos mayores generalmente residen virilocalmente por un período que varía de acuerdo con un número de factores, entre ellos, el sistema de tenencia de la tierra, el sistema de cultivo, las oportunidades económicas no agrícolas, el número de residentes de la casa, la distribución

contextos podemos encontrar un buen número de variantes en esa estructura: padrinos «desobligados», ausencia de uno de los padrinos, relaciones nulas o estrechas en demasía entre padrinos y ahijados como entre compadres.

de las edades y el orden de nacimiento de los individuos de cada sexo de la prole, junto con la condición y el estado civil de sus padres y de los padres de su esposa (...). Las hijas, por su parte, excepto las hijas únicas o las que no tienen hermanos varones, se integran al grupo doméstico de su marido (2005: 195).

El segundo es el que llama linajes mínimos o de poca profundidad, los cuales:

Surgen de las fases de expansión, fisión y reemplazo del ciclo de desarrollo de los grupos domésticos. Con el tiempo, la casa del fundador inicial queda rodeada de viviendas cuyos jefes son principalmente su prole masculina —pero, por varias razones, a veces también su prole femenina— con los cuales y entre los cuales pueden darse varios tipos de cooperación, incluyendo el consumo y la producción y, sobre todo, la cooperación en la organización de rituales. Esta unidad constituye el elemento fundamental de la organización social de miles de comunidades de hablantes de lenguas indígenas o no, de una gran parte del área tradicionalmente definida como Mesoamérica (2005: 203).

La relevancia de estos datos no es menor, estriba en entender la dinámica general del grupo, pero sobre todo y para lo que nos ha de servir más adelante es para contextualizar la participación de la comunidad en su conjunto en *el costumbre*. Antes concluyamos con lo tocante a los núcleos domésticos.

Como no se hace notar en las citas arriba referidas, la agrupación doméstica responde a diversos motivos. Como en otras muchas comunidades de la Huasteca y de México, la tenencia de la tierra en el polígono ejidal es la de bienes comunales; es decir, que el territorio le pertenece a la comunidad misma o a todos sus integrantes como sujeto de derecho, de tal forma que, en teoría, todos pueden tener acceso a la tierra y a sus recursos. Sin embargo, y también como en muchas otras comunidades en la nación, los espacios de vivienda y labranza funcionan abiertamente como propiedad privada, de tal forma que no todos tienen acceso a la tierra.

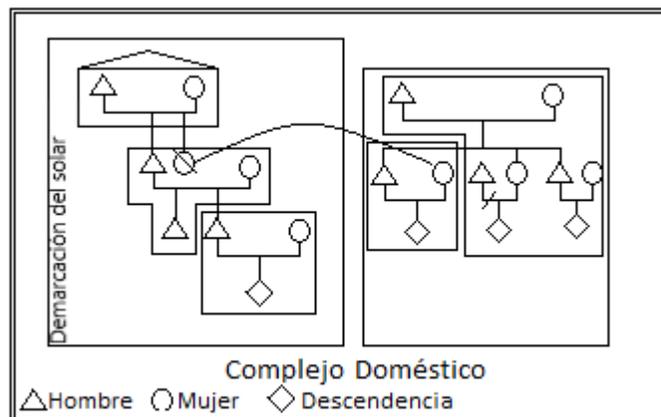
Desde que llegamos mi papá cercó su terreno, sus hermanos, su papá de él. De primerito todo estaba monte, había mucha mucha planta crecida hasta arriba, mucha maleza, pero aquí habían agarrado. Nada más estaban unas casas ahí arriba, nada más mi papá su papá y unos que venían de llegando. Pero luego todos empezaron a cercar, mi tío. Él empezó así a ponerle malla, palos allá arriba, pero mucho. Ya luego mi papá y todos. Ya no hay terreno. Buenos hay pero ya tiene dueño ese (Entrevista a Martín, 2018).

Tanto la tercera como las generaciones subsecuentes ya no contaron con nuevas tierras que cercar, en su defecto se han visto parcialmente beneficiados de lo que sus progenitores les ceden en posesión, en herencia como nos lo hacen saber. Es por este motivo

que en la zona donde se ubica el macizo demográfico y el área de parcelas no hay espacio para nuevos asentamientos. La presura en cercar todo el terreno del que se habían apropiado por sus medios puede deberse también a que durante sus primeros años de estancia, pero sobre todo pocos años después de su asentamiento legal e independiente en Agua Fría, un puñado de familias tepehuas bajaron a vivir en la nueva demarcación, movidos por lo atractivo que resultan a la fecha las características hidrológicas del terreno ya que ahí (a diferencia de las demás comunidades del polígono ejidal) el agua es abundante, llega a la mayoría de los hogares a través de mangueras y difícilmente les hace falta en temporada de secas.

Los solares que antaño se componían de varios cientos de metros cuadrados y donde había lugar para la crianza de animales domésticos, árboles frutales y maderables, diversas plantas de ornato, de uso culinario y medicinal menguan su haber ante las generaciones de agüeños que llegan y reclaman un espacio indispensable para vivir. La estrategia ha sido la de conceder parte de esos solares a sus hijos para que “levanten sus cuartos”. La situación se agudiza cuando tenemos en cuenta que tradicionalmente las familias campesinas solían tener desde tres y hasta una docena de hijos, posiblemente por la carencia de métodos anticonceptivos, ideas religiosas de corte católico y, sobre todo, por la lógica productiva que requería manos trabajadoras.

La estructura de las casas es lo que llamamos complejo doméstico (véase esquema 2) formado, como dice Robichaux, de viviendas que rodean la casa del fundador inicial. Este complejo doméstico es en realidad una sola cosa que idealmente opera como una unidad. En ella, en terrenos del deber ser, efectivamente se entrelazan varios tipos de cooperación que permiten el funcionamiento del sistema doméstico, sobre todo en las actividades productivas y, en consecuencia, en el consumo de los productos de esas actividades. Pero también vemos que entre los habitantes del complejo prevalece la división sexual y por rangos de edad de las actividades necesarias para la vida del grupo: moler granos, cocinar, sembrar, cosechar, arrear a los animales, barrer las áreas comunes, etc. Una situación más en la que las reglas formales de convivencia les exige cooperar es precisamente en los ámbitos rituales; si algo es cierto es que de la cooperación familiar y comunal dependen todas sus festividades.



Esquema 2. Complejo doméstico y residencia virilocal.

Vemos que en la comunidad aunque la regla ideal que se sigue luego de la alianza matrimonial es la residencia virilocal, también encontramos casos, tres para ser exactos, en donde los hombres de otras comunidades residen en Agua Fría junto a sus mujeres. Lo cual da paso a que la sucesión de algunos espacios en los solares se destinen a las mujeres, provocando cierta forma de hipogamia.⁴⁴ Podemos ver características de la herencia divergente de la que Goody habla (Goody en Robichaux, 2005: 197). Sin embargo, no nos confundamos, que les den espacios para vivir nada tiene que ver con que les proporcionen terrenos de cultivos, éstos aún están reservados para los varones, vivan o no en la comunidad,⁴⁵ obligando a éstos a ayudar al padre de su “esposa” a realizar sus tareas agrícolas, ir a sus lugares de origen a sembrar (siempre que estén cerca), ser migrantes temporales o buscar alternativas económicas fuera del ámbito agrario. La descendencia de esta alianza podrá recibir el solar de sus progenies, cosa mínima pensando que lo único que

⁴⁴ La hipogamia se presenta cuando se contrae una alianza matrimonial y el varón asciende de estatus en virtud de que la mujer con quien se ha formado la alianza goza de mejor posición económica o social que el varón.

⁴⁵ No han errado aquellos que renunciaron a hacer una especie de matemática formal de las relaciones sociales, las reglas y la cultura. Encontramos casos donde la tierra aparentemente abundante es insuficiente para repartir entre los hijos. La primera generación de habitantes gozaba claramente de más lugares en los que hacer milpa, ya cercados y vueltos terreno, esos «adelantados» se vieron en la obligación de repartir entre su prole parte de lo que les había tocado, reservando para sí lo suficiente para vivir; a su vez los hijos de ellos reclamaron lo propio para alimentar a su familia; hoy cuatro generaciones intentan acceder a terrenos pero no alcanzan: “ya no hay terreno”. La cooperación familiar es un ancla para la subsistencia, pero hasta dentro de ella hay formas de acceder a los recursos. Cierto es que entre más generaciones menos tierras, y eso lo entienden muy bien los jóvenes que pese a que la regla de sucesión de tierras y el orden del parentesco indiquen que su padre debe cederle tierras de cultivo y un lugar en el cual vivir, los nuevos mayores, los que tienen hijos, deben compartir la tierra de cultivo con sus padres y abuelos, vivir en la misma casa habitación que sus padres. Las reglas de residencia y sucesión que nos explican en la localidad son su reflejo ideal, la realidad imprime su propio sello en el flujo de la emergencia.

les corresponde es un espacio suficiente para una habitación dentro del solar del “fundador inicial”.

Para concluir lo tocante al tema, la influencia de los programas sociales se deja sentir abrumadoramente. La oficina de salud, que dicho sea de paso es el recibidor y la recámara de una casa particular acondicionada para recibir pacientes, registra la cantidad de unidades domésticas de forma independiente, porque si cada una de ellas es vista por las autoridades de esta manera y no como unidades contiguas, los integrantes recibirán más apoyos económicos.

En otras palabras, la población prefiere decirle a las autoridades que viven varias familias aglomeradas de manera improvisada en pequeños solares para que las despensas estatales, apoyos en papel-moneda de Prospera y los programas de mejoramiento de vivienda se multipliquen exponencialmente de acuerdo a la cantidad de hogares que registran, un tanto aprovechando el desconocimiento de unos (las autoridades estatales), el amparo de otros (las autoridades locales) y la complicidad de los más cercanos (los locales). Pese a que muchos saben cómo funciona la mascarada ofrecida al Estado, la mantienen así por temor a ser tildados de acaparadores: “van a decir que nos dan mucho pero ellos [los administradores del dinero del Estado] se quedan más...” —nos dice un joven que se reintegra a la vida comunal luego de haber salido a trabajar a Monterrey—, pero sobre todo por la creencia (por demás fundamentada) de que pueden correr el riesgo de perder los beneficios sociales ganados con la estrategia maquinada.

Tomando en cuenta lo que hemos explicado con la estructura del complejo doméstico, consideramos que el número de habitantes en cada uno puede ir entre siete y veinte sujetos, cuyo eje predominantemente es la casa del ancestro consanguíneo común a los varones adultos. Teniendo como base la información recabada en campo, nosotros calculamos que la comunidad cuenta con veinte complejos domésticos, de los cuales poco más de la mitad están emparentados consanguíneamente. Claro, su pasado nos ayuda a entender esta situación. El rango de individuos es tan amplio porque, pese a que los censos nos muestren un gran número de adultos, muchos de ellos han dejado la localidad en busca de un trabajo “mejor pagado”. Las autoridades locales cuentan un total de 60 adultos que cooperan (correspondiente al número de unidades domésticas que detecta el censo de la USL), pero nos hacen saber que

hay 67 personas (mayoritariamente hombres pero también mujeres) que han salido de la comunidad. Se les cuenta toda vez que cumplen con sus cooperaciones en la comunidad: faenas de trabajo, cargos locales, participación económica y en fiestas.

3.2 Otras características de la comunidad.

En general, hemos hablado de la composición de la localidad. Para recapitular y ampliar la información, recalamos que la comunidad se compone de veinte complejos domésticos, los cuales, al menos en un 60% están elaborados con materiales sólidos (muros de ladrillo y castillos de una combinación de cemento, gravilla, arena y varilla), con techos de lámina galvanizada, aceroteja o de policarbonato, en pocos casos hay construcciones que tienen loza y con hasta dos plantas (planta baja y primer piso). Ventanas y puerta se elaboran predominantemente con madera, sin embargo, comienza a verse que un par de casas utilizan herrería e incluso aluminio. Todas las casas cuentan con cableado de energía eléctrica pero no con drenaje. Las aguas que ocupan para aseo personal y el lavado de prendas de vestir corre hacía el río sobre breves zanjas que la población fue abriendo. Con excepción de una casa, todos los cuartos de baño están fuera de las habitaciones, constan de una letrina cuyas paredes están hechas de madera, bajareque, plásticos u otros materiales que cumplan la función de cubrir el espacio y ganar algo de privacidad.

Ahora bien, como se alcanza a apreciar en el esquema 2 (página 70), las casas están contiguas, no siempre se aprecia una separación tajante entre ellas; aunque siempre hay excepciones, en pocas ocasiones los primeros acercamientos nos engañan. Pudimos observar casas con límites bien establecidos o separadas por una callejuela que bien podrían pasar por unidades independientes, pero en realidad funcionan igualmente articuladas con la habitación del varón progenitor, incluso, sabemos, esos terrenos han sido donados por éste último para que su prole los habite en concubinato.

Según nos cuentan, antaño en las inmediaciones de los hogares y en las orillas del poblado podía verse caminar el ganado porcino, aves domésticas (guajolotes, pollos) y perros, que luego de que el sector salud (condicionándoles la ayuda económica que reciben por los programas sociales) «les solicitara» no dejar a sus animales sueltos, sólo quedaron pollos y perros un tanto al amparo de los usos locales. Los puercos se han visto reducidos a pequeños corrales de traspatio, cuando no han desaparecido de muchos complejos domésticos debido a la densidad de población y la hechura de nuevos espacios habitacionales.



Ilustración 6. Escuela y galería de la localidad. En el plano intermedio, mujeres en faena de limpieza.

Más allá de los hogares, casi al centro de la localidad se extiende un terreno amplio donde se erigen algunas galerías de tabique y mortero, ventanas de aluminio con cristales y pisos de cemento, sus techos se componen de una estructura tubular que soporta láminas galvanizadas onduladas. Esos espacios se destinan a la instrucción escolar de niños y jóvenes, ahí se imparte preescolar y primaria bajo el modelo de educación multicultural bilingüe que busca revalorar el saber-hacer de la población indígena y sus lenguas (ver Ilustración 4. Página 60). Los jóvenes que logran terminar sus estudios y tienen la oportunidad y el deseo de seguir con su formación académica, viajan a otros poblados que cuenten con escuela y profesores certificados para instruirles en el siguiente nivel educativo. Entre esos lugares destaca Naranjal, ya que ahí existe un albergue en donde los jóvenes pueden permanecer toda la semana y retornar a sus casas los fines de semana si así lo desean y, nuevamente, si cuentan con la posibilidad económica de hacerlo. Al darles alimentación y hospedaje y al estar relativamente cerca de la comunidad (a dos horas caminando entre veredas) son la opción más asequible, pues además de poder terminar la secundaria ahí pueden permanecer para recibir educación media superior. Los menos llegan a viajar al municipio de Benito Juárez, al norte de Zontecomatlán para entrar al Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos del

Estado de Veracruz (CECYTEV), pero a diferencia de lo visto en El Naranjal donde no les solicitan dinero (pero sí faenas para limpieza), aquí tienen que pagar del mismo modo que en el Colegio de Bachilleres del Estado de Veracruz (COBAEV) en el municipio de Chicontepec, en el cual las cuotas semestrales para la escuela son de \$1,700 pesos semestrales y \$1,400 mensuales para pagar habitación y alimentación. Al acabar los estudios de preparatoria difícilmente regresan a la comunidad, pues no hay nada que se les ofrezca en la comunidad; algunos de ellos han buscado estudiar la universidad y otros tantos se dedican a buscar trabajo en las urbes.

En el terreno de la escuela, los agüeños han construido un pequeño grupo de habitaciones en la que desarrollan su vida y pernoctan los profesores, ya que al no pertenecer a la comunidad no tienen un solar y mucho menos una casa en la cual vivir plenamente. Frente a las aulas hay una *galera* amplia: un bóveda fabricada en lámina y herrería que se eleva sobre los veinte metros por cuatro castillos de buena dimensión. La bóveda propina una sombra de alrededor de 300m² en su base, mismos que han pavimentado con una plancha de varillas recubiertas de cemento. Para la comunidad la *galera* tiene varias funciones, si bien está dentro de la escuela y se utiliza con regularidad como patio de juegos y eventos académicos, se suele emplear para festividades religiosas entre las que se incluyen bodas, bautizos y bailes organizados en el contexto de la fiesta patronal.

Por lo demás, la comunidad es atravesada por una calle principal que carece de asfalto o cualquier tipo de pavimentación, esos caminos conectan hacia Tzicatlán, Tecomajapa, Naranjal, Zontecomatlán, etc. Esta calle principal tiene una vereda de terracería de tres metros aproximadamente, en la que



Ilustración 7. A la izquierda la primera calle pavimentada de Agua Fría, a la derecha calle principal de terracería. Al fondo puede distinguirse el paisaje agrícola y no agrícola.

luego de atravesar un arroyo (que crece en temporada de lluvias) y caminar por treinta

minutos se llega a la comunidad de Ojital. Dentro de la zona habitada hay dos callejones de los cuales uno recientemente (en diciembre del 2018) fue recubierto con una placa de cemento hidráulico (ver Ilustración 6). El camino principal es el único que cuenta con un par de luminarias públicas, el resto recibe luz de los focos de pórticos y recibidores de las casa aledañas.

Además de los cuatro espacios improvisados como tiendas de abarrotes, hay una tienda del Sistema de Distribuidoras Conasupo, Sociedad Anónima (DICONSA).⁴⁶ Ninguna de las tiendas da empleo a los coterráneos. Si pensamos en la cantidad de productos que venden en cada expendio entendemos el por qué; al estar disponibles apenas un par de producto, le permite al núcleo doméstico organizarse para atender el incipiente flujo de clientes. Entre los productos que no pueden faltar en ningún expendio encontramos a las bebidas gasificadas de sabores y de cola, siendo la marca Coca-Cola la más codiciada. Frecuentemente la buscan en los expendios peregrinando de uno u otro, ese oro negro tanpreciado entre los nahuas, pero la suerte no siempre está de su lado ya que tan pronto las camionetas abastecedoras llegan a surtir los productos los locales salen en su caza. Seguido de refrescos, las galletas y la harina de maíz siguen en el top de ventas. Algunas se limitan a vender los productos enunciados, mientras que en otras es posible encontrar fibras, zacates de baño y para el lavado de trastes, cerillos, linternas, jabones para aseo personal o para el lavado de telas, mecates, baterías desechables y en ocasiones hasta ollas de barro. Otra actividad propia de las tiendas es la molienda de granos de maíz con un molino a motor. Gradualmente se ha popularizado el uso de estas máquinas, por lo que es posible encontrar algunas de ellas en las casas particulares. La demanda de que permanezca el servicio en las tiendas se debe a que éstas no siempre se comparten entre los habitantes de los complejos domésticos ni entre los familiares rituales o amistades, las riñas y disputas reclaman cambios y necesidades en cada rincón de la comunidad. Por poner algunos ejemplos de precios en la tienda DICONSA: leche en polvo \$20, Chiles jalapeños \$8.80, café soluble \$15, formula láctea \$9.70, papel higiénico \$27.40 y detergente en polvo de 900gr. 16 pesos.

⁴⁶ CONASUPO es el acrónimo de la empresa paraestatal Campaña Nacional de Subsistencias Populares desaparecida en 1999.

Esta instantánea⁴⁷ no estaría completa si dejamos de lado el tema religioso.⁴⁸ No queda más que agregar que la comunidad se asume preponderantemente católica. Aunque no ponemos en tela de juicio su catolicismo, es necesario evaluar el tipo de fervor que irradian en sus prácticas. En general las personas no asisten a la misa impartida por el catequista,⁴⁹ pero cuando llega la hora envían a sus hijos a catecismo para que después puedan realizar la primera comunión, bajo la idea de que eso los habilita para recibir simbólicamente el cuerpo y la sangre de cristo en el clímax del culto católico. Nos dice Hermina, profesora de primaria en Agua Fría, que ahí “no es tan católica la gente porque todo el año no vienen a la iglesia”. El Catequista también señala la poca importancia que le dan a los santos y la fiesta patronal de cara a las actividades que organizan en torno al culto: “la cabalgata ni los jaripeos son del santo, pero es a lo que más le dan importancia”.

Como parte de las obligaciones que tienen los moradores en Agua Fría por vivir en estas tierras comunales, está la de cooperar para la fiesta patronal, y este año (febrero del 2019) incluso quienes son parte del culto protestante se vieron forzados a cooperar económicamente coaccionados por las autoridades, aunque eso sí, se mantienen al margen de las ceremonias. Para “festejar al santo” llegan a la comunidad aquellos agüeños que habían salido en busca de oportunidades laborales esperando reunirse con su familia, a veces arriban solos, otras más en compañía de amigos, frecuentemente lo hacen en compañía de sus parejas e hijos. No obstante, hombres y mujeres salieron de la comunidad siendo jóvenes (en ocasiones inmediatamente después de salir de la secundaria: a los 15 años, otras más, años antes o años después) y sin pareja, muchos se reencuentran en sus sitios de estudio y trabajo

⁴⁷ Asumiendo que la etnografía es también la captura de un momento (o la suma de unos cuantos) experimentado durante el trabajo de campo.

⁴⁸ Lo referente al *costumbre* y sus fundamentos lo trataremos en el último capítulo.

⁴⁹ El catequista es un hombre con cualidades harto particulares. Él es uno de los adultos que llegó a vivir junto a su esposa entre los agüeños, ocupando un solar que le cedió su suegro; es profesor de primaria en la comunidad de Tzicatlán y en él se puede sentir plasmada la angustia de vivir en Agua Fría con incertidumbre. Cuando por fin logramos sostener una charla larga y amena, mostró no tener certeza de lo que el futuro le podría deparar. Expresó no saber si más adelante sus hoy vecinos le permitirían quedarse. Ahora mismo él participa con las obligaciones que la comunidad le reclama, participa en las cooperaciones monetarias y pregona la religión en su comunidad, dice estar haciendo todo para estar bien con los agüeños. En el fondo, sabe que trabaja para que su presencia se haga notar, de tal manera que en un futuro se le reconozcan sus aportaciones y se le permita envejecer ahí cuando ya no pueda trabajar. En caso de ser expulsado de la comunidad, regresará al solar de sus padres, él sabe que allá está su casa, su hogar, determinado por los usos y costumbres predominantes en cuantiosas comunidades de la región (Cerros, 2017).

y se juntan entre sí (entre personas de la misma localidad) o, en su defecto, con personas de localidades o municipios vecinos.

Otras tareas que no son opcionales para mantener la estancia en la localidad son: limpieza de calles, participación en faenas comunitarias y diferentes cargos: agente auxiliar, ayudante, tesorero, etc., que llamamos fijos, y otros más, esporádicos, que surgen frente a la necesidad, tal es el caso de los comités de agua (en caso de que llegue a faltar), de obras (cuando hay una construcción con recursos públicos) y de programas sociales.

3.3 La siembra de maíz.

Brevemente podemos señalar que —tomando en préstamo el título de la obra de Sandstrom— el maíz es la sangre de la población indígena rural de Agua Fría y sus alrededores, ese maíz que acompaña a los pueblos indígenas desde tiempos tan remotos como los de la vida misma (pues el maíz es la vida misma) y que, sin embargo, sus orígenes están grabados con tinta indeleble en los relatos que la tradición oral (y ahora también la escrita) divulga por doquier. El maíz como actividad económica lo pensamos, también, en el intercambio que se entabla entre los indígenas mismos en épocas de secas, y no nada más como un bien de consumo. El maíz se siembra dos veces al año, en *tonamil* y en secas, hay un periodo entre abril y mayo donde éste alimento básico es sumamente escaso, su valor se acrecienta exponencialmente de igual modo que su valor social, ese valor que trasciende la materia y le da a quien lo cede un valor adicional. Algo de simbólico habrá en el acto, se da maíz, se da vida al vecino, familia o amigo, pero sobre todo hay intercambio solidario que mueve y consolida relaciones interpersonales, incluso cuando se trata del intercambio de granos por dinero. Siempre hay alguien que se desprende de sus bienes por otro que los necesita. Se tiene por cierto que el grano local tiene mucho mejor sabor que los comprados en el mercado o que la harina de maíz (sola) ofrecida en los expendios locales por alrededor de 10 pesos.

Aunque parece ir en declive en la localidad, la apuesta por sembrar maíz no deja de estar presente. Hasta hace poco más de media década la siembra se extendía por gran parte de la tierra de Agua Fría, los cerros que circundan la localidad en temporada de siembra

lucían grandes manchas de sembradíos de maíz,⁵⁰ y entre el maíz —narran— era fácil distinguir cultivos de calabaza y/o frijol. Hermina tiene clara la situación al expresar que si “la comunidad ha cambiado es porque la gente ha crecido”. Quienes antes eran niños que ayudaban a sus padres en las tareas agrícolas y domésticas, hoy son jóvenes que se alejan de esas prácticas. Las familias de quienes han migrado —de los que más adelante daremos referencia— suelen solicitar a amigos, conocidos o familiares ayuda para sembrar, pero no más con el viejo sistema mano-vuelta,⁵¹ sino a cambio del pago en papel-moneda por sus servicios.



Ilustración 8. Prensado de caña para la elaboración de piloncillo.

Por su lado, los adultos de más de veinte años que aún viven en la comunidad luchan por mantener algunas milpas para autoconsumo. Ellos se han visto beneficiados de la población migrante de Agua Fría, debido a que quienes no tenían tierras de cultivo ocupan en préstamo las de sus familiares cercanos (principalmente hermanos), que han tenido suerte en sus lugares de destino y no tienen necesidad de ocupar ni sus parcelas ni sus casas. Estas

⁵⁰ Para observar un ejemplo remítase a la parte superior izquierda de la ilustración 5 y lado superior derecho de la Ilustración 6.

⁵¹ En este contexto, la mano-vuelta es el intercambio de fuerza productiva que se pacta entre dos o más individuos, el intercambio puede llegar incluso a darse entre familias enteras. Se trata de brindar ayuda a otra persona a cambio de que esa ayuda sea devuelta de la misma forma en que fue otorgada: en esfuerzo, en trabajo simétrico. Dicho de otra forma, si una persona pide a mano-vuelta el esfuerzo de otra en el campo durante un jornal (alrededor de ocho horas), en el futuro tienen la obligación de reciprocarse el tiempo y/o esfuerzo que se le dio (Cerros, 2017: 128-129).

últimas ocasionalmente prestan o arriendan a trabajadores ocasiones de la construcción o a visitantes esporádicos.

El punto de quiebre que encuentran para mantener en pie al maíz no sólo son los gastos que implica sembrar, sino los de mantenimiento y cosecha, ya que un jornalero cobra no menos de \$120 el jornal, un pago justo por su trabajo pero dadas las condiciones económicas que prevalecen en la comunidad, donde el papel-moneda es escaso, ese precio es sumamente elevado. Pero el pago de 90 pesos que daban los lugareños se vio afectado porque la hacienda ubicada en La Jabonera (Ver Ilustración 2. Página 55) paga \$150 por un día de trabajo, desempeñando actividades similares a las que harían trabajando en la localidad. Por último, en la localidad hacen milpa de caña, con la cual elaboran piloncillo. Hipotéticamente, podemos pensar que la cooperación entre los habitantes del complejo doméstico debe aminorar o desaparecer el gasto —de hecho debería de anularlo bajo el supuesto de reciprocidad—, pero no lo hace, hay cada vez menos cooperación entre el grupo. Ese mundo que se edificaba alrededor de la cooperación y de la organización de los complejos domésticos, convulsiona.

De lo anterior, es de entenderse el viraje que se ha hecho a los monocultivos. Nada exclusivo de Agua Fría. Hoy ya no se puede sembrar en policultivo, dicen que la tierra no da como antes, se ha debilitado, necesita más trabajo, más manos que ayuden en labrarla y “ayuda para la tierra”, abonos y pesticidas, que lejos de beneficiarle, le ha dañado permanentemente. Aunque algunas personas nos dicen que se pueden llegar a cosechar, en un buen año y con buen clima, hasta tres “vueltas”: tres cosechas de maíz, por las condiciones climáticas e hídricas prevaleciente en la localidad; otros más nos expresan que es difícil que crezca la milpa si no se le ayuda, no sólo nos referimos a hacer *costumbre*, sino a ayudarle con agroquímicos. Es revelador que en una tierra tan fértil se hayan introducido agroquímicos, no obstante hay que entender su contexto de introducción, en el cual prevalece la falta de mano de obra y, nuevamente, el desequilibrio que el dinero introdujo en los intercambios.

3.4 Nochinanco, Nuestra comunidad: Síntomas locales de un cambio anunciado.

Luego de describir parte de la comunidad, es momento de hablar de aquellos elementos que entran en las dinámicas locales y las trastocan. Quisimos dejar para este momento lo relativo a otra causal de que el área habitada haya tomado nuevas dimensiones; si bien ésta ha crecido porque el número de hijos en edad de contraer alianzas va en aumento y porque con esa estructura los apoyos gubernamentales llegan en mayor medida, también se deben, reiteradamente, a otro apoyo gubernamental, aquel que persigue la mejora de vivienda. Esta “ayuda” (que es como llaman a todos los programas de asistencia social en la localidad) se empeña en que las condiciones de vida mejoren en los hogares de las comunidades rurales e indígenas de todo el territorio nacional. En Agua Fría está presente desde hace un par de años y han logrado introducir pisos firmes (de concreto) que sustituyeron a muchos de tierra, inclusive cocinas llamadas «ecológicas» cuya principal característica es la de canalizar hacia afuera de la habitación el humo que sale de las brasas que usualmente emplean para cocinar sus alimentos.

Pero lo que realmente ha tocado el estándar habitacional es, primero, el esfuerzo del Estado por proveer a las comunidades habitaciones de “material”: ladrillo unido con mortero, castillos y trabes de concreto y varillas, darles un pedazo de occidente, de justicia social. Independiente de la opinión que el programa nos pueda merecer, los indígenas lo han tomado como estímulo para fisionar la casa del padre, pero manteniéndose en el mismo solar. Proyectan habitaciones pretendiendo figurar en las listas de apoyos, incluso cuando no las requieren. Hay quienes esas obras las dejan tal cual se las construye el Estado; en un primer momento sin techo, sin piso, sin ventanas y sin acabados, esperando correr con suerte el año siguiente y que la administración pública termine lo que comenzó con sus otros programas (de piso y techado); pero también hay quien aprovecha las bases constructivas que el Estado le dio para continuar la obra e «independizarse». En cualquier caso, la composición doméstica aunque diseñada por la comunidad es influida por el Estado. Como ya dejamos entrever, muchos de los techados de las casas locales son de lámina gracias a los apoyos que reciben del gobierno.

El fenómeno migratorio es algo que sin duda influye también en la composición de los complejos domésticos. Aquellos que salieron erigieron sus casas mayoritariamente con

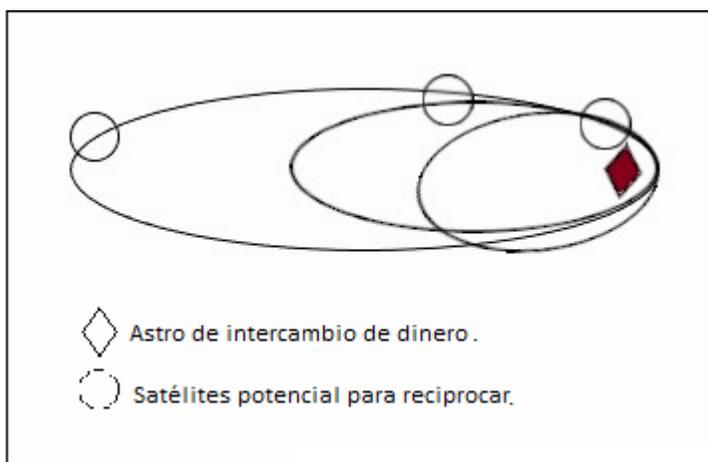
sus propios recursos, algo que los hace sentir si no orgullosos de sí mismos, sí distintos a los demás. Dicen saber que lo que tienen es producto de su esfuerzo y no se los han dado. La gente que ha salido, o al menos un par de ellos, aunque estén relativamente ausentes en la localidad mandan a hacer sus casas, envían remesas que sirven para pagar materiales de construcción y acarrearlos (como la piedra que se obtiene de las orillas de un ramal del río Vinazco, a un costado de la localidad).

Las remesas, en general, sirven para activar la vida económica de la localidad. Quienes tienen fortuna de recibir dinero son capaces de sembrar en temporal y comprar maíz y harina para temporada de secas (cuando escasea el maíz); no requieren los favores de sus vecinos; también crean envidias, un motor poderoso en las comunidades. Esas remesas inducen cambios en las relaciones sociales como los propiciados por los programas de mejoramiento de vivienda. Vemos que —como señalamos— cuando se tiene disponible metálico los favores entre familiares y amigos no se requieren, al no solicitarlos sus pares no pueden pedir de vuelta ningún favor y la cadena se rompe.

Por otro lado, cuando retornan a la comunidad para la fiestas patronales, estos sujetos son los protagonistas en lo público y lo privado, de bailes y de reuniones familiares, sin embargo, cuando se da el tiempo de las reuniones en donde principalmente se hace un balance de la fiesta y se habla sobre la repartición de cargos para el siguiente año, también salen a colación asuntos «profanos»: faenas de limpieza, cooperaciones para mantenimiento de caminos o cercados; la opinión de los retornados no es tomada en cuenta como la de las personas que permanecen en sus casas o de aquellas que llevan algún tiempo sin salir. Cuando intentamos indagar sobre esa actitud la respuesta fue contundente: “su opinión no vale, porque no ha estado”. Es decir, aunque con sus cooperaciones ayudan al mantenimiento de la localidad, la realización de la fiesta y, en teoría, mantienen sus derechos comunales, la realidad apunta a que el dinero no basta para ser parte de la comunidad, la convivencia sí. A los retornados, inconformes, no les queda más que reclamar su derecho a hablar, pese a que su voz no sea tomada en cuenta para las decisiones últimas.

Ya que estamos hablando de migrantes que retornan, podemos agregar que de alguna manera ellos, sobre todo los que pasan un par de años fuera, buscan invertir en algún pequeño negocio local que les permita generar recursos económicos: tiendas, por supuesto, pero

también la venta de gasolina (que compran en Poza Rica) y de productos automotrices, de expendio de cerveza, pan o el procesamiento de caña para la venta de piloncillo. Los recursos monetarios obtenidos por estas actividades circulan, con frecuencia, dentro de la misma localidad, o bien, dentro de las redes socio-parentales de quien posee el efectivo. Una suerte de circulación endogámica de los recursos, en la cual, el intercambio de dinero por trabajo (en la que potencialmente se regresa la oportunidad laboral, basada en pago, a quien en un inicio la dio) se patenta como una forma actualizada del añejo intercambio de tiempo y esfuerzo entre personas. Es así que cuando alguien desea construir o “mejorar” su casa



Esquema 3. Dinero, sus elipses de reciprocidad.

(hacerla con materiales no perecederos), a quien se recurre en primer instancia es a familiares y amigos, después a los amigos de sus amigos y, por último, a algún recomendado, con quien se pierde la posibilidad de que “el favor” (porque se llega a ver como un favor, un préstamo, darle trabajo a alguien) se pierda, a sabiendas de que no regresará.⁵²

Entre las líneas que preceden, no debemos perder de vista el hecho sustantivo del estatus. Aunque no es el tema central en nuestro análisis, parte de la trama se configura alrededor de la posición social que ocupan los sujetos dentro y fuera de la comunidad. Este

⁵² Por lo tanto, entre más cercado se “preste” el trabajo, hay más probabilidades de que éste retorne. En la esquema 3 (página 82) hemos elaborado un esquema de cómo en los intercambios que se consolidan mediante el dinero, entre más lejano (social y emotivamente) esté quien solicita a un trabajador de quien presta el servicio, resulta más fácil que “pierda” parte de esa inversión. No obtendrá sino el producto por el que ha pagado, pero no la relación de reciprocidad intrínseca en la transacción que hubiese generaría con alguien cercano. En el esquema, hemos puesto dentro de las elipses un rombo (astro), el cual representa a la persona que, retomando nuestro ejemplo, busca a alguien que le ayude con alguna tarea. Por lo tanto, intenta generar un lazo “agonístico” —para usar el término recuperado por Ruth Benedith en *El Crisantemo y la Espada*, que enfatiza obligación personal y social de devolver lo que se ha recibido— con quien acepte realizarla. Esa potencial persona figura como un círculo, al que nombramos satélite. Las elipses representan la distancia (trayectoria de cercanía) entre los satélites y el astro. Entre más cercana al astro es la elipse, mayor es la probabilidad de generar un lazo de reciprocidad monetaria; a mayor distancia, la posibilidad de retorno se agota para el Astro, aunque puede llegar si la órbita no pierde su trayecto. Por otra parte, no corre la misma suerte el satélite que ha recomendado a otro para recibir el trabajo, aquel se vuelve un astro para quien se vio beneficiado y la elipse de la reciprocidad gira a sus alrededores.

grupo de migrantes y sus familias se legitiman como diferentes (distintos) a los otros agüños por ser parte de una pequeña y difusa meritocracia (dado que no hay una sola persona o familia que esté exenta a recibir ayuda gubernamental), la cual cosecha su milpa, erigen sus viviendas, aportan a la comunidad y visten “bien” por esfuerzos propios. Luego entonces, esos atributos positivos, asumen, les coloca en un lugar de superioridad económica e incluso moral frente a quienes no salen de la comunidad y dependen en mayor medida de dádivas para construir su porvenir. Sin embargo, ese esfuerzo y estatus no se traducen directamente en la influencia que tienen entre la población en su conjunto, como podríamos pensar. Su condición de «estacional» perjudica su criterio en la toma de decisiones, tal como lo ilustramos arriba. La situación cambia entre los habitantes de su complejo doméstico con quienes, debido a la experiencia adquirida fuera de la comunidad y a la cercanía emocional entre ellos, pueden llegar a permear sus acciones e ideas.

Los jóvenes [nos dicen] ya no quieren nada, todos se quieren ir, Hay varios allá en Monterrey. Tiene como tres años que ya empezaron mucho, terminan primaria, secundaria y ya se van. Antes ocho años habían salido pero poquito. Igual hacen gasto allá, poquito mandan por eso. (Darío Marcial, fragmento de entrevista).

En cuanto a la introducción y circulación de papel-moneda en Agua Fría, su origen no se debe únicamente a las remesas, también llega vía los programas de asistencia social como los que reciben (o recibían) por el Programa Nacional de Inclusión Social Prospera. Este programa da continuidad y robustece programas de asistencia social de sexenios anteriores como Progresá (1997-2002) y Oportunidades (2002-2014).⁵³ Para tener un panorama general del programa Prospera es pertinente saber que éste tiene varios ejes de acción, todos encaminados a mejorar las condiciones de vida en educación, alimentación y salud como ejes prioritarios, aunque también contempla proyectos productivos, de inclusión laboral y de créditos (Secretaría de Desarrollo Social, 2015: 9 y ss.; y Gobierno de México, 2016b), si bien no encontramos que la población recibiera ningún apoyo en este último grupo, no podemos decir lo mismo del primero. Cabe señalar que todos, o la mayoría de los programas, dan dinero en efectivo a las personas, en otras partes se proporcionan tarjetas

⁵³ Para ampliar la información al respecto, puede consultarse ¿qué es PROSPERA programa de inclusión social? Documento disponible en línea, en la dirección electrónica: <https://www.gob.mx/prospera/docuemtnos/que-es-prospera>.

bancarías (Sin Hambre), pero la distancia desde la localidad hasta el cajero más cercano son al menos cuatro horas de recorrido en camión, a un banco esa distancia de duplica.

En materia, por concepto de apoyo alimentario (busca mejorar la alimentación y nutrición familiar) para cada familia (unidad domestica) el programa establece se reciban \$335 pesos mensuales, más un apoyo complementario de \$140 (“para contribuir con el gasto familiar por el alto costo de los alimentos”), sumado a otros \$120 por cada niño entre 0 y 9 años (máximo tres apoyos por familia), dando un promedio de \$1,200 bimestrales. Los programas educativos que pretenden no se abandonen los estudios se otorgan a niños y jóvenes desde los 6 y hasta los 22 años; los montos mensuales van de entre \$175 y \$350 mensuales para primaria, entre \$515 y \$570 para secundaria; para nivel medio superior se dan entre \$865 y \$980 si se es hombre, mientras que si se es mujer se reciben entre \$990 y \$1,120. Para aquellos que por unidad doméstica tienen dos hijos cursando la primaria, reciben alrededor de \$1,400 pesos bimestrales. Además de contar con un apoyo extra de \$350 pesos anuales para solventar gastos de útiles escolares, que no son suficientes, como los agüños dicen, pero siempre sirven.

Por último, el tema de salud se cubre de dos formas, la primera mediante la unidad médica local, pésimamente habilitada y que no cuenta con médico de cabecera aunque tampoco con uno esporádico; la segunda, con adscripción al llamado Seguro Popular que da atención especializada en clínicas lejanas. Pese a que por este tópico del programa no reciben dinero es relevante mencionarlo por otras situaciones. Hemos dejado constancia en nuestros objetivos que nuestra pretensión es analizar el cambio en las relaciones socio-rituales: cambio en las relaciones sociales que luego dan cabida al ritual y sus propios cambios político-rituales. Primero, el subprograma de salud se liga a los otros. Los habitantes que tienen el programa de alimentación deben cumplir lo que fácilmente pueden ser tomadas como cuotas. Las mujeres, principales receptoras del programa (porque los hombres antaño bebían del dinero que recibían), deben barrer espacios públicos incluyendo caminos. También deben seguir un riguroso calendario de visitas a la USL en donde la encargada toma la presión y pesa a la familia en general; por último, deben asistir a todas las charlas que les desee impartir el Estado sin importar el tema y la disposición física. De no cumplir con cualquiera de estos

dos requerimientos una sola vez, sin escuchar razones, se les descuentan de forma directa e irremediable cantidades entre los 50 y 200 pesos.

Luego entonces, se entiende que pequeñas complicaciones de salud como dolores de cabeza y cuerpo, gripa, tos, calenturas ligeras se atiendan en la USL, en la cual y sólo en el remoto caso de contar con inventario de medicamentos, se los dan al paciente sin costo alguno. Ello, siempre que no se crucen cuestiones personales que interfieran: sabemos de casos, pocos pero existentes, en donde se privilegian los tratamientos para los miembros más allegados a quien atiende la unidad de salud, una cuestión básica de empatía y solidaridad por lazos emotivos. Tanto en los casos en donde se les dan medicamentos a los enfermos, como en los que no, los remedios tradicionales hacen parte del proceso de curación, sobre todo infusiones de hierbas que colectan en las milpas y el monte.

Por otra parte, el sistema de salud, junto a otras instituciones y programas sociales, ha hecho que las dietas locales se vayan transformando con el tiempo. Hace apenas unos años prohibió que los cerdos recorrieran la comunidad y sus alrededores sin cuidado alguno, con la finalidad de disminuir los focos de infecciones sanitarias. Una vez restringidos a espacios cerrados, en chiqueros, el demográfico porcino se vio mermado, complicando aún más su de por sí esporádica ingesta. Esa decisión tuvo más consecuencias de las previstas por la entidad de salud, pues también eliminó uno de los mecanismos de ahorro local, pues una vez que el animal alcanzaban su edad madura y el peso adecuado, eran vendidos para cubrir alguna eventualidad (cfr. Cerros, 2017).

Algo que igualmente se liga al sistema de salud, a las dietas locales y a su labor emprendedora en los pueblos indígenas, son las despensas que se reparten entre la población mensual o bimestralmente, como parte del programa estatal Veracruz Comienza Contigo. Por lo general esas despensas contienen arroz, frijol, aceite, arroz inflado, atún y, por extraño que parezca, soya. Algunos de ellos son artículos de poco o nulo agrado culinario para la población, fuera de toda lógica alimenticia, como la soya. No obstante, hemos presenciado cómo con la finalidad de consumir eso que les llega y no tirarlo como lo han hecho antes, las mujeres buscan consejos entre sus vecinas, las esposas de sus hijos y hasta con el antropólogo para saber la manera cocinar esos productos y tengan buen sabor; consejos que aplican

efectivamente y reconfiguran las dinámicas de consumo extendiendo los sabores tolerados por el paladar oriundo.

Complementario a esos programas hay dos más que queremos destacar: el primero es el de pensiones a adultos mayores (que reciben aquellos con más de 65 años) por la que el Estado otorga apoyos económicos, igualmente en efectivo, por \$1,160 cada dos meses —o en algunos casos tres— bajo el mismo esquema (si no se cumplen las obligaciones dictadas, les descuenta de esos montos).⁵⁴ El segundo es el Programa de Abasto Rural que administra DICONSA en donde se venden productos generales cumpliendo su finalidad que consta en acercar a los sectores populares la canasta básica y otros productos complementarios. De ahí que una de sus directrices sea el abastecimiento de leche. En esta tienda se vende la harina tan necesaria hoy para la elaboración de tortillas, pues si no se le revuelve con la masa de maíz nixtamalizado, ya no es apetecible.

Hasta aquí hemos hablado de la separación entre nahua y tepehuas, de conformación de los complejos domésticos, de los migrantes y retornados, de la educación y los programas sociales que buscan eliminar la deserción escolar, también hablamos de los programas de salud y alimentación que hacen parte de las dinámicas sociales comunales. Antes de dar un último punto, hagamos el pequeño ejercicio de explicitar, o recalcar, lo que acontece en la localidad en el contexto de cambio de la dinámica social y particularmente mencionar cómo cada punto incide en la dinámica ritual. Dicho de otro modo, estamos traduciendo estructuras socio-políticas incidiendo en otras estructuras socio-políticas, sistemas interactuando en sí.

Como señalamos, la distinción entre tepehuas y nahuas poco a poco se va diluyendo pero eso no quiere decir que se vean dentro de una misma dinámica. Como lo ilustra en el fragmento de entrevista citado líneas arriba, la diferencia se hace patente. Aunque los une la devoción al santo católico, ellos tejen sus redes —en mayor medida— entre los que consideran sus pares. Cuando hay trabajo remunerado o no, se da entre quienes presumen filiación lingüística. Agua Fría alberga a un curandero tepehua y a una nahua, más allá de las expresiones formales de convivencia (en donde no se hace distinción entre unos y otros), los tepehuas se inclinan por pedir ayuda a Marcial, el curando tepehua, incluso llegan de

⁵⁴ Hay que agregar que del dinero descontado a las personas no tenemos noticias certeras de si se reporta al Estado, se queda en la administración municipal o si se extravía en manos de los encargados de repartirlo.

Tecomajapa para solicitar su ayuda; por su parte los nahua buscan a su filial nahua. Esta separación no se debe al factor lingüístico únicamente, pues gran parte de la población habla español. Todas las veces que necesitamos entrevistar a alguien y en un gran número de las ocasiones que tuvimos la oportunidad de escuchar charlas públicas éstas eran en español, inclusive en el ámbito doméstico, sobre todo cuando los adultos se dirigían a los adolescentes y niños lo hacían en español. Hay que dejar claro que la comunidad no es un lugar en donde todos convivan armónicamente, siempre hay tensiones, discrepancias, conflictos. El equilibrio está en manos de las autoridades morales y civiles, porque eso sí, ya que todos cooperan con las necesidades locales, la comunidad elige al agente auxiliar entre todos sus habitantes en edad de ejercer el cargo.

La diferencia entre estos grupos no logra trascender al número de apoyos económicos que reciben por parte del gobierno federal o estatal, ni en la toma de decisiones del ámbito público o en las prácticas alimenticias o rituales, como sí ha repercutido en otras prácticas. Hablemos por ahora de los cambios en las prácticas alimenticias, específicamente de los impulsados por programas dirigidos a la mejora alimenticia y los acarreados por el fenómeno migratorio y los medios de comunicación, algo que hemos reservado hasta este momento.

Los programas de apoyo económico a la alimentación se complementa con las tiendas DISCONSA, de ahí su presencia en la mayoría de las comunidades indígenas y rurales por muy alejadas que éstas se encuentren. El dinero recibido puede invertirse en los alimentos que se ofertan ahí, sin embargo, no se hace siempre de esa manera. Hay gastos que se desvían para el vestido familiar, para gastos emergentes (focos, cerillos, toallas, etc.) o para el pago de servicios como la energía eléctrica o para pagar televisión por cable o el internet satelital, ambos servicios costosos de acuerdo a los ingresos generales.⁵⁵ Cuando sí se gasta en alimentación, parte de ese dinero se consume en harina de maíz, galletas, leche, aceite y granos de maíz, todos (con excepción del grano de maíz) alimentos procesados que junto con las despensas van cambiado a cuenta gotas, pero de manera constante, los hábitos alimenticios de la comunidad en su conjunto. Nos parece que es difícil que el consumo de maíz deje de estar presente, eso no quiere decir que el maíz que se consuma sea local, producto del trabajo en sus tierras. Como dijimos, si no hay siembras suficientes en

⁵⁵ Veremos más adelante detalles.

consecuencia se deben buscar formas para conseguir el grano vital, las más comunes son trabajar dentro de la comunidad (o comunidades aledañas) y migrar. Al migrar envían dinero que genera más trabajos locales y consumo de alimentos. El bucle está armado. Las relaciones sociales y el entendimiento de ellas van cambiando y no hay marcha atrás.

El migrante que regresa y/o que está en comunicación con sus familiares, trae consigo o envía dinero, sí, pero también información. Lleva e importa ideas sobre la vida fuera de la comunidad, sobre cómo se hacen las cosas fuera de ella. *El costumbre* aquí también se ve afectado, si el dinero fractura la solidaridad entre las personas, las ideas fracturan el pensamiento y la cosmovisión. Los jóvenes que estudian ven con recelo la práctica ritual. Como dicen ellos “en el libro no me dice que haga *costumbre*. Dice que la tierra se cuida y de medioambiente, del agua, nos explica cómo crecen las plantas pero antes hacían *costumbre*, pero si cuidas las plantas y les das agua van a crecer igual”. El *costumbre* sale sobrando en el orden lógico de la naturaleza mostrado en las aulas.

Los adultos que han salido a trabajar no dejan de ver y preguntar la forma en la que se consiguen tan buenas cosechas cuando se dedican al campo. Ahí saben que los agroquímicos son una herramienta poderosa para trabajar en el campo. Aunque la radio de Huayacocotla inste a la gente de la región a seguir sus costumbres y no usar herbicidas ni químicos en general por lo pernicioso que son a corto y largo plazo, para ellos —como para muchas personas— una «prueba vale más que mil palabras», así que algunos aplican esos cocimientos a sus parcelas e invitan a familiares y vecinos a así hacerlo también, ya que con sus métodos no nada más se ahorran tiempo sino también dinero en los peones que requerirían. No todos lo hacen, claro: los menos porque no tienen dinero para pagar, los agroquímicos y lo más porque prefieren hacerlo de manera tradicional. Nuevamente al punto, la lógica se reafirma... si el maíz se da sin *costumbre* ¿para qué hacerlo?

Un punto más sobre los migrantes, es que entre esas ideas que pretenden introducir a la comunidad están las de carácter religioso. Encontramos algunas personas que viven en Monterrey y se han convertido a lo que ellos llaman protestantismo, a la iglesia universal.⁵⁶ La experiencia de uno de ellos resulta extraordinaria por lo ilustrativa y sintomática que es.

⁵⁶ Sin embargo, la iglesia universal, cuyo nombre completo es Iglesia Universal del Reino de Dios, tienen sus bases en la doctrina pentecostal.

Él, Bernabé, migró a Monterrey luego de salir de la secundaria en busca de trabajo, con los años se ha hecho de su propio negocio y manda remesas a su familia para que siembre, construya su casa, compre ganado o asistan al médico; ha llevado autos a la localidad que vende o que permanecen fuera de su casa en abandono. Sin embargo, todos, literal, saben que son de él. La experiencia que nos hace traerlo a colación es la enfermedad que sufrió hace unos años, una enfermedad que nadie podía curar. Estando en Monterrey, asistió al médico con insistencia, comenzó a adelgazar, perdía el conocimiento y la audición; los primeros años fue tratado sin ningún éxito, dice haber gastado cerca de 200 mil pesos en tratamientos. Cansado de que no resultaran las cosas con la medicina alópata como él quería, y convencido por su padre (quien es uno de los creyentes más fervientes de *el costumbre* y los ancestros del maíz, la tierra y otros entes sagrados), resolvió hacer un trabajo de curación (un ritual de curación).⁵⁷ Para hacerlo debía viajar a la comunidad, lo hizo, ahí pago a un curandero reconocido de otra localidad (de habla nahua, claro) para que lo asistiera, compró guajolotes, gallinas, gallos, veladoras, papel, refrescos, cigarros y agua ardiente.

en eso me gasté mucho dinero, como 30 mil pesos más. Me hicieron el trabajo ese, vino la gente y todos estaban bailando en el altar, maté puerco que me dio mi hermano para que comiéramos todos. Así toda la noche. Me trajo mi bastón y ahí está, [...] pero eso no me hizo nada. Al principio sí y ya me fui y ya estaba en Monterrey, otra vez me sentía mal, ya me iba a morir yo, ya fui al médico un día, me salí de mi casa solo y caminaba, no quería dejar a mis hijos y mi esposa, mis papás están aquí. Iba caminando sentí que tenía que voltear, adentro sentía algo así en mi pecho como que me llamaba, y fui y estaba la iglesia. Ya los había visto en la tele, allá tenemos una pantalla y pasan en la noche. Ahorita te voy a decir, la iglesia universal. Ya la voltie y la vi que era esa iglesia, como que tenía que entrar. Estaba ahí y ahí me han ayudado mucho. Me hicieron bien, me curaron. Ya no me siento mal, ¡mira! [nos dice mientras se golpea el tórax con ambas palmas de las manos en un gesto que nos indica “aquí estoy”].

⁵⁷ Este trabajo de curación tenía sus peculiaridades. Entre los pueblos de la huasteca se cree que para obtener los «poderes» de curación y/o adivinación propios de los curanderos o *tlamatinimeh*, se tiene que pasar por un periodo de enfermedad que orilla al elegido por el *trabajo* a la muerte, este trabajo es el de ser curandero. No se escoge el *trabajo*, el *trabajo*, con volición, escoge a quien lo va a realizar. A Bernabé los *tlamatinimeh* le pronosticaron que traía consigo ese *trabajo* y a eso se debía su enfermedad incurable. Él como todos los que lo traen deben hacer lo que llaman una promesa (prometer a los seres Otros que van a hacer el *trabajo* que les han encomendado), que sólo se puede hacer por medio de un *costumbre* que llaman *promesa*. La *promesa* se debe de realizar por cuatro años consecutivos en los que el elegido deberá de adiestrarse junto con a su madrina (que es el curandero que encabezó la *promesa*). Durante el tiempo del *costumbre* y hasta su muerte, la salud y la enfermedad del elegido estarán a expensas de los seres Otros y a qué tan bien cumpla con el designio que le han dado.

Tras su experiencia, de forma obstinada, dice a su padre que deje esas viejas creencias. Él habla tanto del culto a los ancestros como al católico. Ve con malos ojos que se inviertan dinero y tiempo en esas fiestas. Mientras mantiene conversaciones —o al menos de las que pudimos ser parte— se las arregla para sacar el tema, decir lo estúpido que resulta “adorar a piedras”, cita el Salmo 115 diciendo “tiene boca y no habla; tienen ojos y no ven, tiene oídos y no oyen, tienen nariz y no huelen, tienen manos y no palpan; tienen pies y no caminan [...]”, apoyando su sentencia para quien cree en ellos.

Su padre, por otro lado, no se deja convencer. Bernabé le ha pedido que tire el bastón de curación que le dieron pero se niega por temor a que al tirarlo, la enfermedad le regrese. Ambos convencidos que su fe hizo lo que la medicina moderna no ha podido hacer, curarlo. Otros, como Bernabé, han dejado de creer tanto en las creencias de “los de antes” como en el catolicismo. Sin embargo, tanto creyentes como no creyentes, no dudan en lucrar durante la fiesta patronal pues venden cerveza y demás artículos rentables. Algunos no creyentes y migrantes no cooperan con las fiestas, pero sí intentan apoyar a los jóvenes que buscan estudiar. Los cuales al regresar a Agua Fría hacen lo posible por no vivir exclusivamente del campo.

Jóvenes más preparados, exigen más y mejores empleos, mejor pagados. Incluso, otro tipo de servicios que antes no había y no eran indispensables, como es el caso de la televisión por cable y el servicio de internet. El servicio de televisión no llega por señal gratuita, abierta, la única opción



Ilustración 9. Televisión A. En la parte superior el aparato de cable satelital.

para ver la televisión es pagar 209 pesos mensuales por el servicio través de la compañía Sky, única en la región. La oferta de internet es «más diversa», hay dos compañías que ofrecen el servicio: StarNetworks y DignyNetworks, ambos servicios suministrados vía satélite a través de tarjetas de prepago impresas en papel (con un usuario y contraseña para acceder al servicio) que venden en las tiendas y casas particulares. Ambas empresas compiten por el

mercado local, ya que la venta de tarjetas puede ir entre \$200 y \$300 diarios, con ganancias para los vendedores de entre 40 y 60 pesos por día. Al inicio, cada tarjeta con un costo de 10 pesos daba una hora de internet, para enero del 2019 los mismos 10 pesos ya daban dos horas.



Ilustración 10. Tarjeta para internet DigiNetworks.

objetivo de vida para sí, para los que veían cómo transcurría la vida tras la pantalla, en las grandes ciudades con gente excéntrica, elegante, llena de lujos, autos, casas grandes, cosas a las que se podía, y puede aspirar, pero no ahí, sino en aquellos lugares, migrando. Esa realidad aún se retrata y transmite, imágenes falsas de la vida citadina proyectada por las telenovelas que sólo los noticieros amarillistas equilibran con tragos amargos de la realidad ensangrentada que se vive en las urbes.

Los jóvenes buscan vivir “el sueño de la televisión”, como lo llama Vicente —de quien ya antes habíamos hablado—, para ello deben de cambiar desde antes, buscan nuevas actividades, alimentos, obtener cosas materiales que les distingan de los demás. Nuevamente hay que dejar atrás las viejas prácticas si se quiere soñar en grande, lo importante para ellos es trabajar, único medio para lograr sus objetivos “nada más quieren comprar. Les llega la ayuda y se lo gastan en tenis, en el celular. No hay qué comer pero tienen celular”. El mundo moderno requiere actividades modernas. Ya sea migrando o invirtiendo el dinero que el Estado les da para sus estudios en artículos modernos, se obtiene lo que se busca, lo que se desea, que en este caso es vivir “el sueño de la televisión”.

Un sueño que ahora también pueden experimentar desde la palma de su mano, a través de la pantalla, deslizando tan sólo la yema de sus dedos. Ese mundo que ofrecía la televisión se multiplicó exponencialmente. Equipados con teléfonos inteligentes, esos jóvenes se conectan con el mundo, tienen redes sociales, ven videos musicales, series, pornografía, cualquier tipo de información con la única restricción del tiempo. En conjunto, un mundo

alejado de lo que consideran arcaico: disonancias para el viejo mundo que empieza a convulsionar tras sentir cómo se resquebraja el viejo sistema.

CAPÍTULO 4

EL COSTUMBRE. SU RAZÓN DE SER Y SUS TRANSFORMACIONES.

4.1 Algunos aspectos generales

En nuestros referentes analíticos hablamos de la relevancia que tiene el ritual en la formación del territorio entre las sociedades tradicionales y su rostro político. Líneas arriba, también hablamos respecto de cómo las políticas de Estado (específicamente los programas sociales y sus dinámicas económicas), la migración y los medios masivos de comunicación repercuten en la vida social y cultural de la comunidad indígena, en el orden social público y privado. Al hablar de cada punto, fuimos dando pistas sobre cómo los cambios van afectando *el costumbre*.

En la historia de Agua Fría expusimos lo incipiente que puede llegar a ser el ritual para la formación del territorio; vimos cómo existen otros elementos que juegan un papel importante para su consolidación. En este caso la comunidad tomó como emblema de independencia la escuela que se convirtió en una suerte de símbolo de creación. El papel de *el costumbre* no quedó en el abandono, algo en lo que no insistimos fue precisamente en el papel que jugó años más tarde para los agüeños.

Si bien la comunidad necesitó de aquel elemento para consolidarse frente al Estado, maquinó otro más para arraigarse a aquel paraje que tomaron. Antes debemos recordar los órdenes políticos de los que ya hablamos: los del Estado, entre los hombres y el religioso. Para poder tener derecho legal sobre lo que en un inicio habían tomado en préstamo no tenían más que seguir lo que expresa la legislación del Estado, de ahí que resultara tan relevante la escuela, a la que tiempo después se sumaría la iglesia; ambos acontecimientos fueron hechos que les permitieron independizarse a los agüeños de Tecomajapa. La escuela les eximió de los trabajos comunitarios a los que estaban sujetos y abrió paso para pedir que se les reconocieran derechos legales sobre el área que ya habitaban y en la cual sembraban; la iglesia (y los santos a los que ahí rinden culto) los libró de las cooperaciones (en trabajo y en especie) en torno a la fiesta patronal de los tepehuas. Hasta entonces fueron independientes jurídica y eclesiásticamente. No obstante esa independencia tampoco fue total, pues al vivir dentro de la jurisdicción nacional, la localidad está sujeta a las normas de Estado. Los usos y

costumbres que se le reconocen no pueden violar las leyes vigentes. Pero no todo es tan malo, hacer parte de la nación también les dota de derechos, entre ellos el del acceso a los programas sociales.

Con todo, incluso tiempo antes de su separación de Tecomajapa, los habitantes de Agua Fría comenzaron a replicar las políticas del orden mítico, esas que *el costumbre* se encarga de rememorar y que les fueron heredadas por sus abuelos si deseaban ocupar el territorio en bonanza. Así que la población nahua quedó atrapada entre el orden del Estado (el «constitucional») y el de *el costumbre* (con características míticas), mediado sólo por las normas que los hombres erigieron para sí mismos. Esos hombres además de cumplir sus roles locales, intentan (consciente o inconscientemente) mantener en buenos términos las alianzas con el Estado y con los regentes de la naturaleza.

Antes de continuar debemos recordar que *el costumbre* al que nos referimos es el dedicado al maíz, el *elotlamanalistli*, que se lleva a cabo a finales del mes de septiembre. A propósito de la ritualidad indígena en general, Sanstrom (2010: 310) hace bien en recalcar lo complicado que resulta entender el universo religioso de los nahuas y palpar sus niveles más profundos, aunque también es cierto que hoy las cosas han cambiado un poco. Los indígenas con quienes nos entrevistamos fácilmente daban ubicación y acceso a los rituales, no se trata más de un fenómeno que escondan, ni un hecho en el que se excluya tajantemente la participación de mestizos. Al menos esa fue nuestra experiencia en la localidad y sus vecinos. Además de ser bien recibidos, cuando hubo la ocasión nos invitaron a los rituales de las comunidades aledañas. Las complicaciones persisten y se agudizan al tratar de entender «los niveles profundos» de lo que se tiene enfrente. Aunque sea asequible el hecho ritual y los interlocutores tengan disposición de charlar con nosotros, nuestras preguntas suelen no tener las respuestas esperadas, ya no digamos una breve explicación de que acontece en aquel tiempo o de su pensamiento «mítico», algo que nos permita hilar ideas, algo más que la respuesta recurrente: “así se hacía antes” o “así es el costumbre”.

Para sortear esos obstáculos hay que trabajar más duro. Suele resultar más sencillo que nos cuenten sobre su vida, incluso detalles pequeños y minuciosos, proezas intrépidas, datos banales, familiares o muy íntimos, antes de hablar del ritual y, con más exactitud, del pensamiento, de las creencias que los mueven a hacer lo que llaman *costumbre*. ¿Cómo

entender el ritual sin las prácticas agrícolas, la solidaridad o las creencias que lo propician? Otra pregunta que adelantamos es ¿de qué forma se manifiesta el ritual cuando parece diluido en el sistema de creencias en la mayor parte de la población?

De entrada la bibliografía regional fue pieza clave para entrar en el mundo ritual. Luego, como es lo usual ya que las realidades locales difieren, fue puesta en jaque por los datos que nos proporcionaron en campo. La bibliografía apunta a que *el costumbre* de *elotlamanalistli* (ceremonia para recibir a los elotes, fiesta de elotes o *costumbre* de elotes) hace parte de un ciclo ritual bastante difundido entre los nahuas de la Huasteca, compuesto de al menos tres *costumbres* anuales con contenido agro-meteorológico: “1) el cambio de año; 2) la petición de lluvia, y 3) la Fiesta de los Elotes” ubicados por Trejo, *et. al.*, entre el 31 de diciembre y los primeros días de enero, los meses de julio y agosto y entre mayo y/o septiembre respectivamente (2014: 82). Queda abierta la posibilidad de que a estos *costumbres* se les sumen las *promesas* u otras festividades.



Ilustración 11. Altar tradicional. Pueden distinguirse un bastón de curación, santos católicos y elotes. 2018

Como en las comunidades estudiadas en la *Sonata Ritual* de Trejo, *et. al.*, los nahuas de Agua Fría saben de la necesidad de hacer *el costumbre*, una necesidad que nosotros hemos llamado política, sin embargo, el reconocer que deben hacer *el costumbre* o el ciclo de *costumbres*, no se traduce en un interés genuino por hacerlo. Agua Fría es una comunidad

alejada de la cabecera municipal y de difícil acceso, por esas condiciones esperábamos que la vida tradicional mantuviera cierto grado de conservación, pero al profundizar en su dinámica general vimos que la relación analítica: mayor lejanía equivale a mayor conservación, es absurda. En el anterior capítulo explicamos las razones. De los tres *costumbres* «mínimos» que parecía podríamos registrar y analizar, sólo uno de ellos tuvo eco real: el *elotlamanalistli*. No quiere decir que los agüños no supieran de los otros, de hecho nos revelaron que tenían conocimiento de ellos y que *el costumbre* de elotes podía realizarse entre los meses de septiembre y hasta antes de carnaval, a mediados de febrero, con la única condición de que hubiera elotes (maíz tierno).

Al respecto Juan Domínguez nos dice:

aquí hay personas que nunca han hecho costumbre. Desde que empecé a trabajar, desde que me hice hombre cada año hacía, bueno mi papá cada año hacía costumbre. Mi papá hacía costumbre con lo de la siembra, estaba ahí la semilla, la música le pone la ofrenda y vamos a la milpa con la música a poner la ofrenda a la tierra también a bailar, porque te estoy diciendo en aquel tiempo eran baratas las cosas no como ahora, era barata la música; y cuando está elote va otra vuelta vamos a traer elote y cuando ya cosechamos ya luego esta acomodada, echamos en una caja otra vuelta, tres veces al año pero como entonces había cosas pa' comer, hay puerco, hay pollo, el curandero todavía no cobraba caro, iba a cobrar que treinta pesos de cincuenta pesos. Te decía yo no te voy a cobrar ya nos apoyamos, — ¡ah, bueno! Ten veinte pesos para tu refresco.

Así era aquel tiempo. Así hacíamos tres veces, tres veces año. El primero es el de para sembrar, para cosechar. Primero a sembrar ya el segundo cortar elote, segundo; tercero es cuando ya cosechamos lo cortamos, luego otra vuelta lo mismo, se hace costumbre, lo vestimos el maíz, le ponemos la ofrenda vamos al cerro, ya venimos para acá.

Con todo, durante el tiempo que duró nuestra investigación en la comunidad no tuvimos noticias de que se hiciera un sólo costumbre agro-meteorológicos, no sucedió así en otras localidades vecinas de las que tuvimos noticias y/o en las que estuvimos presentes. Es decir, los agüños conocen los fundamentos cosmológicos de por qué deben hacer *el costumbre*, como también las consecuencias lógicas que acarrear para la localidad en su conjunto si no se realiza, no obstante el costumbre colectivo, el costumbre de elotes, no se realizó.

Mario Martínez nos cuenta y explica sobre el *elotlamanalistli*:

Ese es un costumbre grande. Lo hacen todos vienen a la capilla y se hace. Van a traer sus velas, su maicito vestido. Se corta papel la curandera ese María o otro de por acá de Paraje, ese va a cobrar pero ahí vamos a estar toda la noche, vas a bailar con él en tus brazos y no te vas a cansar. O como quiera si te vas a cansar pero descasas un ratito y ya luego vas tomar refresco y te vas a parar a bailar. Mucha gente hay, se llena la capilla. Vas a cortar tu maíz un día antes o tempranito, lo vas a traer y lo vas a recibir al maíz, le vas a agradecer si no luego sueñas, te pide que quiere su fiesta.

Un recuerdo similar al que existe en varios pobladores de Agua Fría cuando se logra nos hablen de *el costumbre*. Advierten que el *elotlamanalistli* es el único *costumbre* que se sigue practicando, pese a que no se haga, al menos colectivamente. Antes de continuar nos parece necesario exponer la razón por la que es relevante *el costumbre* para los agüeños, haciendo explícitas sus normas políticas, colectivas.

4.2 El Costumbre. Fundamentos y políticas

En términos generales, el costumbre que abordamos aquí hace visibles las relaciones políticas (a veces armónicas, otras tantas ríspidas) que la población indígena dice tener con los seres *Otros*: con los dueños del monte, de la tierra que habitan y sus vigilantes, con las antiguas,⁵⁸ con el agua, el fuego, el maíz, y que ayudan a mantener cierta estabilidad en el orden cosmológico. Son las personas mismas quienes habitan el espacio y usufructúan con él: comen el maíz que con sudor siembran y cosechan; son ellos mismos quienes encienden el fogón que utilizan para cocinar y calentar sus alimentos, ninguno de estos elementos (tierra, maíz o lumbre) les pertenece. Visto desde la concepción del mundo de algunos habitantes de Agua Fría, todos ellos son capaces de ejercer voluntades propias e independientes: se comunican, reprenden y hacen que sus demandas sean escuchadas. Podemos afirmar que ahí en donde prevalece un orden mítico y ritual, los humanos poseen un territorio que no les es propio; les fue concedido en préstamo junto con otros elementos que les permiten subsistir. Nos dice José:

⁵⁸ Se trata de diversos objetos cuya peculiaridad es la de poseer facultades mágicas, estos casi siempre se encuentran en manos de los especialistas rituales aunque en ocasiones también los poseen personas ordinarias, pues se pueden encontrar «tirados» en diversas partes del territorio, aunque también pueden ser heredados. Su uso y creencia están ligados a contextos religiosos y rituales propios de la cosmología indígena tradicional. Para más detalles sobre éstos objetos, que también son seres *Otros*, puede consultarse la obra de *Sonata Ritual* (Trejo, et al., 2014. Particularmente las páginas: 62, 369 y 370).

Es la lumbre como dice la gente [...], nosotros estábamos diciendo que no está vivo, ese está vivo. Cuentan los abuelos, antes, anteriores abuelos que antes este había un compañero, un cristiano se puede decir, que ese hombre (antes hacían lumbre así en el suelo no como ahora que ya hacen su bracerito arriba, antes nomás en la lumbre), ese hombre, ese chamaco nomás ahí está rodeando la lumbre, nunca se quiere quitar, todos los días no quiere ir a trabajar, nunca quiso ir a trabajar. También se juntó ese mucho tuvo su señora, y igualmente no va a trabajar, nada más está ahí sentado alrededor de la lumbre, que le dice ahí sus hermanos, sus cuñadas —quítate aquí, estás estorbando aquí, que queremos trabajar, queremos hacer tortilla. Y como son gentes maldad, le echaban agua a donde está sentado porque ya quieren que se quite. Dice, —bueno, dijo él, —bueno si me están fastidiando aquí les estoy estorbando yo, me voy a ir, que dijo, y su señora lo dejó recomendado, dice —tú vas a comer, dice, aunque yo voy a ir tú vas a comer, nada más agarras tu masa la vas a poner acá, se va a cocer como siempre estabas comiendo vas a comer, y sí, y yo me voy a ir, que dijo, me voy a ir. En aquel tiempo estaba el monte, montaña se fue a quemar así verde verde montaña, fue a quemar alrededor, se hizo lumbre todo se quemó, leña que había, lo único que quedó así nomás un trozote de leña, un árbol grande ahí se quedó la lumbre y haz de cuenta que aquí en Agua Fría todas las casas, todos los comal se apagó la lumbre, ya después ya se preguntaron los compañeros, —¿por qué se apagó la lumbre de todos? Ya no podemos comer, dice, ya no podemos hervir agua o café o para comer, y este ya después como sea la lumbre está hasta allá en el monte, hasta allá se quedó. Entonces dice que dijeron ya la autoridad dijo — ¿cómo vamos a hacer si ya en todas las casas ya no hay lumbre? Aunque tú vas a prender tu cerillo no prende. Tons ya buscaron un señor, una consulta por qué, dice no es que ese cristiano lo que estaba no era nomás así dice, ese era mero este, se puede decir el **dueño de la lumbre**, entonces después dijeron la comunidad se juntaron con la curandero, fueron hacer costumbre allá en donde estaba el lumbre y así lo trajeron con la música. Regresó. Fueron a pedirle disculpas, ellos no se daban cuenta si son cristianos creía son dueños de la lumbre. Como eran cristianos no creían. Nosotros vamos a ver que era el tata [abuelo] de la lumbre [...].

Del agua igual, del agua dice que es una muchacha, dice que es **sirena** es como una muchacha es **dueña del agua**, dice que una vez ahí en el río, en aquel tiempo haz de cuenta que un muchacho nadaba en el río encontró una muchacha bien bonita, estaba bien güera, también digo que en aquel tiempo no respeta la gente, él tú crees que va a ir a ver así nomás a hablar o cómo, de dónde vienes, no dice, ese cabrón nomás la abrazo, ahí la estaba abrazando dice, y nada más cuando de repentito lo vio dice que se metió en el agua otra vuelta, dice se fue en pozo entonces se espantó ese hombre, dice qué cosa es ya se fue otra vez en el agua, no pues era que era sirena, dueño del agua [...] se murió ese hombre lo espantó. El agua está vivo, es como de la lumbre [...] la sirena es como un cristiano. Mientras uno no le hace daño no pasa nada. Vas mucho diario a pescar te vas a ahogar, porque ese es **dueño del pescado**.

Formalmente la vida sobre el territorio de los agüños se estipula a través de un contrato muy claro: todo en el espacio habitado tiene una vida que no pueden manejar a voluntad; los potenciales recursos alimenticios y usufructo tienen dueños, dueños que

llegaron en tiempos míticos, mucho antes de que ellos ocuparan ese territorio. No se trata de dueños ordinarios, aunque son como «personas», «cristianos», pueden manipular a voluntad la esencia de lo que son (la naturaleza misma) y a sus habitantes no humanos. Si al fuego, por ejemplo, no se le respeta puede irse y hacer que el hambre pese sobre el cuerpo de los mortales que cobijó antes; si sobreexplotan los recursos existentes en el paraje que les han prestado: como es el caso de los peces en el fragmento de entrevista citado, la enfermedad y la muerte llegará a ellos en consecuencia.

Insistimos, a los habitantes de Agua Fría los tepehuas de Tecomajapa les han dado permiso de ocupar eso que hoy llaman territorio o, mejor dicho, *nochinanco* (nuestra comunidad). Pero ¿qué gana a cambio? En distintas tradiciones religiosas podemos ver a Dioses que permiten la vida florezca a cambio de una sola cosa: que les rindan culto. Entre los nahuas el contrato parece ir en la misma dirección, si como dice Mauss (*op. Cit.*) en el acto ritual no hay más que ficción, mentira social e interés económico, los seres persiguen sus propios intereses, disfrazados de bondad permiten la vida, pero bajo su velo no hay más que hedonismo y vanidad. Condicionan la vida a cambio de que se les rinda culto de forma directa e indirecta, a través de representaciones o mediante dispositivos que les personifican, que contengan su esencia o que hagan alusión a ellos.⁵⁹ Además del placer que se obtiene del culto mismo, persiguen se les ofrende, se les llene de alimentos, bebidas y demás experiencias que a los humanos les complazcan también. Como apunta Israel Lazcarro:

Ningún espacio es neutro: recordemos que el entorno natural, con sus ríos, sus bosques, desiertos, mares y estrechos “participan” en política. [...] Las montañas, los cerros y las cuevas se revelan como agentes poderosos, cercanos indudablemente a toda función gubernativa, de manera que podemos atenderlos aquí como encarnaciones del poder (2013: 52 y 58-59).

⁵⁹ Esta afirmación no debe sorprendernos. En la antigua tradición maya quiché que compila el *Popol Vuh* se puede leer con particular detalle cómo los dioses, luego de haber creado el mundo y a los animales, les piden a estos últimos que los alaben, y al ver que estaban incapacitados para pronunciar el nombre de sus “creadores y formadores”, crean al hombre para ello; y para que además los “sostenga y alimente, nos invoque [a los dioses] y se acuerde de nosotros.” No obstante tuvieron que pasar varias creaciones y sus respectivas aniquilaciones para que el hombre como lo conocemos esté de pie y se consagre a sus deidades. (Anónimo, 2015). Luego entonces, podemos leer que su ira puede hacerse presente si se atenta contra sus voluntades. Ejemplos etnográficos los podemos leerlos en Ariel de Vidas (2003), Sanstrom (2010) y Valle, *et. al.* (2014), quienes a lo largo de sus trabajos dejan ver la necesidad de que se les ofrende a los regentes.

A lo que agregamos que al ser ríos, bosques, etc., agentes, participan —así, sin comillas— en política; y como las montañas, también manantiales y cuevas son encarnaciones de poder.

Para nosotros *el costumbre* es la arena donde se ponen en juego los términos del contrato entablado entre los hombres y las potencias de la naturaleza. La dimensión política está dada, romper la continuidad entre lo que se da y lo que se recibe con estos seres es desequilibrar la balanza, es quebrantar, atentar en contra del régimen político existente entre ambas partes. Las respuestas y acciones a tomar adquieren distintos rostros dependiendo de quien incumpla, la muerte no es la única represalia: cuando se trata de aquellos seres *Otros* los que no hace su parte, no se cree sea arbitrario, se culpa a los sujetos mismos, pues con frecuencia los indígenas piensan que son ellos los que han provocado el descontento, y en consecuencia los regentes han actuado despojándolos de algo preciado o enviándoles alguna señal, una advertencia «pasiva» (mediante sueños y otras señales que pocos, casi siempre los especialistas rituales —agentes políticos— saben leer), antes de que esta escale y se vuelva ciertamente dramática. Las advertencias nunca son en vano, por lo que deben atenderlas de forma inmediata para mantener el orden que les ha impuesto.

Estamos frente a algo similar a la “cuarta obligación” que Maurice Godelier propuso ya hace unas décadas atrás. Esa “obligación de hacer dones a los dioses y a los que los representan” con la incertidumbre, siempre latente, de que no se devuelva nada a cambio. Sin duda, una dimensión del intercambio que no tomó en cuenta Mauss, y que para llegar a ella: “habría tenido que tomar igualmente en consideración el hecho de que los dioses son libres de donar o no, y que los hombres abordan a los dioses a partir de una deuda previa, pues de ellos han recibido todas las condiciones de existencia” (Godelier: 1998: 49-51).

Por otro lado, si son los sujetos quienes osan romper la continuidad de los favores dados, resulta lógico para ellos que las cosechas no se logren en buenos términos, que las lluvias no les permitan ir a trabajar o que aneguen las milpas; también es de esperar que rayos amenazantes caigan en las estribaciones de la comunidad o que el fogón, en caso de apagarse, se resista a ser encendido. Todas acciones que en el corto o mediano plazo les orillarían a peregrinar sin rumbo.

Sin importar quién parezca atentar en contra del régimen, las negociaciones o, en su caso, aclaraciones, entre ambos polos se dan en el terreno ritual; tiempo y espacio que abre una brecha de diálogo. Única manera de mantener esa relación. Pero proveer y castigar no es la única función de los regentes, además de ser una brújula moral, también procuran cuidar a los *macewualtin* de entes malignos. Así nos lo hace saber un anciano de la comunidad:

En el costumbre no se reza, el curandero habla así a la Santa Tierra. Le habla también, se dice que hay señores como ahorita [...] que están pasando es el trueno, es un milagro [...] son los que mandan el agua [...], hay veces que no quiere llover haciendo costumbre hay milagros que son ellos los que llaman el agua “vente para acá” [le dicen al agua], ya ves que ahora poco estaba tronando, empieza a tronar aquí no tan como quiera se levanta el trueno, se levanta y se va a otro cerro y ahí anda. Esos son señores que andan arriba, andan en nube. Cuando anda cayendo el trueno quiere decir, mucha gente que dice, que ahí anda un malo que nada más se anda escondiendo, ese malo se anda escondiendo ahí en donde está el cedro, en donde está el encino y ahí pega el rayo porque lo quiere matar, no lo puede matar porque ese también es un milagro como dice uno. Pero lo espanta que se vaya, que no llegue.⁶⁰

Otra cosa que el fragmento citado nos revela es el papel diplomático de los *tlamatinimeh*, no se trata de sólo de un culto religioso, de dadas, sacrificios y feligreses, los *tlamatinimeh* realmente se enfrentan ante seres pensantes que entienden las necesidades y penas humanas, seres que si bien ocupan un lugar privilegiado en la jerarquía social (pues social es la relación entre humanos y seres Otros), no pueden (o no deberían) ignorar lo que se les pide o desatender las solicitudes que se les presentan.

4.2.3 Manifestaciones de lo sagrado.

Los seres Otros como cualquier entidad viva buscan proyectar sus deseos a los otros, en espacial a quienes pueden complacerlos. Líneas antes asentamos que estos seres se comunican con los agüños principalmente de dos maneras; una, en sueños; y, la segunda, con actos materiales como rayos, ahogamientos, falta o abundancia de lluvias. Ahora bien,

⁶⁰ Otros ejemplos etnográficos sobre la creencia del trueno podemos encontrarlos en el trabajo de Valle, *et al.*, quienes retomando a Ariel de Vidas, leemos cómo Muxi', dios del trueno entre los Teenek, trabaja al igual que los hombres, porta un machete y limpia la vegetación, pero infunde temor entre su pueblo cuando el viento resopla, el agua cae y los relámpagos golpean, los teenek saben que está ahí y que dañará a quien se le atraviese. Por otro lado, en esa misma tradición étnica, se cree que una advocación del trueno, Pulik, Maamlaab, es quien ayuda a los humanos a romper el cerro que guardaba los maíces que hoy comen (2014: 46-48).

el *elotlamanalistli* es el ritual con el que se agradece la cosecha y se le recibe en casa. Parte de esa cosecha se seleccionará y se volverá a sembrar en el ciclo de siembra siguiente.

El orden cosmológico en Agua Fría dicta que *el costumbre* es esencial para mantener las buenas cosechas, es parte de la armonía que desde antaño se instauró. En el ciclo agrícola intervienen al menos tres clases de potencias: las de la tierra, las del agua y, por supuesto, las de las semillas. La población nahua afirma que las potencias se manifiestan en los sueños de algunas personas, a quienes han elegido para comunicarles sus deseos; en estado onírico les instruyen los procedimientos que deben de seguir los *tlatinimeh* para que a través de él la comunidad logre entablar un buen diálogo con ellos, les complazcan, o bien, enmienden sus olvidos o acciones perniciosas para con su representación terrenal, la naturaleza. Para ejemplificar esto nos remitimos a las experiencias de los practicantes del costumbre: narran que en esporádicos sueños pueden ver a los abuelos (la tierra, como veremos a continuación) que se acercan y platican con ellos, les preguntan por cómo están, de sus familiares, les cuentan historias y les muestran los caminos, veredas o sendas por las que durante el día deben andar para descubrir sus antiguas, las cuales están con regularidad escondidas bajo alguna roca cuando no en medio del camino o a la orilla del arroyo local. Si bien las potencias ya les han mostrado a detalle en dónde encontrar sus antiguas, ellas les llaman, tienen una fuerza intrínseca que las conecta con sus legítimos poseedores, de ahí que al momento de buscarlas y estar cerca de ellas —dicen— les detienen, ya no pueden andar más. Eso les indica que han llegado al lugar, nada más seguir las indicaciones dadas en los sueños y han de encontrarse con sus antiguas.

En nuestro caso encontramos que la tierra se presenta como dos personas envejecidas, curvadas por la edad: un hombre y una mujer que portan la vestimenta tradicional huasteca nahua. El varón con calzón de manta y camisa blanca, calzando huaraches y para cubrirse del sol un sombrero tejido de ixtle; la mujer, al igual que el hombre porta huaraches, pero a diferencia de él trae enaguas a la cintura, cuya parte inferior está ricamente bordada; en lugar de camisa, ella porta un huipil bordado con punto de cruz alrededor del cuello con ornamentos florales multicolores. Ambos, hablantes de náhuatl, se encargan de cuidar las semillas de maíz que los hombres disponen en su superficie, son capaces de hacerlas crecer u ordenar a los animales que viven en ella que las devoren; del

mismo modo pueden protegerlas de lluvias o exponerlas para que el agua las arrastre. Sus dádivas requieren una justa recompensa, un pago, advierten los ancianos agüños, de lo contrario pasarán hambre hasta el nuevo ciclo agrícola.

La abuelita es la que te está cobrando, lo mismo que te digo si tú no crees nada de creencia de la tierra tú vas a sembrar un pedacito va a nacer va a crecer pero lo que salga pura basura de lo que brota, no va a tener nada [...]. Si tú tienes mucho fe de la tierra de el costumbre de anterior que venía pasando, tú nomás le vas a decir a la tierra que te perdone que no tienes nada pero yo creo de tu fe de tu costumbre. Sinceramente que uno dice, que no se quede así de manos cruzada no tengo nada para poner la ofrenda. Tu no le pides a dios pero le pones una semilla y que yo quiero que tenga su coca, lógicamente que nosotros no hacemos nada del costumbre nomas llevamos un refresco a la tierra, su agua ardiente, un cigarrito, así tenemos el costumbre cuando estamos sembrando maíz, cuando hace costumbre de la siembra vamos a llevar también zacahuil, atole, refresco todo todo. Tu labor que vas a sembrar va a nacer todo parejito y no le molesta nada porque si es la tierra que tú le estas poniendo a la tierra. Todos los animales que tiene la tierra, porque tienen muchos animales, les da de comer también. También dice el curandero que sabe que el ratón puede ir a comer de otras raíces, hay otras plantas de los que pueden comer los animales. Aunque esté la milpa aquí en la orillita [a la vista] se la comen los animales. Pero como la tierra está viva dice que vete del maíz, vete a buscar tu vida allá en el monte a otra parte de comer, otra clase de cosas que pueden comer, pero a veces [...] no creen en nada, se lo van a comer, se lo acaban los animales (fragmento de entrevista a Mario M.).

En ese sentido, vemos que rendir pleitesía a la tierra suele resultar beneficioso. Ejemplos como el anterior son abundantes entre las personas mayores, ellos suelen también referir anécdotas de amigos y compadres que tienen en otras comunidades, así ellos estén en municipios lejanos, con lo cual reafirman que la creencia en los regentes de la naturaleza no es algo que se limite a las fronteras locales sino que se trascienden. Por ejemplo, nos dicen de un músico que toca en *el costumbre*: “Él tiene mucha fe, lo cuida [la tierra] por eso, le rinde mucho su maíz, ese su labor, así está diciendo desde hace tiempo. Él tiene un son de cómo se cuida ese maicito... Ese ya se murió, era de aquí de la Pahua”.

Cuando hablan de los regentes de la tierra, asumen que ellos están en todas partes (de igual forma que los demás), no son los regentes de un solar o una parcela, son los regentes de toda la tierra, aún de la no conocida por ellos, y por tal motivo tienen injerencia en cada rincón, pero eso sí, cada quien debe de dar sus propias ofrendas. A cada población le corresponde su respectivo agradecimiento, porque las dádivas o las represalias llegan sólo

ahí en donde sus habitantes han dado u omitido dar. La Ciudad de México, capital bastante conocida no se escapa de esta lógica:

Esos de allá [de] la ciudad no conocen ese costumbre, no puedes decir que lo inventó alguna persona, es de mucho tiempo se vienen haciendo ese costumbre [...], una persona que va a estar soñando mucho y cada rato está enfermado, ya cuando sueña te vas a estar diciendo ya lo veo de esta forma, veo que lo están cobrando, lo están cobrando, ya se debe de hacer su ofrenda, eso es lo que quieren, por eso tiembla mucho allá.

El elote (y sus granos como advocaciones del maíz), por su parte, no comparten las características físicas de la tierra. Pese a que el maíz se enuncie como uno, tal como la tierra tiene sus principios en la dualidad hombre-mujer. Se cree que como los humanos, ellos también necesitan ser un hombre y una mujer para procrear. Resulta lógico que las semillas se revelen en sueños como dos niños pequeños de no más de un metro de altura. Esos niños son los que crecerán y se convertirán en elotes. Hay que notar que en ninguno de los dos casos (la tierra y el elote) se habla de ellos como si se tratase de un hombre y una mujer, de un niño y una niña, sino que se les refieren siempre como unicidad que son.

En los sueños, ambos niños —nos cuentan— portan “ropa de mestizo”, pantalones de mezclilla azul, calzado sintético negro, blusa y camisa respectivamente, así como peinados “modernos, como los que se usan ahora”. Ellos han dejado de hablar náhuatl, siempre se dirigen a quienes los sueña en español. Con sus descripciones, resulta evidente que las semillas reflejan los cambios que en la población han tenido cabida: desplazamiento de lengua madre por el español y el uso de vestimentas de diseño occidental. Las semillas, constantemente se están renovando en cada ciclo vital, muchas veces los agüeños combinan semillas propias junto a las de vecinos y amigos en búsqueda de que el maíz crezca más fuerte y de mayor tamaño.

Los elotes, como el agua y la tierra, llegan entre sueños para hacerse notar. Esos niños les hablan y solicitan que se les reciba en las casas, que se les haga su fiesta, el *elotlamanalistli*. Hay quien afirma que los niños (el elote) pueden enfermar a las personas que no hacen caso a sus llamados, ellos también tienen hambre —refieren los agüeños— y quieren comer en casa. Aquí *el costumbre* es el medio para agradecer su llegada y apaciguar su hambre como ya señalábamos con anterioridad. A propósito Don Martín señala que: “como tienes mucha creencia en el costumbre luego te va a dar lástima de esos niños que vas

a soñar. A veces no creen que es cierto el costumbre por eso se enferma uno, hasta que te vas a hacer el costumbre ya te curas. Así le pasó a mi tía. Todo lo que ella sabe se vino en sueños. Ella hace su costumbre y tiene su altar”.

4.3 Un mundo en convulsión.

No obstante, la necesidad de hacer *el costumbre* es latente, como nos lo señalaron repetidas ocasiones, en gran medida éste ha sido desplazado. Dice Domingo Hernández: “había mucha gente que conocía el costumbre, lo respetaban mucho y ahora como te digo que los abuelos en aquel tiempo ya se acabaron, ahora hay pura gente nueva, pero esa gente ya no respeta nada”, síntoma de que las cosas han cambiado en las relaciones socio-rituales entre la comunidad, nos referimos a un cambio tanto fuera de la esfera ritual como dentro de ella.

El orden entablado entre los primeros agüeños y los seres Otros resguardado en la cosmovisión, se cae a pasos agigantados sólo para poner en su lugar el ancla de los sistemas monetarios. Los habitantes de Agua Fría, que no se han caracterizado por tener una vida ritual amplia (ni por su lado nahua ni por el tepehua), habían cimentado cierta continuidad entre cosmología, ritual y supervivencia, la cual puede leerse en los testimonios que nos han dado, signos del conocimiento general que tienen sobre *el costumbre* y sus regentes. Podríamos pensar que tanto para unos como para otros (nahuas y tepehuas) los motivos del declive religioso «tradicional» son distintos debido a la vida ritual que caracteriza a cada grupo étnico,⁶¹ pero el desplazamiento de su creencia es equidistante entre ambas. Al respecto, nos dice el mismo especialista tepehua que “allá en Tecomajapa hacen la cosa así nomás, aquí mucho dinero gastan. Se quiere mucho dinero para hacer el costumbre. Las cosas están bien caros. Muchas cosas le llevan. Allá nada más café, atole, patlache entero. Aquí hace zacahuil, como seis pollos enteros, un patlache”.

Hemos hablado de la separación geográfica que artificialmente separa a los agüeños nahuas de los tepehuas, pero la influencia de unos y otros se palpa en los testimonios recogidos y ya citados. En cuanto a la forma en que se llevan a cabo los *costumbres*, podemos

⁶¹ Concordamos con Guerrero (2018) en que los habitantes de Tecomajapa, de donde provienen los hablantes de tepehua de Agua Fría, parecen vivir una vida ritual próspera, y una creencia en los seres Otros por demás arraigada.

decir que el «adivino» tepehua, al vivir entre nahuas, está obligado a mantener el tono de las ofrendas (apegadas a las nahuas), pues cuando haga su “promesa” lo acompañarán amigos y familiares del pueblo, gente que espera poder ofrendar junto a él a los seres Otros. No obstante los tepehuas de Tecomajapa presentan ofrendas más «sencillas», él no puede hacerlo de esa manera, hasta cierto punto está condicionado por lo nahuas y la forma en que, presuntamente, ellos entregan sus dádivas.⁶²

De ahí, de la potencial inversión económica, que en general los agüños posterguen año con año *el costumbre*. Empero, cuando entre las numerosas charlas que mantuvimos les preguntamos la vigencia y regularidad de la celebración, constantemente aseguraban su regularidad y no dejan de contar algún detalle esporádico de lo que en algún momento había acaecido en aquella ocasión. Al indagar sobre la ausencia de *el costumbre* ese año es frecuente escuchar esas quejas por el dinero a las que ya estábamos acostumbrados a escuchar, sin embargo, luego agregaban la necesidad y disposición para celebrarlo, sólo que todas las veces se excusaban con su aplazamiento hasta el final ciclo agrícola siguiente. Es cierto que durante largas temporadas la población no se organiza para celebrar el *elotlamanalistli*, sugiriendo el desapego que tienen hacia su cosmovisión, eso que Valle, *et. al.*, enuncian como el “resultado de un conjunto de procesos históricos-sociales que ligan a los grupos entre sí [...] de formas particulares de percibir y expresar estructuras o modelos del universo [...]” (2014:44), pero ello no cancela la creencia en los seres Otros y sus potenciales represalias por no cumplir los contratos establecidos por sus abuelos y los abuelos de ellos.⁶³

El mismo especialista ritual nos comenta que en Agua Fría:

⁶² Sería arriesgado afirmar que los tepehuas de Tecomajapa mantienen una vida ritual más prospera debido a lo austero de sus ofrendas, sin embargo es una hipótesis a investigar que podría tener frutos interesantes.

⁶³ El debilitamiento de la práctica ritual no se relaciona directamente con una pérdida en la creencia en entidades supraterráneas que controlan la naturaleza o el destino. Tampoco podemos afirmar lo contrario: que una fuerte presencia ritual está estrechamente ligada a un intenso arraigo a las creencias en esos mismos seres. Claro que hay coas en donde sí existe correspondencia entre un hecho y otro. Nuestro caso tiene matices.

Sin ahonda, queremos dejar la siguiente nota. Hemos visto sobre todo en los llamados “Pueblos Mágicos” a lo largo de la Sierra Norte de Puebla como lo es Zacatlán de las Manzanas o Chignahuapan u otras localidades aledañas, que el fervor por la fiesta ritual no necesariamente se vincula a procesos cosmológicos, en realidad responde a que las normas de operación del programa piden estructurar la oferta turística en torno a los atributos históricos y culturales de las localidades para que se les brinden recursos económicos (véase: Guía de Incorporación y Permanencia. Pueblos Mágicos). Es una suerte de “pagar por ser” del que refiere Alfonso Barquín (comunicación personal).

Antes hacían costumbre de elote, hace años hicieron costumbre común en la capilla. Yo antes en Tecomajapa hacía costumbre de Elote, cuando daba siembra. Ahora ya estoy sólo. Además ya no hay adivinos. Los que saben tocar violín cobran caro, los adivinos cobran caro. Aquí ya no se organiza la gente. Como requiere gasto para comprar las cosas: pollo guajolote, refrescos, todo lo que se ocupa quiere gato. Por el dinero ya no se juntan. Todavía creen en el costumbre, como diez compañeros no creen, todos somos católicos, pero ya no hay dinero para hacer el costumbre. Cuando entre todos [se organizan] voy a llevar mi elote y les voy a cooperar. Ya no hay pilón, nada más azúcar. Con todo cooperan, chile, pan, refrescos, maíz para hacer tortilla, elote para hacer atole. Un plato cuando menos para poner en la ofrenda. De por sí así le hacemos cuando hacemos costumbre, fui a traer elote, lo hacen atole ya le pones a tu ofrenda. Tenemos una ofrenda ahí. Es el nuevo maíz que le ponemos, su azúcar, su refresco.

En ese contexto es que el ritual tiene que tomar otra forma más asequible, debido a que éste tenía vida gracias a esas prestaciones que nutrían las relaciones entre los humanos a la vez que buscaban mantener los favores con los seres Otros. Como nos lo hace saber el especialista, hoy todo requiere una inversión económica, “por el dinero ya no se juntan”. *El costumbre* —narran en la comunidad— si bien se hacía para propinar a los seres Otros un festín y mostrarles agradecimiento a través de danzas, música, cantos y alabanzas que duraban más de 24 horas continuas, quienes participaban en él estrechaban lazos de camaradería y compadrazgo en cada una de sus etapas, trascendiendo ese tiempo-espacio. Cuestión económica, afirman tajantemente por doquier.

Al no haber continuidad en el sistema de prestaciones económicas, los elementos rituales tampoco se ofrecen ni con regularidad ni en abundancia, las relaciones que ahí se generaban y estrechaban ya no son más. Todo lo contrario, hoy hay escasez, pocos quieren trabajar sin que se les retribuya de manera inmediata con metálico, y no hay quien ofrezca ofrendas en especie sin que el pago sea inmediato y en efectivo. Con aquellos seres Otros la vida económica era, por decirlo de algún modo, a crédito: los humanos daban hoy para recibir mañana sus recompensas.

Es claro que operando en esto hay algo más: el debilitamiento de las creencias respecto a esos seres Otros. Es ahí en donde esas otras influencias (como los medios de comunicación y la migración) toman más fuerza. Muchos adultos y jóvenes ven al costumbre como una pérdida de tiempo y dinero, algo cansado, que no es necesario hacer toda vez que han visto y comprobado en los lugares a donde migran que pese a que el ritual no se cumpla

hay gente que sigue cosechando. Además, puesto que la gente entre los 12 y 30 años participan poco de los sistemas agrícolas, consideran está demás contribuir con *el costumbre*. También, debemos sumar —producto de las mismas influencias que las posturas antecedentes— el hecho de que el espacio ocupado para siembra y vivienda, por la cual creían tener que reciprocarse a los seres Otros, es visto como propiedad privada y no como propiedad colectiva y un hábitat compartido. Linderos, cercas de madera, de árboles, alambre o púas, delimitan el área que usan y heredan. No decimos que esta forma de apropiarse del entorno inhiba el paso del peregrinar religioso o nieguen la posibilidad de que se haga ritual si éste ocupa un lugar en posesión de alguien en particular, lo que señalamos es que luego de percibir como propiedad privada e individual (no como posesión) los lugares de siembra y vivienda, el *costumbre* a los seres Otros (que entre otras cosas tenía como objetivo agradecerles permitirles vivir en ese espacio) empieza a tener cada vez menos relevancia. Bajo esa lógica, no ¿por qué los agüños agradecerían a alguien más por permitirles usar algo que de su propiedad?

Así mismo, no debemos dejar de lado la experiencia de otras comunidades que convirtieron la propiedad social (comunal y ejidal) en propiedad privada, ellas también ha sido tomada para acrecentar las dudas y la incredulidad respecto al orden que «los de antes» mantenían. En esas comunidades luego de aceptar la parcelación de tierras, se hizo patente la venta del espacio que ahora no sólo poseían sino del cual eran dueños y podían usufructuar sin darle cuentas a nadie.

Si la propiedad de la tierra en Agua Fría no ha dado ese paso, es por temor a que entren a la comunidad personas externas, desconocidas que afecten las relaciones comunitarias y cumplan el capricho de sus prejuicios llevando drogas e infligiendo normas morales al por mayor. En cambio, lo que sí ha pasado, es que tanto viejos como jóvenes residentes, al transformar su relación con la tierra, la cambiaron también con lo que en ella habita y con quien parecían compartirla. “La juventud ya no está creyendo. Antes creían en la *costumbre*, ahora ya no creen. Hasta los que creían ya no creen”, nos dice Doña María acertadamente.

Luego de las razones que expusimos, sabemos que si el *costumbre* no se lleva a cabo con regularidad es porque hay cambios en la sociedad y la cultura que lo impiden, hechos

emergentes, no de mediana o larga duración, sino que se han fraguando en los últimos años, los cuales se han ido fundiendo con el pensamiento y los deseos locales. Con relación a ese cambio, los agüños tienen una causa más de la que hemos de echar mano, pues asumen que los protestantes son extranjeros enviados por el gobierno ha enviado para dividir a la población, para prohibirles llevar a cabo sus actividades y festejos tradicionales:

Ese tuvo la culpa el gobierno que dio chance que vengan a hacer sus leyes de allá los extranjeros, porque los extranjeros acá andan sí anda diciendo que ya no festejen nada, que ya no haiga festejo de todos santos, que ya no haiga celebración de fiesta patronales o este costumbres, porque celebramos el mes como si fuera costumbre del maíz, y ellos [los extranjeros protestantes], haz de cuenta que nada más están así, pero ese viene de parte del gobierno que hizo convenio con los extranjeros. Haz de cuenta que lo quiere es dividir, porque ese aunque lo demandan tiene un ley con el gobierno, hasta con los derechos humanos, ese ha tenido problema donde quiera así en las comunidades con los hermanos que ya no quieren participar en la comunidad, empiezan a hacer demandas con el ministerio público, eso ya no respetan la autoridad, quieren dividirnos. También ya no pueden cosechar nada por lo mismo que esos ya no respetan nada” (Bernardino García, fragmento de entrevista).

Ellos saben de sobra que durante muchos años, sobre todo antes del auge de la mercantilización de la cultura reciente, en la región algunos representantes católicos y mestizos persiguieron su religiosidad buscando extinguirla.⁶⁴ Ese papel que jugaron sus antiguos detractores, ahora se lo colocan a los protestantes que, con el apoyo de las leyes de diversidad religiosa y de derechos humanos, permanecen en la comunidad parcialmente en contra del deseo de la población y sus autoridades. La situación religiosa de esos pocos protestantes se ha logrado sobrellevar, les han impuesto participar en las actividades colectivas de manera económica y laboral a cambio de su permanencia en la comunidad, esto incluye su inaudita participación en la organización de la fiesta patronal.

De lo que no se ven ánimos, es de cohesionar a los habitantes que creen en *el costumbre* y expresan su deseo fehaciente por realizarlo.

Nadie piensa en organizar, a mí me estaban diciendo ¿por qué no hacemos costumbre? Ahora poco elote ya había pero estaba bien, no le dije nada a la autoridad que vamos a organizar. Lleva tiempo le digo, me habían avisado cuanto menos veinte días antes para poder mover, tenemos que ir a ver el curandero, la música, pa’ comer tenemos que ver cómo le hacemos, le

⁶⁴ Pueden leerse la quema de ídolos en la región que registran en 1958 Luis Reyes y Christensen (1989: 17), las persecución al norte de la Huasteca de especialistas rituales que Valle pone en papel (Valle, 2014: 39), o, aunque que del Estado de México, el acoso hecho por mestizos a otomíes para que acabar con sus cultos, de los cuales Laura Collin (1994) deja constancia.

digo. Ya cuando se le dice uno sí se anima la gente. Aquí casi toda la agente nos animamos. Ese costumbre principalmente se había hecho primero porque se puede decir que el costumbre de maíz como se hace como septiembre, octubre, agosto, ahorita todavía hay elote, ese primero y ya después siguen las costumbres patronales, como fiesta patronal. Ahorita como estamos aquí ya no hicimos el costumbre del maíz pero la fiesta patronal sí se va a hacer, esa cada año se hace, de la Candelaria (Marina Rico, fragmento de entrevista).

Animados o no, las cooperaciones y esfuerzos se encaminan a realizar la fiesta patronal. En cambio, es notorio el desplazamiento de *el costumbre* entre sus prioridades. Un típico caso de oposición entre lo que las personas dicen hacer y lo que hacen. Constantemente nosotros preguntamos sobre las causas de que *el costumbre* no se llevara a cabo. Como ya pudo leerse la constante es el la falta de recursos económicos. Conforme tuvimos oportunidad, pusimos sobre la mesa dos temas: a) por qué la fiesta patronal sí se realiza ininterrumpidamente y, b) si el ritual no se hace, qué pasa con el orden establecido entre humanos y seres Otros, tratando de dilucidar lo que la gente de Agua Fría puede expresarnos de lo que realmente hacen.

En primera instancia, para hacer el ritual no hay dinero, cuando se llega a hacer es porque alguien de la comunidad asume la responsabilidad vertebral para su elaboración. Responsabilidad que nadie quiere tomar. Quienes se niegan a encabezarlo, suelen ser los mismos que toman cargo en las mayordomías patronales. Si no es cuestión económica y tampoco falta de fe en los seres Otros ¿cuál es la razón detrás de esa inconsistencia?

Para *el costumbre*, coleccionar dinero o buscar cooperaciones es sumamente difícil. Ya que el apoyo es escaso dentro de la comunidad, ahora se recurre a instancias gubernamentales buscando financiamiento, materia prima o algún bien utilitario como lonas, sillas, etc., que les faciliten o donen para su festividad. Martín Martínez se refiere a este punto:

A veces lo hacemos porque da dinero ese CDI, ese de la iglesia se hizo hace dos o tres años. Una vez hicieron ya tiene como doce años. Pero como ahorita tenían trabajo, [otros] que no tenían elote, no se animan. Hay quienes sembraron atrasado. Ese de elotes tiene que ser como a fines de agosto. Unos sí tienen así ahora [en septiembre], pero no se hizo.

La presidencia municipal de Zontecomatlán tiene a su cargo 42 comunidades, de las cuales solamente 8 pidieron ayuda para realizar su *costumbre* en 2018 a través de peticiones directas o mediante el Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC), de esas ninguna fue de Agua Fría. Para la fiesta patronal no hay estímulos

económicos de ningún tipo, se hace con la cooperación directa de las personas y para ello los mayordomos buscan entre sus conocidos quién les ayude a solventar el gasto, es complicado que les dejen asumir solos la responsabilidad adquirida. Por su lado, el catequista, mayordomos y algunos feligreses pasan a las casas colectando dinero, maíz o algún artículo para la festividad.



Ilustración 12. Recepción de la virgen de la candelaria por el mayordomo. 2019.

Al hacerles notar la diferencia de esfuerzos que hacen para una y para otra actividad, se hizo un pequeño puente entre la fiesta patronal y el ritual, entre el catolicismo y la creencia en seres Otros, un puente que hay que tomar en cuenta. Aunque no fue recurrente, luego de titubear arrojaron la sentencia de que ambos eran lo mismo. Aludiendo tanto al fragmento de entrevista del especialista ritual tepehua recuperado líneas arriba y a otro par de comentarios locales, anotamos que aunque se trata de cuestiones diferentes, en ocasiones han hecho expreso que si no se ha llevado a cabo el costumbre tampoco es negativo, no es razón para alarmarse. El motivo, asumen que al hacer la fiesta patronal, de cierta manera (que no pudieron explicar), están agradeciendo a Dios la buena cosecha. No obstante, durante las celebraciones del 2 de febrero (día de la Candelaria, Patrona del poblado) no se llevan semillas a bendecir, tampoco se encuentra alguna representación alusiva al maíz o se le evoca

durante las misas dirigidas por el sacerdote y el catequista, ni hablar de un gesto o símbolo que nos indique la elevación del maíz resguardado por la imagen sacra.

En cambio, sí vemos que en la misa principal, aprovechando que el sacerdote llega a la comunidad (situación que pasa muy poco sino es que cada año), se realizan bodas y bautizos. A los asistentes se les habla de pasajes bíblicos y se les instruye sobre el buen comportamiento moral y el daño que ocasionan a la comunidad al entregarse a sus pasiones. De la mano de esta «celebración de celebraciones», los mayordomos dan alimentos a quienes llegan a visitar a su santo, los padres de los nuevos conversos y los recién casados hacen lo propio en sus complejos domésticos; se erige una estructura de madera de alrededor de 10 metros de altura con juegos pirotécnicos para iluminar el cielo nocturno de formas multicolor; así mismo, como actividad diurna se organiza una cabalgata en la que participan sujetos de la cabecera municipal y de localidades aledañas, mostrando los cuadrúpedos que poseen y su poder adquisitivo cubiertos con el discurso de que su Santa cabalga a su lado. Las joyas de la festividad, se las llevan el baile nocturno que ameniza alguna estrella regional y un jaripeo que congrega a los cabalgantes, espectadores e intrépidos participantes por igual.

En contraste, *el costumbre* se acompaña con un trío tradicional: jarana, huapanguera y violín, que no lleva voz, “no se canta porque no es fiesta” como dicen en el lugar. El sentido de la danza ritual es solemne y repetitivo, en él se hacen plegarias y aunque puede haber ingesta de alcohol no es el objetivo. En resumen, la fiesta patronal ofrece cosas que *el costumbre* no. Roberto Ramos, un criador de porcinos que no gusta de ir a las fiestas patronales, un tanto sarcástico y risueño sintetizó en una frase lo que muchas personas nos decían el por qué la fiesta patronal se realizaba religiosamente y *el costumbre* no: “¡ese no es Santa fiesta, es Santa borrachera!”.

En efecto, luego de presenciar la fiesta patronal y de conversar con múltiples personas participantes (asistentes, cabalgantes, comensales y catequista), consideramos que la fiesta patronal es más que una festividad religiosa. Ese marco es el tiempo en que las familias se rencuentran con sus seres queridos migrantes, incluso con quienes ya pertenecen a otras religiones, retornan para convivir con amigos, vecinos y familiares, es propicio para presentar en sociedad noviazgos e hijos nacidos lejos de la comunidad. El baile reúne a familias y amigos en un mismo lugar en el que abiertamente pueden ingerir bebidas alcohólicas y

divertirse. De lo anterior, se ve a más personas participando en las actividades lúdicas en torno a la fiesta que durante las misas celebradas, en las cuales apenas se cuentan poco menos de dos decenas de asistentes.

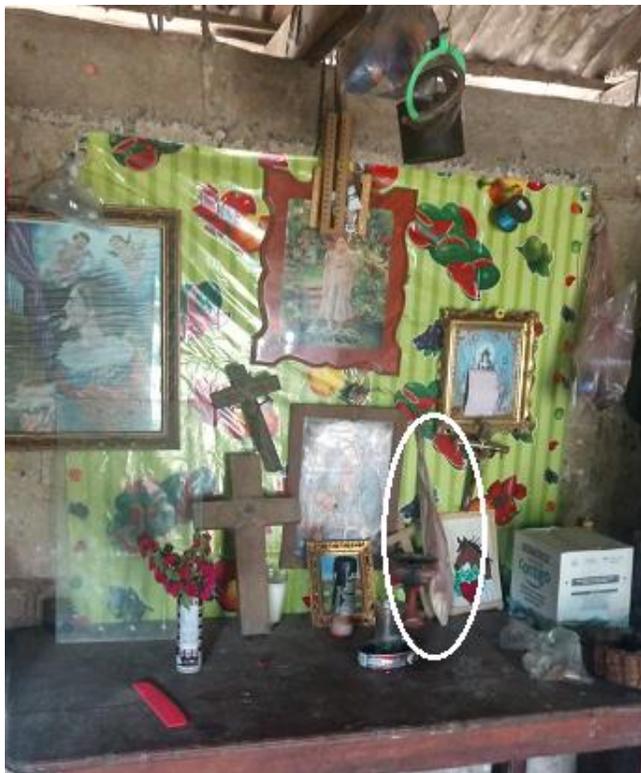


Ilustración 13. Presencia del maíz en el altar. 2018.

Al cumplir funciones no religiosas e integrar mecanismos de recreación familiar como la cabalgata, las comidas y el baile nocturno, la fiesta en torno a la figura patronal se vuelve un espacio indispensable para la vida comunitaria. En otro momento *el costumbre* cumplía esas funciones, hoy que la creencias y la política de los seres Otros ya no tienen cabida en el nuevo orden y que existe un cambio en las prioridades de la población, su sentido se ha visto perjudicado, degradado.

Dicho esto, debemos insistir en el segundo tema que dejamos sobre el papel páginas atrás. Si dentro de la cosmovisión el hecho ritual es una obligación, sostenemos que su ausencia atenta contra el equilibrio de la naturaleza en su conjunto. Al respecto nos hace saber la Sra. Ana que si *el costumbre* no se hizo “deben de entenderlo”, refiriéndose a los regentes de la naturaleza. Aunque idealmente el ritual debe de contener numerosas ofendas y sacrificios, en usencia de esas dádivas, —dicen— “hay que hablar con ellos”. Ellos, con volición, son capaces de entender la situación y no se les deja con las manos vacías. Es aquí en donde la negociación local tiene su mayor presencia. *El costumbre* está ahí, presente, pero no se puede ver como en antaño, ha pasado a ser doméstico, privado, la oración y los agradecimientos son en voz baja, casi a murmullos cuando no en silencio, la música se escucha de fondo pero no es la típica triada huasteca sino el vibrar de una bocina que entona *xochipitzahuatl* invadiendo las cuatro paredes que arropan el altar, se encienden las velas, se

deja algún alimento, güino e incienso; se les sigue murmurando a los seres Otros en solitario mientras los niños cruzan corriendo el ala del complejo doméstico y los demás adultos siguen sus actividades sin percatarse de que los viejos hablan y negocian para el bien de todos por apenas un par de minutos. La bocina continúa de fondo saltando de un ritmo a otro, tan impersonal, aparentemente insensible al hecho ritual.

No queda, dice la Sra. Ana, sino “darles lo hay que para agradecer”, hablar con ellos para que entiendan y *el costumbre* siga siendo efectivo. No obstante, contados son los hogares en que vimos expresiones de *el costumbre*. Detrás de las puertas había charlas, música, comida, en cada hogar un altar pero ni esa música ni esa comida estaban dispuestas en ellos. En los pocos que sí, eran pequeñas porciones: un vaso de agua o refresco y un plato de comida, una «copalera» y veladora que fácil se confundía con las dedicadas a las figuras católicas. Así mismo, al margen del altar en donde conviven todas las potencias por igual (católicas y no católicas), se podían ver, en muy pocos casos, uno o más elotes dispuestos para su culto.

En todo momento distinguimos un hecho trascendental que guió la identificación y distinción entre un culto y otro, pues ¿cómo saber si esa ofrenda del altar compartida no era para los santos? Los seres Otros al tener características humanas plenas, solicitan ofrendas concretas: alimentos, bebidas, cigarrillos; en contra parte, los entes sagrados del catolicismo, se ha inculcado a los agüños y por tanto lo asumen, están más allá de esos placeres. Cuando no es la fiesta patronal, las ofrendas para ellos se limitan a un vaso de agua y a una veladora encendida. Aunque *el costumbre* se haya reducido a su mínima expresión, no deja de intentar cumplir su objetivo particular.



Ilustración 14. Ofrenda en el altar para el maíz. 2018.

Como puede verse, mientras que *el costumbre* es innecesario para algunos, otros tantos lo ven tan esencial como siempre. Quienes aún lo tratan de hacer, atribuyen a su práctica el buen clima, la fertilidad de la tierra, las buenas cosechas, dicen que “cuando haces costumbre se ve, crece la milpa, de a dos mazorcas grandes”, por el contrario, cuando no se hace “no se da el maíz, sí brota la mata pero luego se cae o da de a una [mazorca] nada más”.

Para ellos *el costumbre* es de vital importancia pues de él depende la supervivencia del grupo: tanto del «costumbrista» como del que no lo es. El orden natural entre esas dos entidades vivas depende de que se haga ya que siempre se está bajo el juicio del agua, la tierra y el maíz. Por esa razón, los especialistas rituales y los costumbristas buscan la continuidad de sus prácticas de larga data; si antaño les han funcionado constante e ininterrumpidamente, hoy que la tierra es menos fértil,⁶⁵ las lluvias no llegan en la misma temporada que antes y que muchos han dejado de participar, es aún más importante llevarlo a cabo.

⁶⁵ Por el desgaste natural debido a la poca rotación que tienen los cultivos, y por el uso de plaguicidas y fungicidas que degradan los nutrientes de los suelos.

CONSIDERACIONES FINALES

Intentar concluir una investigación resulta en un tormento para quien investiga y en una suerte de ilusión para quien la lee. En ese sentido, el investigador se vuelve una especie de ilusionista. Su posición, que es la nuestra, es por demás difícil. Nos persigue el fantasma de lo inacabado, de la falta de análisis o profundidad, sabemos de cierto que no hay temas ni procesos agotados, por el contrario, la realidad se bifurca cuantiosamente cada que la intentamos apresar en nuestras notas. Conforme avanza la redacción de este documento — con el que presentamos a colegas y demás público la información obtenida en campo— los hechos cambian, el mundo de la vida se transforma lejos de nosotros; aquella población a la que dedicamos semanas, meses, años intentando descifrar cómo se articulan sus creencias, su vida económica, política y social para dilucidar los objetivos de investigación planteados en la introducción, probablemente hoy nos ofrecería nuevas respuestas: complementarias, contradictorias o simplemente distintas a las que ya nos ha ofrecido.

A febrero del 2019 tuvimos oportunidad de conversar con personas de distintas edades, género y condición económica, durante cada estancia fue persistente la ausencia del hecho ritual, lo cual derivó en la tesis que ahora tienen en sus manos. Hoy, meses más tarde, sabemos que la región del Golfo de México se ha visto afectada por un fuerte brote de dengue que ya ha cobrado alguna vidas, sin posibilidad de acercarnos a la población (debido al latente riesgo de sufrir la picadura de algún mosquito y contraer la enfermedad) desconocemos si estos hechos han provocado algún ensanchamiento en la creencias de los seres Otros. Aún más, ignoramos si la población ha relacionado la enfermedad con la ausencia del ritual, y si ello los ha empujado a cierta reactivación del hecho ritual mismo. Sin conocimiento *de facto* lo que podamos escribir son meras conjeturas. Debemos insistir, los acontecimientos no cesan; de ahí la necesidad de crear la ilusión de lo concluso.

Lo que nos queda es dar respuestas sintéticas que retraten el tiempo y el espacio en el que planteamos las preguntas para nuestra investigación de tesis; poner nuevamente a prueba nuestras hipótesis y marcos de referencia en función de los datos compilados y analizados en y a partir de las estancias de campo, así como ofrecer algunas reflexiones que den paso a repensar futuros análisis. Siguiendo el orden de ideas, en la introducción asentamos que nos enfocaríamos en explicar las causas que propician el cambio en las relaciones socio-

comunitarias, poniendo especial énfasis en cómo esos cambios repercuten en la dinámica ritual de la población de Agua Fría, comunidad predominantemente de habla nahua ubicada municipio de Zontecomatlán, Ver.

Antes que nada debemos considerar lo expuesto en los capítulos que nos preceden. Como primer punto hay que subrayar que la distancia no es un impedimento para que la comunidad abandone sus prácticas tradicionales; tampoco hay una relación vinculatoria entre población indígena y vida ritual, conservación del medio ambiente o protección del territorio. Agua Fría está a 38.40 km de su cabecera municipal, los cuales se recorren en alrededor de tres horas debido a lo maltrecho de los caminos de terracería, aunado, el costo de traslado impide que las personas salgan de sus inmediaciones con regularidad. Hay personas que hasta pasados los 12 años llegan a conocer la cabecera municipal, otros pocos logran rebasar esos límites y salir a la Ciudad de México o Monterrey. Algunos otros, como es el caso de pocos adultos seniles, no conocen ni la cabecera municipal ni mucho menos las grandes urbes.

A lo que queremos llegar, es que Agua Fría está suficientemente alejada de su cabecera municipal como para, en un principio, hacernos pensar que la comunidad mantenía cierto estado de conservación en cuanto a sus prácticas tradicionales se refiere o al menos en cuanto a su mitología, su ritualidad y sus prácticas productivas y socio-culturales. En algún momento asumimos que lejanía era sinónimo de «conservación». Estábamos equivocados. Hemos documentado que esta población está muy lejos de mantenerse aislada, segregada de las influencias del exterior. Hay muchos acontecimientos que le impactan y hacen vibrar.

Podemos leer cómo se han dislocado las relaciones económicas locales basadas en el intercambio generalizado de favores a través de lo que llaman mano-vuelta (en donde trabajo y esfuerzo eran los principales elementos de canje), virando a una lógica en la cual el dinero es esencial. Este cambio ha tenido sus propios procesos y matices, no es un cambio tajante y radical aunque sí uno que trastoca la forma en la que viven y se relacionan en el poblado. Encontramos que entre familias y amigos cercanos llega a haber regalos, *done*s si se quiere; nada más natural que ofrecerle un presente a nuestros seres cercanos y queridos. Eventualmente, y como hemos recalado numerosas veces, el papel-moneda acapara las transacciones laborales y de intercambio. No obstante, no debe verse como el único medio que engendra la degradación de las relaciones sociales, pero sí cambia las pautas culturales

de producción. Sabemos que el trabajo remunerado también puede generar relaciones sociales sólo que con otro rostro: cuando hablamos de la contratación de personal para ayudar en las tareas agrícolas, hicimos hincapié en que el trabajo se le ofrecía primeramente a familiares, compadres y amigos. Efectivamente podemos suponer que ciertas relaciones se mantienen, pero la calidad de ellas cambia. Al que ayuda sin remuneración directa se le permite descansar, regresar a su casa cuando se siente cansado, se dan alimentos y bebida, a quien se le paga se le exige que no descansa, se espera que dé frutos el dinero que recibirá, que haga rendir el día. Al contratado no siempre se le da de comer aunque sí de beber, a su sueldo se le aplica una partida especial para que corra con los gastos de su alimentación, así mismo, se presiona para que su jornada de trabajo sea más larga.

En cuanto al intercambio de excedentes de comestibles y de otros artículos elaborados en la localidad, indicamos que hay un creciente deseo y demanda por adquirir artículos foráneos que cubran sus nuevas necesidades y den, además, prestigio, por lo que verduras, frutas, legumbres, comales de barro, guajes y otros enseres domésticos son poco solicitados y valorados, por más que a su favor tengan la ventaja de ser potencialmente producidos en la localidad y que su costo económico de producción sea poco, pues su valor estriba sobre otra base: esfuerzo empleado en su elaboración y su utilidad práctica.

Esos deseos por adquirir bienestar-estatus tienen distintos orígenes y sus consecuencias se han hecho sentir en las prácticas agrícolas y su consecuente práctica ritual. Hemos anotado que tanto la migración, específicamente las personas que migran y regresan a su comunidad, junto con los medios de comunicación e información, promueven entre los agüños un genuino deseo por cambiar sus prácticas tradicionales, por consumir ciertos productos (golosinas empaquetadas, alimentos procesados y telefonía celular, por ejemplo), por vestir diferente, por estudiar, por construir hogares grandes y cómodos, por dedicarse a otras actividades económicas desvinculadas al campo, pero para lograr esas metas son necesarias dos condiciones: salir de la comunidad y ganar dinero, pues el dinero local se limita a tres fuentes principales: remesas, trabajo asalariado y apoyos gubernamentales.

La secuencia de hechos es un tanto lógica, hasta cierto punto natural, las personas tienen una necesidad y buscan satisfacerla. Esa necesidad es de carácter físico pero también de índole psicológico. Desean alimentarse, pero no de cualquier cosa, sino de aquella que

desean o les dicho han que deseen pero que pueden obtener fácilmente;⁶⁶ después ese deseo se traslada a un abanico de productos nuevos que no están a su alcance inmediato. Vemos distintos planos de deseo (deseos-acción, por supuesto) en esta trayectoria que llamamos planos, los hay de primer orden, de segundo y de tercero. Los deseos de primer orden son los biológicos, hay una necesidad orgánica de supervivencia y preservación; los de segundo orden viene de lo que llamamos cultura, habiendo necesidades biológicas hay medios determinados por la sociedad e influenciados por el medio circundante para satisfacerlos. En esta parte hay que desempolvar un poco la teoría de las necesidades que planteó Malinowski (1984: 56 y ss.) en *Una teoría científica de la cultura* cuando responde a la interrogante ¿qué es la cultura? Ahí encontramos como claves a la organización, la función y las necesidades. Partiendo de ello, en síntesis podemos decir que la sociedad se organiza de forma tal que cumple la función de cubrir una necesidad humana, produciendo niveles de vida que son transmitidos, moldeados o impuestos generacionalmente.

Por último tenemos los deseos de tercer orden. No se trata de aquellos deseos que han sido transmitidos e impuestos por generaciones precedentes, sino de aquellos que llegan desde diferentes trincheras a cambiar las formas de vida (consumo, interacción, producción) de la población. Una suerte de aculturación informático-económica, en donde la seducción por deseo es el principal motor de cambio. Mientras que los deseos de segundo orden mantienen vigentes las prácticas económicas, las lógicas de consumo y las relaciones interpersonales locales, las del tercero socaban todas ellas. Se implantan lenta pero firmemente en el imaginario y pragmático colectivo forjando el deseo por ser distintos; no hay derramamiento de sangre ni hay violencia explícita, aquí todo se mueve de formas sutiles aunque ambiciosas.

⁶⁶ Hay que dejar en claro la distinción entre el deseo de consumir productos agrícolas y el de producirlos. En esta y otras experiencias etnográficas por la Huasteca, la Sierra Norte de Puebla, Morelos, Oaxaca o Quintana Roo, vemos que especialmente la población indígena y rural joven deja el campo para dedicarse a estudiar, al comercio y otras actividades económicas, muchos de ellos abandonan sus lugares de origen para buscar oportunidades laborales. La gente que se queda también rola sus actividades entre aquellas del campo y las emergentes en el ámbito de la construcción, como arquitectos autodidactas, albañiles y tenderos. El maíz que se produce localmente nunca es suficiente tanto para quien hace el costumbre como quien no, a finales de la época de secas, sobre todo entre abril y agosto, el grano escasea y se tiene que comprar en las tiendas DICONSA o en los tianguis regionales. Cada año aumenta la gente que deja de producir, en consecuencia, el drama alimenticio se agudiza y la demanda no cede su paso, pues el abandono de las actividades agrícolas no va de la mano con el abandono del consumo.

Para nosotros resulta relevante que los mecanismos que tratan de proteger a la comunidad también sirvan como vehículos que se infiltran entre los pobladores y desencadenan cambios paulatinos que degradan a cuenta gotas la organización comunal. Claramente ya no hablamos de los medios de comunicación que influyen con nuevos deseos a los locales (tal como lo hacen en cada lugar al que llegan), tampoco de la migración que lleva a las comunidades nuevas ideas, métodos y medios de subsistencia; sino de los programas de asistencia social que son compromisos de carácter nacional e internacional. Detallamos la operación de los apoyos a adultos mayores, a la alimentación, a la educación y la producción agrícola, en cada caso expusimos de qué manera se reciben esas dádivas. Por un lado, el dinero que ayuda a las familias a sembrar milpa y alimentos de la canasta básica (y ahora la harina), pero que a la vez es instrumento para el intercambio de trabajo, para la compra de artículos “de lujo” o para el pago de tarjetas de acceso a internet. Por el otro, los apoyos en especie como despensas y, en ocasiones, algunos artículos para la producción agrícola (abonos y ganado), llegan rompiendo el cotidiano, modificando las dietas y dando opciones de producción y subsistencia a los pobladores.

En conjunto, lo delineado hasta ahora además de contribuir al cambio en las dietas, necesidades y deseos, también repercute en el gradual desplazamiento de las actividades productivas y de las creencias religiosas nativas, aun cuando en ocasiones se les den subsidios por parte del Programa de Apoyos Directos al Campo (PROCAMPO) y dinero o artículos para llevar a cabo rituales agrícolas o de curación. Son justo las transformaciones en las relaciones sociales y en las prácticas agrícolas lo que desencadena el cambio en el ritual y en las relaciones socio-rituales específicamente. Ya decíamos que para esclarecer el cambio en estas relaciones debíamos poner atención en las transformaciones tanto fuera como dentro del ámbito ritual propiamente dicho, pues son las relaciones sociales (pensando que la producción de los medios de subsistencia es también producto de las relaciones sociales) las que mantienen, o mantenían con vida al ritual y la política que en él trababa.

Ya que la producción agrícola es desplazada y la relación con la tierra se desvanece, el trato entre humanos y seres Otros tambalea cual espada de Damocles, cuyo único sostén son los recursos materiales y discursivos de los pocos agüeños que aún creen en la unicidad del cosmos, en que el territorio es parte integral de su existir y que deben agradecer a sus

benefactores las bondad que han tenido al dejarles vivir como parte de ellos. Los pocos costumbristas que quedan persiguen justificar a toda costa la falta ofrendas, pero no sin dejar al descubierto que por sobre *el costumbre* están los intereses y vínculos derivados de la fiesta patronal y deseos (de tercer orden) de mostrar su prosperidad económica y convivir sin las prohibiciones que *el costumbre* les dicta tener.

Las negociaciones en solitario hasta hace poco parecían funcionarles, pero dejamos como gran interrogante ¿qué pasará cuando quienes hacen *el costumbre* fallezcan? Recordemos que *el costumbre* es vital para la supervivencia del grupo, tanto del «costumbrista» como del que no lo es. El orden natural entre la comunidad y los seres Otros (ambos vivos, con volición) depende de que se haga, por tal razón, los especialistas rituales buscan la continuidad de sus prácticas de larga data; si antaño les han funcionado constate e ininterrumpidamente, hoy que la tierra es menos fértil (por el desgaste natural debido a la poca rotación que tienen los cultivos, y por el uso de plaguicidas y fungicidas que degradan los nutrientes de los suelos) es aún más importante llevarlo a cabo. No obstante, quienes no creen en él y en su potencial de sanación y castigo tienen ya sus propias respuestas. Por último, quienes dicen aún creer en *el costumbre* pero no participan en él, parecen habituados a su ausencia, aunque, como dijimos al iniciar de esta parte final, se trata de un estado en el espacio y tiempo etnográfico, una ilusión que, tal vez, en otro momento podamos desenmascarar un mundo que parece convulsionar mientras se reconfigura a sí mismo en otro orden.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

Abélès, Marc. (1997). “La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, septiembre, n. 153, UNESCO.

Anónimo (2015). *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, FCE, México.

Balandier, George (1969). *Antropología Política*, Editorial Península, Barcelona.

Barquín Cendejas, Alfonso (2010). *Herramientas sociales, políticas y culturales en torno al desarrollo rural sustentable. Manual para la toma de decisiones*, D.R. Colegio de posgraduados-Banco Rural, México.

Bartolomé, Miguel Alberto (2003). “En defensa de la etnografía. El papel de contemporáneo de la investigación intercultural”, en *Revista de Antropología Social*, N. 12, México, pp. 199-222.

Benedith, Ruth (2005). *El Crisantemo y la Espada. Patrones de la cultura japonesa*, Alianza Editorial, España.

Blummenberg, Hans (2013). *Teoría del mundo de la vida*, FCE, México.

Borges, Jorge Luis (1969). *Elogio de la sobra*, EMECE, Argentina.

Braudel, Fernand (1970). *La historia y las ciencias sociales*, Ediciones Castilla, S. A., España.

Broda, Johanna (2009). “Religiosidad popular y cosmovisiones en la historia de México” en *Religiosidad popular y cosmovisiones en la historia de México*, Escuela Nacional de Antropología, México, pp. 7-20.

Cerros Chávez, José Jonatan (2014). “Guía etnográfica para una primer visita a campo”, en *Vorágine. Versión Etnohistórica*, N. 10 Octubre 2014. Pp. 15-20. México.

(2015). “¿El espacio, elemento del territorio? Multiespacialidad en tiempos de la multiterritorialidad”, en *El Tlacuache*. Suplemento cultural de *La Jornada Morelos*, n.-693, 27 de septiembre 2015. México..

(2017). *El proceso de territorialización. Exegesis histórica, cambio social y ejercicios territoriales en una comunidad nahua de la región Huasteca: Hueycuatitla, Veracruz*, tesis que para obtener el título de licenciado en etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

Chamoux, Marie-Noëlle (1987). *Nahuas de Huachinango: transformaciones sociales en una comunidad campesina*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Chamoux, Marie-Noëlle (1992). “Los saber-hacer técnicos y su apropiación: el caso de los nahuas en México”, en *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México Indígena*, CIESAS-SEP, México.

Christian, David (2010). *Mapas del tiempo: Introducción a la gran historia*, Crítica, Barcelona.

Cohen, Abner (1979). “Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder”, en José R. Llobera (comp.) *Antropología Política*, Anagrama, Barcelona.

Collin, Laura (1994). *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritual y conflicto: dos estudios de caso en el centro de México*, INI-Secretaría de Desarrollo, México.

Crehan, Kate (2005). *Gramsci, cultura y antropología*, Ediciones Bellaterra, España.

De Vidas, Anath Ariel (2009). *Huastecos a pesar de todo. Breve historia del origen de las comunidades teenek (huastecas) de Tantoyuca. Norte de Veracruz*. Centro de estudios Mexicanos y Centroamericanos. Programa de desarrollo cultural de la huasteca. México.

(2003). *El trueno ya no vive aquí*. CIESAS/COL.SAN. México.

Díaz, Rodrigo (2005). “El persuasivo espectáculo del poder. Rituales políticos y ritualización e la política”, en Pablo Castro Domingo (coord), *Cultura política, participación y relaciones de poder*, UAM, México.

Durkheim, Emmile (2005). *Las reglas del método sociológico*, Colofón, México.

Eliade, Mircea (1981). *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama/punto omega, España.

Fernandes, Mançano, Bernardo (2008). *Sobre la Tipología de los Territorios*, Departamento de Geografía, Facultad de Ciencias y Tecnología, Universidad Estadual Paulista-Unesp. Recuperado de <http://web.ua.es/es/giecryal/documentos/documentos839/docs/bernardo-tipologia-de-territorios-espanol.pdf>

Ferrándiz, Francisco (2011). *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos, y claves para el futuro*, ANTHROPOS/UAM, España.

Food and Agriculture Organization (2011). “Una introducción a los conceptos básicos de la seguridad alimentaria” en *La seguridad Alimentaria: información para la toma de decisiones. Guía práctica*. Publicado en línea: <http://www.fao.org/3/al936s/al936s00.pdf>

(2016). *Marco estratégico revisado*, Roma. Disponible en línea: <http://www.fao.org/3/a-mr830s.pdf>

Gallardo Arias, Patricia (2007). “Nociones acerca de la enfermedad y el espíritu entre los teenek y nahuas de San Luis Potosí”, en Pérez Castro, Ana Bella. (coord.). *Equilibrio intercambio y reciprocidad: principios de vida y sentidos de muerte en La Huasteca*, Consejo Veracruzano de arte popular/Programa de investigación de las artes populares, México

(2008). “Experiencias, aprendizaje e iniciación entre los curanderos huastecos”, en Gallardo Arias, Patricia (coord). *Curanderos y Medicina Tradicional en la Huasteca*, Programa de desarrollo cultural de la Huasteca, México.

(coord.) (2008). *Curanderos y Medicina Tradicional en la Huasteca*. Edición Programa de desarrollo cultural de la Huasteca. México. 237pp.

García García, Emilio (2007). “Teoría de la mente y ciencias cognitivas”, en *Nuevas perspectivas científicas y filosóficas sobre el ser humano*, Asociación interdisciplinar José de Acosta, Madrid.

Ghasarian, Christian (1996). *Introduction à l'étude de la parenté*. Éditions du Seuil, París.

(2002). “Por los caminos de la antropología reflexiva”, en Ghasarian (coomp.) *De la etnografía a la antropología reflexiva*, Ediciones del Sol, Argentina.

Giménez, Gilberto (1999). “Territorio Cultura e Identidad”, en *Estudios sobre la cultura contemporánea*, Época II, Volumen 5, No. 9, Colima, pp. 25-57.

(2001). “Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas”, en *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), México, Año 11, número 22, julio-diciembre, pp. 5-14.

Gobierno de México (2016a). ¿Qué es PROSPERA programa de inclusión social? Documento en línea en la dirección electrónica: <https://www.gob.mx/prospera/docuemtnos/que-es-prospera>. Fecha de consulta. Mayo 2019.

(2016b). ¿Qué es prospera programa de inclusión social? Documento en línea en la dirección electrónica: <https://www.gob.mx/prospera/acciones-y-programas/preguntas-frecuentes-31349>. Fecha de consulta: Mayo 2019.

Godelier, Maurice (1989). *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías y sociedades*, Taurus Humanidades, España.

(1998). *El enigma del Don*, Paidós, Barcelona.

Gómez Arzápalo, Ramiro (2009). “La utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular”, en *Religiosidad popular y cosmovisiones en la historia de México*, Escuela Nacional de Antropología, México, pp. 21-34.

Guerrero, Claudia (2018). “*El ombligo del mundo*” y sus cuatro esquinas. *Construcción territorial de Tecomajapa, comunidad tepehua en la huasteca veracruzana*, tesis que para optar por el título de licenciada en etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Haesbaert, Rogério (2011). *El mito de la desterritorialización. Del fin de los territorios a la multiterritorialidad*. Siglo XXI, México.

Hammersley, Martyn y Paul Atkinson (1994). *Etnografía. Métodos de Investigación*, Paidós, España.

Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe (2008). “Medicina Tradicional, rito y mito en las culturas otomí y vecinas: huracán, pericón y anís; excremento y estrellas fugaces” en Gallardo Arias, Patricia (coord.), *Curanderos y Medicina Tradicional en la Huasteca*, Edición Programa de desarrollo cultural de la Huasteca, México.

Hernández Bautista, Paulino, Herminio Farías Bautista, Pedro Silvestre Zavala y José Barón Larios (2004). “Chicomexóchtli. La leyenda del maíz”, en Ruvalcaba

Mercado Jesús, Juan Manuel Pérez Zevallos y Octavio Herrera. La Huasteca, un recorrido por su diversidad. El Colegio de Tamaulipas/CIESAS/El colegio de San Luis, México.

Hernández Sampieri, Roberto, Fernández Collado, Carlos y Pilar Baptista Lucio (2003). *Metodológica de la Investigación*, Mc Graw Hill, México.

Krotz, Esteban (1988). “Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos” en *Nueva Antropología*, vol. IX, n. 33, Asociación Nueva Antropología, México, pp. 17-52.

Lazcarro Salgado, Israel (2013). “Yecapixtla en la geopolítica de los dioses. Una guerra de paz y sangre”, en *Dimensión Antropológica*, año 20, vol. 59, septiembre/diciembre, México, pp. 51-88.

Luengo González, Enrique (2018). “El conocimiento complejo. Método-estrategia y principios” en *La emergencia de los enfoques de la complejidad en América Latina. Desafíos, contribuciones y compromisos para abordar los problemas complejos del S. XXI*, Comunidad Editorial Latinoamericana, Argentina.

Macía Santamaría, Javier (2016). *De la simplicidad a la complejidad. Propiedades emergentes en los sistemas complejos*, RBA Contenidos editoriales y Audiovisuales, España.

Malaina, Álvaro (2018). “Hacia un paradigma de a complejidad integral. La necesidad de integrar el pensamiento complejo y la ciencia de sistemas complejos” en *La emergencia de los enfoques de la complejidad en América Latina. Desafíos, contribuciones y compromisos para abordar los problemas complejos del S. XXI*, Comunidad Editorial Latinoamericana, Argentina.

Malinowski, Bronislaw (1973). “Introducción: objeto, método y finalidad de esta investigación” en *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, Ediciones Península. Barcelona. pp. 19-42.

(1984). *Una teoría científica de la cultura*, sarpe, España.

Mari Mut, José A. (2013). *Manual de redacción científica*, Universidad de Alcalá-Departamento de Ecología-ediciones digitales, Costa Rica. Disponible en <http://edicionesdigitales.info/Manual/manual.pdf>

Masferrer Kan, Elio (2009). *Religión, poder y cultural*, Libros de la Araucaria, México.

Maturana, Humberto y Francisco Varela (2003). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, Editorial universitaria/LUMEN, Argentina.

Mauss, Marcel (1979). *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.

Morin, Edgar (2005). *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, España.

(2018). “Prólogo”, en Leonardo G. Rodríguez Zoya (coord.) *La emergencia de los enfoques de la complejidad en América Latina. Desafíos, contribuciones y compromisos para abordar los problemas complejos del S. XXI*, Comunidad Editorial Latinoamericana, Argentina.

Nisbet, Robert, S. Khun Thomas, et. al. (1979). *Cambio Social*, Alianza editorial, España.

Organización de las Naciones Unidas (1948). *Declaración Universal de Derechos Humanos*, Resolución 217 A (III), París. Disponible en <https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>. Fecha de consulta: septiembre 2019.

Pérez Castro, Ana Bella (2007). “Algunos rasgos culturales de los grupos actuales de la Huasteca” en Lorenzo Ochoa (coord.) *Cinco miradas en torno a la Huasteca*, Consejo Veracruzano de arte popular/programa de investigación de las artes populares, México.

Pérez-Taylor, Rafael (2016). *Transdisciplina, complejidad y antropología*, IIA-UNAM, México.

Polanyi, Karl (2009). *El sustento del hombre*, Capitán Swing, España.

Quiroz Úria, Sitna (2008). ¿Evangelización o fanatismo en la Huasteca? El caso de Amalia Bautista Hernández, CIESAS/COLSAN/Universidad Nacional de Tamaulipas/IIH/UAT/Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México.

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald (1975). *El método de la Antropología Social*, España, Anagrama.

Reyes García, Luis y Dieter Christensen (1989). *El Anillo de Tlalocán. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nawas actuales de los Estados de Veracruz y Puebla*, CIESAS/Estado de Puebla/FCE, México.

- Reygadas, Luis** (2014). “Todos somos etnógrafos. Igualdad y poder en la construcción del conocimiento antropológico”, en Cristina Oehmichen (Editora), *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*, UNAM, México.
- Reynoso, Carlos** (2006). *Complejidad y Caos: una exploración antropológica*, Editoria SB, Argentina.
- Robichaux, David** (2005). “Principios patrilineales en un sistema bilateral del parentesco: residencia, herencia y el sistema familiar mesoamericano”, en *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, Universidad Iberoamericana, México.
- Rodríguez Zoya, Leonardo G.** (2018). “Introducción general a la obra” en *La emergencia de los enfoques de la complejidad en América Latina. Desafíos, contribuciones y compromisos para abordar los problemas complejos del S. XXI*, Comunidad Editorial Latinoamericana, Argentina.
- Ruvalcaba Mercado, Jesús** (2004). “La agricultura de roza en la Huasteca, ¿suicidio o tesoro colectivo?”, en Ruvalcaba Mercado Jesús, Juan Manuel Pérez Zevallos y Octavio Herrera. *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, El Colegio de Tamaulipas/CIESAS/El colegio de San Luis, México.
- Ruvalcaba Mercado, Jesús y Juan Manuel Pérez Zevallos** (1996). *La Huasteca en los albores del tercer milenio. Textos, temas y problemas*, CIESAS, México.
- Sandstrom, Alan R.** (2010). *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*, CIESAS/Secretaria de cultura San Luis Potosí/ Universidad autónoma de San Luis Potosí/El colegio de San Luis, México.
- Sandstrom, Alan y Arturo Gómez Martínez** (2004). “Petición a Chicomexóchitl: un canto al espíritu del maíz, por la chamana nahua Silveria Hernández Hernández” en Ruvalcaba Mercado Jesús, Juan Manuel Pérez Zevallos y Octavio Herrera. (2004). *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, El Colegio de Tamaulipas/CIESAS/El colegio de San Luis, México.
- Secretaría de Comercio y Fomento Industrial** (1993). *Decreto de Promulgación del Tratado de Libre Comercio de América del Norte*, Diario Oficial, Lunes 20 de Diciembre de 1993, México.
- Secretaría de Desarrollo Social** (2015). *Guía de programas sociales 2015*, SEDESOL, México.

Shaldrake, Rupert (2013). *El espejismo de la ciencia*, Editorial Kairós, España.

Szaljak, György (2003). “... porque si no comemos maíz no vivimos.’ Identidad y ritos de fertilidad en la huasteca hidalguense”, en Pérez Zevallos, Juan Manuel y Jesús Ruvalcaba Mercado (coords.), *¡Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región*, CISAS-COLSAN, México.

Trejo Barrientos, Leopoldo (coord.), Mauricio González, Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez e Israel Lazcarro (2014). “El Costumbre de Jugarse la Vida: Las vías de la Corpomorfosis en la Huasteca Sur”, en Catherine Good y Marina Alonso (coords.) *Creando Mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México Indígena*, INAH, México.

Trejo Barrientos, Leopoldo, Arturo Gómez, Mauricio González, Claudia Guerrero, Israel Lazcarro, Sylvia Maribel Sosa (2014a). *Sonata Ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la huasteca meridional*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Turner, Víctor (2002). “Mukanda, circuncisión de los muchachos. Las políticas de un ritual no político”, en Ingrid Geist (comp). *Antropología del ritual*. Victor Turner, INAH/ENAH, México.

(2007). *La selva de los símbolos*, S. XXI, México.

Valle Esquivel, Julieta (2003). “¿Mantener, reclamar o perder la tierra? Propiedad y territorialidad en la Sierra de Huayacocotla durante la época colonial” en *¡Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región*, Jesús Ruvalcaba y Juan Manuel Pérez Zevallos (coord.), CIESAS / El Colegio de San Luis A.C. (Colección Huasteca), México.

(2005). “La Huasteca a través de sus autores”, en Jesús Jáuregui y Aida Castilleja *Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico* (coords), Tomo III, INAH, México.

Valle Esquivel, Julieta (2014). “El Cerro Quebrado. Mitología, cosmovisión y diferencia étnica”, en Catherine Good y Marina Alonso (coords.) *Creando Mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México Indígena*, INAH, México.

Van’t Hooft, Anuschka (2003). “Sirenas, serpientes y *xilis*. El agua en la tradición oral de los nahuas de la Huasteca”, en Pérez Zevallos, Juan Manuel y Jesús Ruvalcaba

Mercado (coords.), *¡Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región*, CIESAS/COLSAN, México.

Velasco Honorio y Ángel Díaz de Rada (2006). *La lógica en la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*, Ediciones Trotta, Madrid

Weber, Max (2008). *Economía y Sociedad*, FCE, México.

Yamamoto, Akiyo (2003). “Transformación estructural en una comunidad indígena en la Huasteca hidalguense”, en Pérez Zevallos, Juan Manuel y Jesús Ruvalcaba Mercado (coords.), *¡Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región*, CIESAS/COLSAN, México.

Recursos Visuales en Línea.

Reynoso, Carlos (2013). Conferencia “Retóricas y astucias de la etnografía post-estructural: el caso del perspectivismo” en el coloquio *La etnografía y los desafíos del México contemporáneo*. Consultado el 10 de octubre del 2018 en INAH TV. Enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=iFN9LMpqoOc>

Borges, Jorge Luis (1976). Entrevista a Jorge Luis Borges en 'A Fondo' (1976). Consultado el 1 de septiembre 2018. Enlace: https://www.youtube.com/watch?v=2gu9l_TqS8I.

Índice de Ilustraciones

Ilustración 1. Agua Fría en su contexto nacional y municipal. Elaborado por Jesús F. Zarco.	51
Ilustración 2. Trayecto de La Pahua a Agua Fría. Fuente. Elaboración propia con mapa de.....	55
Ilustración 3. Comunidades del polígono ejidal. Edición propia a partir de http://gaia.inegi.org.mx	59
Ilustración 4. Danzas dedicadas a la virgen de la Candelaria. 2019.....	60
Ilustración 5. Vista agua fría satelital. Fuente: Imagen modificada a partir de Google Earth.	62
Ilustración 6. Escuela y galera de la localidad. En el plano intermedio, mujeres en faena de limpieza.....	73
Ilustración 7. A la izquierda la primera calle pavimentada de Agua Fría, a la derecha calle principal de terracería. Al fondo puede distinguirse el paisaje agrícola y no agrícola.....	74
Ilustración 8. Prensado de caña para la elaboración de piloncillo.....	78
Ilustración 9. Televisión A. En la parte superior el aparato de cable satelital.....	90
Ilustración 10. Tarjeta para internet DigyNetworks. 2018.	91
Ilustración 11. Altar tradicional. Pueden distinguirse un bastón de curación, santos católicos y elotes. 2018.....	95
Ilustración 12. Recepción de la virgen de la candelaria por el mayordomo. 2019.....	111
Ilustración 13. Presencia del maíz en el altar. 2018.	113
Ilustración 14. Ofrenda en el altar para el maíz. 2018.....	114

Índice de Esquemas

Esquema 1. Familia nuclear y extensa.....	67
Esquema 2. Complejo doméstico y residencia virilocal.....	70
Esquema 3. Dinero, sus elipses de reciprocidad.....	82