



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

ESPECIALIZACIÓN EN NAOLINCO DE VICTORIA, VER. INTERPRETACIÓN DE UN
DISEÑO SIMBÓLICO DEL MUNDO

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA
GUADALUPE OSORNO MALDONADO

TUTOR
DR. GUNTHER DIETZ
UNIVERSIDAD VERACRUZANA

COMITÉ TUTORAL
DRA. MARÍA ANGÉLICA GALICIA GORDILLO
UNAM, IIA.
DR. RAFAEL ANTONIO PÉREZ-TAYLOR ALDRETE
UNAM, IIA

MÉXICO, D.F.

OCTUBRE 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Dedicada a Lulú y a Nicolás
Quienes han compartido conmigo
la espacialización radical
de la vida y la muerte

Gracias infinitas a las personas de Naolinco de Victoria, que me permitieron emplazarme entre sus casas y sus vidas, por su hospitalidad y por hacerme sentir parte de su localidad.

Gracias a Gunther quien compartió conmigo sus experiencias en el oficio antropológico y con quien comparto los aciertos de este trabajo.

Gracias a los Manueles, el grande y el joven, por hacerme quien soy y por siempre estar, aún en la distancia.

Gracias a Ramón por ser uno más conmigo y por llenar de risas la escritura de esta tesis.

Gracias al Soc. Lorrain Eugenio Giddings Soto y al equipo de la Coordinación de Observatorios Universitarios de la Universidad Veracruzana, por mostrarme el mundo de los sistemas geográficos.

Gracias a mis amigos, colegas, compañeros y cómplices por la camaradería que facilitó el trabajo que supuso este documento.

Gracias a quienes ya no están, quedo en espera del reencuentro amistoso.

Índice

Introducción	6
A modo de presentación: Algunas problemáticas contextuales	11
De la propuesta de “Espacialización”. Enunciados introductorios	18
La espacialización como objeto de estudio en Naolinco de Victoria	34
Presentación del trabajo	43
Capítulo I. <i>Nahui -ollin-co</i>: Lugar de los cuatro movimientos.	46
Conformación regional	
1.1 Un sucinto recuento histórico	47
1.1.1. La cultura totonaca y sus límites al sur	49
1.1.2. Cempoala y sus alrededores, escenario del choque entre dos mundos	51
1.1.3. La Colonia temprana y primeras menciones históricas de Naolinco	53
1.1.4. La hacienda y el comercio colonial	56
1.1.5. Naolinco se vuelve “de Victoria”	58
1.1.6. Consolidación de las oligarquías naolinqueñas	59
1.1.7. El siglo xx y las luchas por el poder	61
1.2 El escenario en la actualidad	66
1.2.1 El escenario naturalizado	66
1.2.2 Naolinco de Victoria y su microrregión	70
1.2.3 Los caminos de Naolinco	71
1.2.4. Naolinco como frontera del centro. Dinámicas regionales y microrregionales	74
Capítulo II. Dimensiones espaciales de Naolinco. El paisaje naolinqueño	77
2.1 Naolinco en una postal: las cascadas	80
2.2 No todo Naolinco es Naolinco. El núcleo urbano y las fronteras	86
2.3 Lo “bonito” y lo “feo”: El centro y las colonias	91
2.4 Más allá de las colonias: los barrios	96
2.5. De todos y de nadie: el espacio público de Naolinco	99

Capítulo III. Territorialidad sagrada	107
3.1 La religiosidad en Naolinco	108
3.2 El tiempo en círculos: calendario ritual	112
3.3 El espacio sagrado local: las procesiones	137
3.4 La sacralidad en la intimidad: altares domésticos	146
3.5 Portereros de lo sagrado: apariciones, fantasmas y personajes míticos	150
3.6 Redes de hierofanía: peregrinaciones y rituales fuera de Naolinco	159
3.7 Hacia un mapa simbólico de lo sagrado	164
Capítulo IV. Espacio social: diferencias al interior	167
4.1 La casa y sus habitaciones	171
4.2 El “paseo” y las diferencias de género	176
4.3 Sobre vivir en un barrio	183
4.4 La participación en lo “nuestro”: visitas y turistas	189
4.5 Migraciones: de la ida y del retorno	195
4.6 Nuevos espacios de interacción: internet y redes sociales	202
4.7 Rupturas de los roles tradicionales	205
4.8 El mosaico del espacio social naolinqueño	210
Capítulo V: Espacializaciones. Emplazamientos y desplazamientos del espacio naolinqueño	213
5.1 Emplazamiento simbólico y transformación del espacio	217
5.1.1 El poder del símbolo: amuletos y objetos benditos	217
5.1.2 El disfraz y el adorno: preparación para el símbolo	221
5.1.3 Las plantas: los usos mágicos de lo natural	226
5.2 Procesos especializadores: del emplazamiento al desplazamiento	230
5.2.1 Procesiones, desfiles y marchas: reactivación del “Centro”	231
5.2.2 La Negreada: la negociación de los símbolos	234
5.2.3. La “Cantada”, la visita de vivos y muertos	237
5.3 Espacializaciones condensadas: los lugares	240
5.3.1 “No hay lugar como el hogar”. Espacios domésticos comunes	242
5.3.2 “Vamos a dar la vuelta”. El centro neurálgico y sus conjuntos	247
5.3.3 El río Naolinco, la regionalización del paisaje y su resignificación	254

Conclusiones: La espacialización como propuesta. Consideraciones teóricas	265
Un último recorrido por Naolinco	267
De las raíces, tratamiento teórico de lo espacial	273
Contexto y teoría social en torno a los espacios actuales	279
La espacialización. Contenidos y mecanismos	284
Reflexiones finales	292
Bibliografía	296
Índices temáticos	304
Índice cartográfico	304
Índice fotográfico	304
Índice de cuadros	306

Introducción

En esta tesis exploraré la manera en que los naolinqueños elaboran, con su hacer cotidiano y ritual, una forma de construir, pensar y habitar el espacio, que llamo “espacialización”, puesto que retoma la dimensión temporal de las prácticas culturales. Dicho ejercicio vincula en un todo, si bien procesual, dinámico y en ocasiones caótico, diferentes tipos de estructuras espaciales que parecen distintas. La condición geográfica serrana de la comunidad, la división a partir de barrios, el crecimiento que ha tenido en los últimos años y su situación regional, se conjugan en el diseño que se crea del mundo de Naolinco a partir de representaciones simbólicas ejecutadas en prácticas específicas.

La propuesta radicó en un estudio minucioso de los fenómenos espaciales en la comunidad de Naolinco de Victoria, en el estado de Veracruz, basado en procesos de aprehensión y edificación del terreno al interior de la comunidad que se materializan en prácticas y relaciones sociales específicas y se hacen evidentes tanto en momentos rituales como cotidianos. Para ello, me detuve en la observación del marcaje entre lo propio y lo ajeno, las prácticas tradicionales y la incorporación de elementos propios de la modernidad, en las relaciones con el terreno físico en que están asentados, en las ideaciones simbólicas en torno al ambiente y en los anclajes de las relaciones sociales. Con este fin, obtuve información etnográfica de primera mano gracias a una estancia larga de trabajo de campo, de diciembre de 2010 a diciembre de 2012.

A partir de la información etnográfica recabada en ese tiempo, propongo la pertinencia de un esquema teórico y metodológico que conjugue las tres principales categorías —paisaje, territorialidad sagrada y espacio social— con las que, a mi juicio,

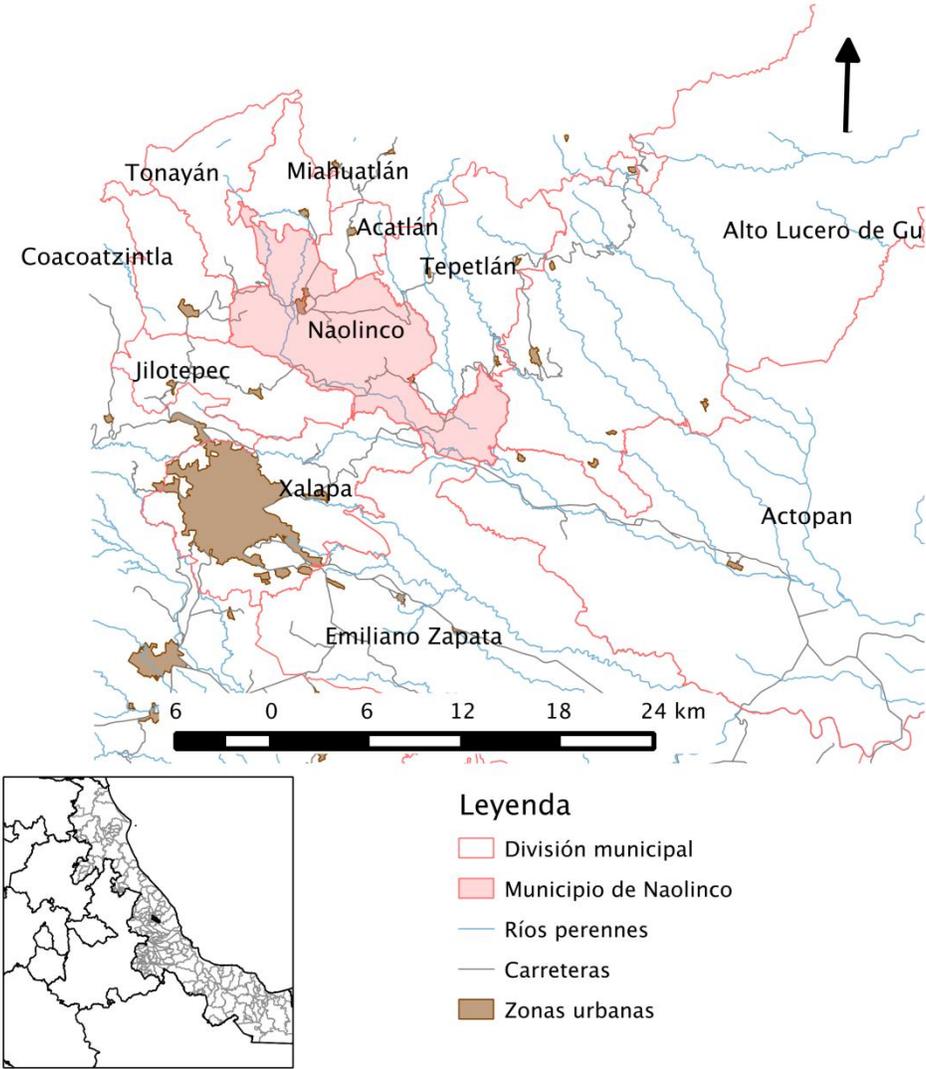
la antropología se ha acercado, de manera más fructífera, al problema de la espacialización. Dicho tema ha cobrado un interés cada vez mayor en las pesquisas antropológicas, aunque, en la mayoría de los casos, estos trabajos se organizan en torno a sólo una de dichas nociones teóricas, dejando los vínculos y los fenómenos más relacionados con las otras dos como subsidiarios de la categoría de su elección. Así, en esta investigación, el paisaje, la territorialidad sagrada y el espacio social se ocupan como caras del mismo problema. La intención es rescatar teórica y conceptualmente una experiencia del espacio más cercana a la realidad concreta, en donde encontramos una espacialización compleja y complementaria y no dividida en segmentos analíticos.

Naolinco de Victoria, cabecera del municipio Naolinco, Ver., es una localidad en el entresijo entre lo urbano y lo rural. Se encuentra al norte de Xalapa, capital del mismo estado, en la zona central veracruzana. La población está enclavada en las estribaciones de la Sierra de Chiconquiaco, particularidad geográfica que le da su riqueza en recursos forestales e hidrológicos. Sus habitantes se dedican principalmente a la elaboración y venta de zapatos, a las actividades agrícolas y ganaderas, a la fabricación de utensilios rituales como la pirotecnia y la manufactura de máscaras en madera y a los servicios turísticos. La cercanía con la capital del estado también posibilita migraciones diarias o estancias cortas en esta ciudad, ya sea con fines educativos o laborales.

Así, los contactos sociales con la ciudad de Xalapa son continuos y tensos, tanto económicos como sociales, parentales y rituales. Naolinco de Victoria, a su vez, mantiene relaciones con las comunidades que la circundan: en el caso de las que componen el municipio de Naolinco, aquéllas subordinadas a ésta; mientras que con

las cabeceras municipales cercanas (Jilotepec, Coacoatzintla, Chiconquiaco) sus relaciones se limitan al acceso de algunos servicios, visitas a festividades y por el hecho de compartir el mismo camino hacia la capital. De este modo, en Naolinco se construye una espacialidad particular, a partir de contactos y relaciones regionales.

Mapa 1. Municipios alrededor de Naolinco



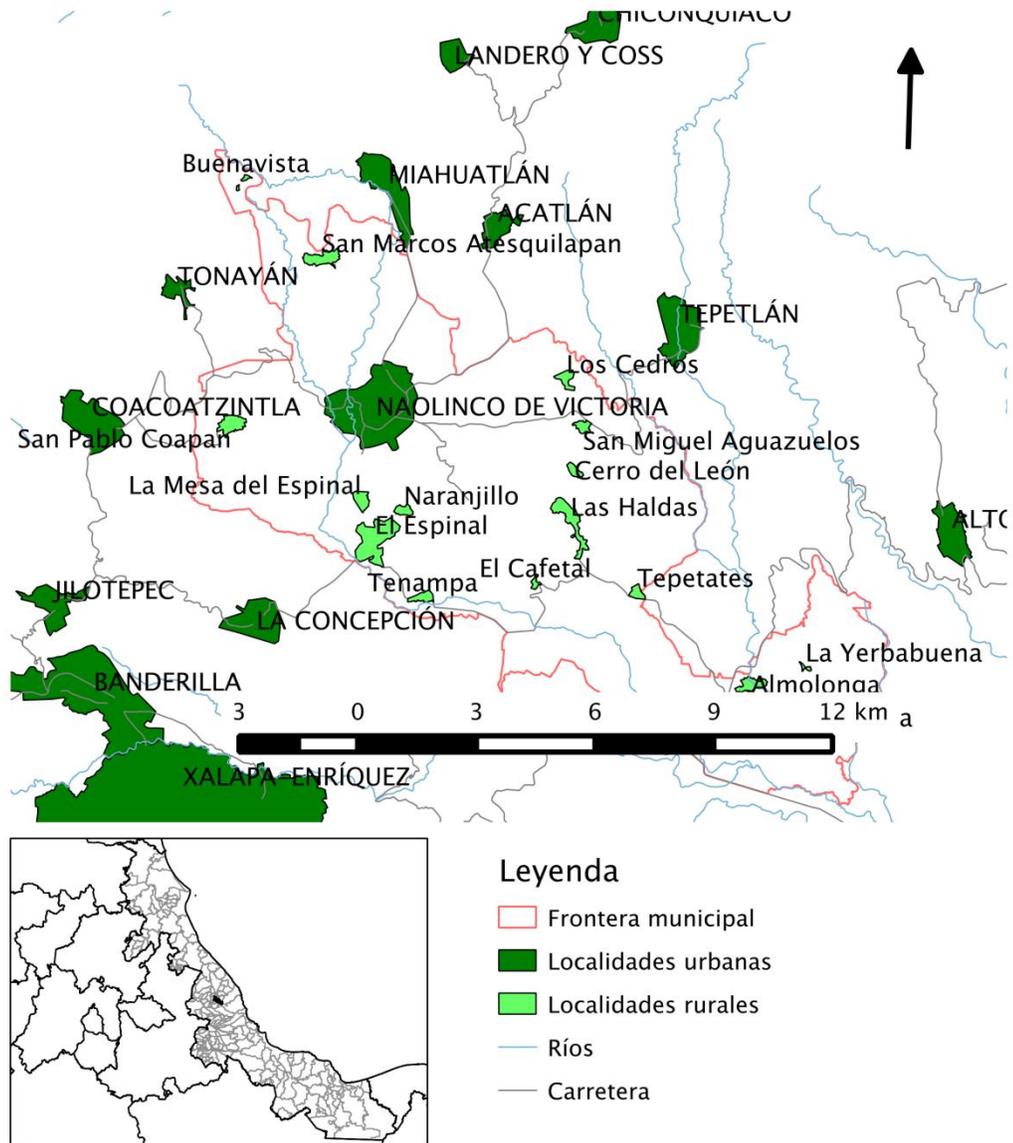
Mapa 1. Municipios que rodean Naolinco

En los últimos años, Naolinco se ha promocionado para el turismo nacional y estatal, por lo que ha habido un impulso a las actividades económicas relacionadas con este sector. Además de las características del paisaje, llamativo por lo accidentado de su orografía, se destaca en este discurso oficial la gastronomía, las artesanías en madera, propias de la cabecera municipal y las elaboradas en cerámica por las mujeres de la comunidad cercana de San Miguel Aguasuelos, además de prácticas rituales “típicas” o “tradicionales”; en especial las que se realizan en dos momentos del calendario: a fines de septiembre y principios de octubre la celebración de San Mateo, patrono de los zapateros, donde se escenifica la danza de Moros y Cristianos, y las festividades propias de los Días de Muertos; estas últimas con mayor presencia publicitaria.

A partir de la experiencia de trabajo de campo y con la intención de ensayar con ciertas bases teóricas que permitan comprender de manera más cabal los fenómenos sociales desde su base concreta, propongo, para el caso de Naolinco, la noción de “espacialización”, con la cual es posible considerar la construcción dinámica y procesual del espacio que se habita. Una de las razones por las cuales elegí esta localidad para realizar este estudio es el hecho de que es casi nula su aparición en la literatura antropológica o de las ciencias sociales en general¹; a pesar de la importancia que, a nivel estatal y nacional, se le da a la industria artesanal zapatera y por su potencial como centro de turismo cultural y de aventura.

¹ Hasta el momento, se han encontrado los siguientes estudios antropológicos de la región: Rosas (2008), Espejo, Moraima y Hernández (1996), Cuevas (2007), Vs. As. (2002), Escamilla Udave (2008), González Reyes (1997), Gómez (1994), García Valencia (1987), González Aragón (1982).

Mapa 2. Localidades de Naolinco y los alrededores



Mapa 2. Localidades urbanas y rurales cercanas a Naolinco

A modo de presentación: Algunas problemáticas contextuales

Durante el transcurso de esta investigación, las preguntas y posibles respuestas se modificaron y enriquecieron, en la medida en que el contacto etnográfico con la localidad hacía cada vez más evidente que los conceptos que había estudiado hasta el momento no alcanzaban para explicar lo observado. Naolinco de Victoria, como un número importante de las localidades del estado de Veracruz², se encuentra en una capa de difícil definición, en tanto que estadísticamente pertenecen a grupos urbanos mientras que sus dinámicas sociales no pertenecen a las características de las urbes modernas.

Al analizar los datos demográficos, es posible ver que, para el estado veracruzano, la creencia respecto a la inminencia del proceso de urbanización y a la desaparición de las comunidades rurales pareciera ser un mito. Si dividimos las localidades en urbes, ciudades medias y centros rurales según su población³, veremos que el 23.23% de los veracruzanos habitan en las urbes (1774596), el 31.36% en las ciudades pequeñas y un amplio 45.41% (3471708 habitantes) viven en comunidades que no rebasan los 2500 habitantes.

Mientras que la población está concentrada en ciudades pequeñas y centros rurales, las investigaciones interesadas en los fenómenos espaciales se agrupan, de manera primordial, en los procesos de mega urbanización en las ciudades. Si observamos los principales aportes de la antropología al tema de la espacialidad,

² Para el INEGI, se considera ciudad al núcleo poblacional de 2500 habitantes o más o a cualquier capital municipal. Naolinco de Victoria, cuya población es cercana a los 20,000 habitantes, entraría en esta clasificación. De las 20820 localidades registradas en el censo de 2010, 395 estarían dentro del espectro de 2500 habitantes hasta 100,000, como ciudades medias. En éstas, en conjunto, habitan 2396890 habitantes, lo que significa el 31.36% de la población del estado.

³ Para este ejercicio he tomando en cuenta los datos y la clasificación del INEGI. Las urbes tendrían más de 100000 habitantes, las ciudades medias entre 10000 y 2000 y el resto serían centros rurales.

notamos cuatro vertientes importantes: los que se dan en entornos indígenas, referidos de manera principal a la cosmovisión, por una parte, y por otra, a la lucha por el derecho a mantener un territorio. De este modo, el territorio indígena ha sido un objeto de estudio permanente al aproximarse al análisis de las cosmovisiones, que necesariamente tienen que estar fincadas en un espacio determinado. Por otra parte, las políticas de despojo a las comunidades originarias han sido moneda corriente en los casi quinientos años de colonización. La neocolonización obliga a replantearnos, al menos desde la academia, la defensa a territorios ancestrales al hacer notar la importancia del terreno físico en las culturas indígenas (Machado Araoz, 2009).

Por otra parte, el análisis de los fenómenos espaciales, tanto por la disciplina del ser humano como de otras pesquisas sociales, están enfocados, de manera prioritaria, a la construcción de lo urbano como el resultado inminente del proyecto civilizatorio moderno, en su forma capitalista. En espacios donde lo diáfano es moneda corriente, los sujetos espacializan, ya sea siguiendo los designios del mercado o buscando alternativas simbólicas a éstos. Ya sea el urbanita, clase media ilustrado o el migrante que llega de una comunidad campesina o indígena, se ven atrapados en la ciudad que devora sus lógicas espaciales. Las particularidades de estas formas de urbanización llenan los estantes de antropología, de geografía cultural, de sociología, de psicología o de ciencias comunicativas.

Ante este aumento de trabajos en torno a las especializaciones urbanas, se podría pensar que el proyecto de modernidad sólo crea espacios de estas características. Si revisamos la bibliografía de hace unas décadas en torno a lo espacial, pareciera que las localidades están destinadas a desaparecer en pos de las urbes. Aunque, como ya lo vimos, los datos demográficos, al menos para el estado

veracruzano, desmienten este prejuicio. Siguen siendo muchas personas las que espacializan en localidades pequeñas, y de las que sabemos prácticamente nada. Esta tendencia abrumadora hacia la urbe no nos permite visualizar que también los procesos macroculturales están dejando su impronta en ciudades pequeñas y comunidades rurales.

La desaparición en el discurso de las comunidades y localidades pequeñas, al menos respecto a los procesos de espacialización, es más un triunfo ideológico que una realidad fáctica. Creo importante voltear la mirada a los sitios que se encuentran en el entresijo entre lo rural y lo urbano y mestizos. En estos espacios, un tanto despreciados por nuestra disciplina, obtendremos datos fundamentales para entender algunos tejidos culturales olvidados del mosaico que es México.

Ante este panorama, me encontré con una de las dificultades conceptuales más importantes de la investigación. Si bien Naolinco de Victoria es considerada demográficamente como ciudad, las dinámicas espaciales al interior de la localidad no corresponden, a aquéllas que describen los estudios urbanísticos. Por ejemplo, los naolinqueños están más cerca de la construcción colectiva de espacios a la constitución de una individualidad. A pesar de que un número importante de personas trabaja en la capital del estado, está lejos de conformarse como ciudad-dormitorio. Si bien existe una segregación, la polaridad económica y social es poca, y esta segregación evidencia un orden de roles sociales, no sólo económicos (etarios y de género).

Aquí se nos presenta la encrucijada del asunto. Naolinco de Victoria es una ciudad, pero que no necesariamente se encuentra sometida a dinámicas o relaciones sociales características de la urbanidad hipermoderna, por lo que los análisis de la

construcción de espacios en las ciudades poco nos dicen de la mayoría de los fenómenos espaciales naolinqueños. Lo anterior no significa que no esté inserta en la lógica de procesos modernos capitalistas, sino que éstos se particularizan para relacionarse con espacios no urbanos.

Ante la indeterminación conceptual, los estudiosos del mundo rural también presentan opciones en la manera en que se establece la relación campo-ciudad, pero vista no desde la urbe sino desde los núcleos pequeños. Sin embargo, como reconoce Blanca Ramírez (2005: 81), fragmentar la realidad en el binomio urbano-rural, más el considerar como novedad las dinámicas y choques que estas dimensiones mantienen, limitan la posibilidad de comprensión de la morfología de estos ámbitos sociales.

Naolinco de Victoria no encaja en la definición de núcleo rural, no sólo por el número de habitantes, sino porque históricamente ha basado sus actividades económicas en la transformación de productos ganaderos, ya sea en pieles para la industria del calzado o en productos alimentarios, no necesariamente en la ganadería como actividad primaria. La interacción con la ciudad de Xalapa, capital del estado veracruzano, como veremos en el capítulo primero, no es novedosa, ni representa una transformación producto de la expansión de la misma, sino que sus historias van tejidas desde sus fundaciones. Más allá de esta explicación economicista, al interior de la región, como se verá más adelante, Naolinco funge como un centro de ejercicio de poder para control de las poblaciones totonacas al norte de Xalapa. Si bien los conceptos de “nueva ruralidad” desvinculan la definición de rural a las actividades del sector primario, es producto de la desagrarización y la dinámica agroalimentaria mundial (Ruiz y Delgado, 2008).

El concepto de “comunidad” mantiene el peso de su construcción. Desde que Ferdinand Tönnies (1947[1887]) destacara el carácter “real y orgánico” de las comunidades en contra de la “formación ideal y mecánica” de la sociedad (Álvaro, 2010), al pensar en comunidad pensamos en armonía y unidad. Así, en los pequeños núcleos de población, las relaciones sociales tendrían un lazo más fuerte y prístino, para constituir una verdadera vida “común”. A pesar del evidente maniqueísmo en esta idea, muchos trabajos antropológicos parten con ese prejuicio a analizar pequeños núcleos de población, en especial si se trata de sitios indígenas. En las comunidades no hay espacio para las disputas o la diferencia y contradicciones sociales, y si las hay, siempre hay artificios teóricos que permiten desdibujarlas.

En un intento por recuperar el sentido original del término “comunidad”, Manuel Delgado (2009) plantea su pertinencia no para describir núcleos poblacionales pequeños, sino una forma de lazo social que se puede dar tanto en urbes como en centros rurales. La comunidad será un proyecto utópico, una colectividad sin morfología estable, una sociedad en el momento en el que nace. Sería en los “no lugares” augéanos, donde podría ser explorada la comunidad en su momento de gestación.

Arturo Escobar (2000) ha notado la desaparición de los lugares de los estudios en las últimas décadas del siglo pasado, en pos de la presencia de los espacios globales. Sin embargo, los datos etnográficos ponen en evidencia una serie de prácticas de negociación y resistencia desde lo local, en especial respecto al aprovechamiento de los recursos naturales. La tarea del antropólogo será darle visibilidad a esos procesos que localizan los quehaceres cotidianos de resistencia

económica, simbólica, social y productiva ante los avatares del capitalismo generalizador.

Naolinco de Victoria presenta, en la actualidad, prácticas locales de adaptación, lucha, contradicción y resistencia a las políticas económicas impuestas desde el mercado mundial a través de los proyectos federales, en el caso concreto, el cambio de actividades de transformación a la venta de servicios turísticos. Sin embargo, su relación con el sistema mundial no es “novedosa”, sino que va emparejada con la constitución de Xalapa como punto fundamental de comercio, en especial durante el siglo XVIII y el desarrollo de las ferias mercantiles⁴. Esto no implicó que las dinámicas sociales espacializadoras de Naolinco fueran las características de una urbe o de una localidad periurbana, sino que la relativa autonomía que le da la orografía del centro de Veracruz provocó un aislamiento que permitió el desarrollo de dinámicas sociales propias diferenciadas, aunque relacionadas, con las capitalinas.

Utilizaré la categoría de localidad para definir Naolinco de Victoria. Con esta “etiqueta”, pretendo rescatar las características de los lugares de Escobar (2000), en tanto prácticas sociales, políticas, económicas y simbólicas localizadas. Si bien estas dinámicas se diferencian notablemente a las que ocurren en una gran ciudad, no necesariamente están aisladas de una influencia de las políticas de mercado y del capitalismo como generador y productor de espacios. Por lo tanto, al decir “localidad” pienso en una relación, a veces armoniosa, otras veces contradictoria y de choque, entre el terreno macro y las prácticas locales.

⁴ Como se menciona en el capítulo I, de 1721 a 1778, se desarrollaron en la actual capital del estado de Veracruz ferias mercantiles en donde se regulaba la compra-venta de productos entre comerciantes novoespañoles y peninsulares al puerto de Veracruz. Si bien no existen elementos históricos para sostener que los productos naolinqueños eran parte de este comercio, las ferias duraban varios meses, por lo que seguramente se utilizaron dichos objetos para surtir a la población que aumentaba en la duración de las ferias.

Uno de los empujes generadores de esta investigación fue las ganas de entender, tan bien como parece presentarse en los trabajos sobre lo urbano, las construcciones de los espacios en una localidad pequeña. El interés por los fenómenos espaciales se debe, en última instancia, a la importancia que tienen como mantenedores y generadores de cultura. Así, el marco para poner orden y habitar un mundo inhóspito es también el que le da sentido, identidad y razón de ser a las prácticas sociales. Una parte esencial de éste es la construcción y domesticación de lo que nos rodea.

En la observación parte del trabajo de campo antropológico, los fenómenos vinculados con el paisaje, la territorialidad sagrada y el espacio social no se encuentran separados, sino que se funden en un todo que agrupa el quehacer cultural de quienes estudiamos. Así, la espacialización aglomera las relaciones con el medio ambiente, las prácticas y las relaciones sociales, su justificación ideacional y su existencia temporal, todo condensado en las prácticas espaciales.

La premisa que guió la investigación que aquí presento giró en torno a la forma en que los naolinqueños se apropian, imaginan y diseñan el espacio que habitan, o sea, espacializan. Dicha práctica social no es sólo una relación con el mundo físico, sino, ante todo, un ejercicio interpretativo de los sujetos con su mundo y con ellos mismos a partir de marcos culturales específicos, tanto de innovación como de memoria. De esta manera, en ciertos fenómenos espaciales es posible observar elementos que surgen de una apropiación del medio físico, de las construcciones simbólicas en torno a la aprehensión de un mundo y de dinámicas sociales que expresan la dimensión de la convivencia humana.

A partir de lo anterior, seguí, como objetivo general, hacer una interpretación enfocada en la cultura de la población de Naolinco de Victoria a través de las diferentes estrategias de espacialización de la localidad a partir de procesos simbólicos. Dicho enunciado se desglosó en los siguientes objetivos particulares:

- Describir las maneras en que los naolinqueños se apropian, de manera tanto física como simbólica, de un espacio para construir territorialidades.
- Comprender la ideación de ciertos principios, surgidos de los vínculos mágicos con lo sobrenatural y las estrategias de manejo y aprovechamiento de lo natural, y la forma en que a partir de éstos se construye el territorio.
- Analizar las relaciones sociales de inclusión y exclusión a partir de ejercicios de poder vinculados a las situaciones socioeconómicas, de género y de edad, y sus evidencias en el espacio.
- Observar las implicaciones territoriales, sociales y sagradas y si se encuentran separadas u operan de manera conjunta.
- Hacer una propuesta teórica y metodológica que abone a comprender la complejidad de la espacialización.

De la propuesta de “espacialización”. Enunciados introductorios

Los fenómenos espaciales, formados por todas aquellas experiencias colectivas del lugar físico en el que un conjunto de personas se ubica, piensa y hace suyo, son fundamentales para la comprensión de las prácticas culturales. Éstos no sólo dotan al mismo de una base material que permite la producción, y por lo tanto la reproducción y la permanencia del grupo, sino que también sirven como materia prima para la imaginación de nuevos órdenes culturales.

A pesar de su importancia en la constitución de la cultura de un grupo, hasta hace poco tiempo la antropología no se ocupaba del espacio más que como un escenario para la acción de los sujetos y una contextualización necesaria para su objeto de estudio. Afortunadamente, desde hace un par de décadas hemos volteado la mirada a la importancia de la constitución espacial; de manera particular hacia la transformación de un sitio físico por medio de la vida cultural, ya sea material o de percepción, y, por otro lado, hacia la importancia que tiene el apego, la construcción y las diferentes significaciones de pertenencia de un espacio, en especial hacia la configuración de una identidad colectiva.

Como mencionan Gupta y Ferguson (2008), desde la misma concepción del trabajo de campo nos encontramos ante una disyuntiva de origen espacial. El “estar allí” pretende un desplazamiento, ya sea real (viaje hacia la comunidad de estudio), ya sea epistemológico (traslado del “aquí” del investigador hacia el “allá” del estudiado, aunque se trate de un mismo lugar geográfico). En cualquier etnografía de tipo clásico podemos leer también sobre la significación especial que tiene un determinado lugar para un grupo; a partir de dicho sentido, los espacios se experimentan de tal o cual forma, se consideran sagrados y lugares de contacto con lo hierofánico. La importancia de la ubicación del grupo para ciertas configuraciones culturales que parten de la base material y productiva del mismo es una de las enseñanzas del materialismo cultural. Sirvan estos cuantos ejemplos para demostrar la cercanía que la antropología ha tenido al estudio del espacio.

Sin embargo, los fenómenos espaciales se nos presentan como objetos de estudio complejos, lo que hace indispensable pensar en la utilidad de ciertas herramientas teóricas de disciplinas vecinas con el fin de entenderlos de la manera

más completa posible. Desde que Edward T. Hall (2003 [1966]) se interesara por los espacios y las relaciones de proximidad y lejanía de los sujetos y cómo se gestan con particularidades culturales, se tuvo que echar mano de algunos postulados de la biología e incluso de la arquitectura y de la historia cultural.

La filosofía, como disciplina madre del pensamiento, le ha dado un lugar preponderante al espacio como objeto de indagación. La misma reconoce en éste una de las dimensiones fundamentales en la existencia de los humanos, y el vínculo que permite la creación de mundos que rebasan la experiencia empírica ingenua, al llenarse de sentidos.

La permanencia y actualidad del concepto de espacio, acompañado del tiempo, en la elucubración filosófica se ve reflejada en una rama particular de esta disciplina: la cosmología. Las preguntas hechas alrededor de estos conceptos han cambiado en el transcurso de la historia de Occidente. Los filósofos presocráticos se preocuparon por si el espacio estaba “lleno” o “vacío”, para convertirse en una categoría abstracta que permite el cálculo geométrico de Euclides. Durante la Edad Media, el teocentrismo se manifiesta en las concepciones del espacio y en las construcciones. Estas manifiestan la centralidad de la creación divina, de la Tierra, en el cosmos (Goycoolea Prado, 1998). El Renacimiento y el inicio de la Modernidad reformulan el espacio al quitar la centralidad de la creación y establecer un orden matemático al mismo, independiente de quien observa, medible y estructurable bajo las leyes del universo (Harvey, 1989). Dicha perspectiva evolucionará hasta la concepción kantiana de juicio sintético a priori que convierte el espacio y el tiempo en estructuras a partir de las cuales se ordena la experiencia (Cabrera, 1994).

Esta tendencia idealista de considerar el espacio independiente del actuar cultural se modificó en el siglo pasado. Desde el existencialismo y la fenomenología, los sujetos se convirtieron en el centro de la indagación filosófica. El mundo, y por lo tanto el espacio, no era un a priori, sino una construcción, resultado del enfrentamiento de los objetos con quienes los piensan. Dicha perspectiva, aunada a los rápidos cambios producto de la modernización, la industrialización y el sistema económico llevaron a considerar que el espacio no es un recurso dado, sino un producto humano y, por lo tanto, sujeto de contradicciones.

Henry Lefebvre (1991), desde una perspectiva materialista, complejiza el concepto filosófico de espacio al sostener que el espacio no es el sitio donde se lleva a cabo la producción, sino que el mismo es una producción humana. Esta consideración no se queda en el nivel material únicamente, sino que considera que los espacios son también instrumento de intermediación entre relaciones sociales. Así, hay una “forma material”, resultado de la producción en estricto sentido, y una “forma social”, en la que las relaciones interpersonales se determinan y determinan ciertos espacios. Ambas se adecúan a una lógica de ordenar el mundo, a partir de ciertos principios e intereses, que en el caso del análisis del filósofo francés obedecen a las directrices del sistema capitalista industrial (Lefebvre, 1976).

La necesidad de rebasar los límites de una conceptualización cerrada para agrupar diferentes niveles de los fenómenos espaciales está presente en la propuesta de Lefebvre. El espacio es más que una dimensión física ocupada, pero tampoco sólo un producto idealista. Para entender las dinámicas del espacio, es necesario pensarlo en conjunto, desde diferentes puntos y así rebasar la perspectiva unidireccional de algunos conceptos.

Una de las disciplinas de lo social marginadas en la elucubración teórica ha sido la geografía, a pesar de su importancia para el ejercicio de los poderes nacionales de las potencias a partir de la Modernidad y, después, para procesos económicos y simbólicos transnacionales. El esfuerzo que, desde dentro, ha tenido para mantener unidad entre el estudio del espacio terrestre corológico y los fenómenos espaciales que ocurren ahí ha llevado a la geografía a no desarrollar, hasta hace poco, modelos teóricos de comprensión de lo espacial. La salida a este atolladero ha sido precisamente el comprender el espacio desde una perspectiva múltiple y complementaria.

Este principio de multidimensionalidad es la base en la que está estructurado el concepto de espacio del geógrafo brasileño Milton Santos (2000). La geografía, y más su rama “humana”, tiene una constante preocupación por el desarrollo de un concepto de espacio que permita observar las interrelaciones entre los seres humanos y los recursos físicos que nos rodean, cada uno en su justa dimensión. De las propuestas deterministas de la geografía clásica, como la de Humboldt (1973), hasta la propuesta de Santos, hay un trecho significativo que implica la incorporación de una serie de desarrollos teóricos de las ciencias sociales.

Santos hace su propuesta desde las necesidades que siente en las relaciones entre la disciplina geográfica y otras disciplinas. Para él, el espacio es un “conjunto indisoluble de sistemas de objetos y sistemas de acciones” (18). Con los primeros se refiere a elementos físicos que constituyen el entorno, pero no un entorno natural sino significado por medio de la cultura. Las segundas hacen relación a los actores de los sujetos que intervienen en un espacio determinado. Al concebirse al espacio como conjunto, se reconoce la necesidad de retomar la noción de totalidad como base para

su comprensión, así como la de movimiento para entender que el espacio no está dado de una vez y para siempre, sino que se adecua al momento histórico en el que el desarrollo de una determinada técnica se encuentra en cierto estadio. Dentro de esta totalidad, encontramos categorías internas que describen ciertos aspectos de los fenómenos espaciales, así como otros elementos que también lo conforman.

Estos dos conceptos nos ayudan a pensar la necesidad de concebir el espacio como el conglomerado de una serie de fenómenos que impactan la constitución de lo social y lo cultural desde distintos niveles. Por una parte, es imposible desligar los fenómenos espaciales de su base material y productiva; al fin y al cabo, ésta es indispensable para la reproducción de los grupos sociales y el sustrato de divisiones y diferencias al interior de los mismos. Sin embargo, un estudio meramente económico, geológico o físico no resuelve el carácter cultural de la concepción de un mundo creado a partir de vínculos con lo material, pero que engloba las acciones y las palabras en un orden humano específico. La elección de un determinado terreno como productivo, habitacional, público, ritual, etcétera, obedece a ordenamientos que van más allá de la ventaja que represente en términos de eficiencia productiva. Muchas veces, los contenidos y valores simbólicos son los que dictan y dan coherencia a los diferentes usos y sentidos de los sitios donde se coloca un colectivo humano.

En la filosofía y en la geografía humana, la necesidad teórica de entender los espacios desde una perspectiva múltiple, que agrupe desde el nivel físico hasta el simbólico y el social, se ha vuelto esencial, al menos en las propuestas de Lefebvre y Santos. Sin embargo, hasta ahora pocos son los intentos prácticos de utilizar estas categorías para analizar fenómenos espaciales concretos. Por ello, tenemos estos conceptos que permiten pensar en la multiplicidad de fases del espacio, pero se

quedan vacíos al intentar usarlos en contextos particulares. Por ese motivo, esta investigación no se limita al uso de alguno de ellos para explicar un tipo de espacialización, como la semi rural mestiza de Naolinco de Victoria. Al contrario, lo que intento ensayar es una propuesta teórica emergida de las necesidades concretas de datos etnográficos precisos que necesitan ser mostrados y explicados desde su variedad y variación.

Que el espacio es un elemento construido socialmente pareciera a estas alturas una obviedad. El problema radica en que las maneras en las que esta construcción se lleva a cabo son muy diversas, lo que dificulta no sólo su observación como objeto de estudio, sino su comprensión teórica. Es por eso indispensable concebir una definición lo suficientemente abierta para que quepa la variedad de fenómenos espaciales pero que en dicha abertura no se diluya al definir realmente nada.

Con el fin de solventar el problema de la amplitud de los fenómenos espaciales, propongo el análisis en capas de los mismos. La clave, según mi propuesta, es en la agrupación de conceptos que han mostrado su efectividad a lo largo de la investigación del espacio, al menos desde la perspectiva antropológica. Si bien mantengo la crítica respecto a que, al usar una categoría específica para analizar la totalidad de las prácticas que espacializan se diluye otros aspectos fundamentales en la comprensión de lo espacial, esto no significa que dichos conceptos no funcionen para lo que han sido pensados: analizar lo espacial dirigido a un cuestión específica. Por lo tanto, se ha seleccionado tres conceptos fundamentales para ayudar a comprender lo espacial en Naolinco y, a partir de esta disección y comprensión del problema, ensayar si es posible una categoría alternativa que agrupe estos aspectos analizados antes.

De vuelta a la geografía humana, uno de los conceptos clave al analizar la relación de los seres humanos con su medio es el de “paisaje”. Éste nos permite conjuntar la dimensión física del ambiente con la interacción social por la cual este mismo es dotado de sentido. El paisaje es un medio espacial que ha sido transformado por la presencia del hombre, por vías simbólicas, por uso de los recursos naturales, por la construcción de edificaciones o simplemente por una mirada que categoriza, significa y valora. Según O’Hannon (1995), el paisaje es un proceso cultural, que tiene sus características contextuales propias. Incluso un paisaje que se convierte en tal al ser percibido, parte de una base material que, conjuntada con los lentes culturales que provocan un encuadre o una elección, se transforma en paisaje, en construcción social.

Merleau Ponty (1994) ha abonado mucho respecto a la percepción y a su relación con la cultura. Para el filósofo francés, el primer contacto de saber con el mundo es por medio de los sentidos, y éste es preobjetivo, pero específico respecto a la cultura que percibe. A partir de ahí, podemos decir que la materialidad es esencial para la construcción de los mundos posibles humanos. El medio ambiente deja de ser “natural” para concebirse siempre en relación con la cultura que lo edifica. Esta relación dialéctica permite vislumbrar elementos que se relacionan con los fenómenos territoriales y de los marcos de percepción de donde parten ciertas valoraciones en torno al paisaje.

Otro concepto que da cuenta de los fenómenos espaciales es el de “territorialidad” o de “territorio”. De manera concreta, podemos concebir el territorio como “*el espacio apropiado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicas*” (Gimenez, 2001: 6). El espacio se convierte en un recurso escaso que está en disputa

entre diferentes grupos sociales, dado su carácter de necesario para la reproducción; puede ser apropiado en diferentes niveles, desde el individual hasta el global. Los grupos que lo intentan muchas veces entran en pugna, lo que introduce al debate el ejercicio de poder entre diferentes actores sociales (Gimenez, 2001).

Alicia Barabas (2003) intenta una aproximación más compleja al estudio de los fenómenos espaciales al construir un esquema de análisis que divide los fenómenos espaciales en cuatro niveles: espacio, territorio, territorialidad y lugares. El primero supondría el escenario físico, de naturaleza estática. El territorio estaría conformado por “toda porción de la naturaleza simbólica y empíricamente modelada por una determinada sociedad, sobre la cual ésta reivindica derechos y garantiza a sus miembros la posibilidad de acceso, control y uso de los recursos que allí se encuentran” (Barabas, s/f). La territorialidad se refiere a las negociaciones que se establecen de manera continua entre la naturaleza y la sociedad, a partir de la construcción de lo propio y lo ajeno. Los lugares son los núcleos de anclajes particulares de dicha negociación, como los sitios sagrados o los parajes naturales considerados como entidades (Barabas, 2003). Dicha territorialidad puede construirse de varias formas, pero es la sagrada la que mejor da cuenta (en contextos indígenas) de la construcción y apropiación de un espacio como parte de la cultura. La apropiación se hace por medio del reconocimiento, denominación y uso simbólico, expresada en ritos y mitos religiosos que incorporan, a una lógica cultural, ciertos elementos materiales, y a partir de ésta permiten una jerarquización de los espacios. Para el caso de Naolinco de Victoria, esta apropiación de la espacialidad se hace por medio de ritos y mitos religiosos, pero también seculares, producto de la ideología del

nacionalismo de los siglos XIX y XX. Por lo tanto, hablaremos de territorialidad simbólica, en lugar de territorialidad sagrada.

El concepto de “territorialidad simbólica” nos abre un haz de posibilidades de investigación. El considerar la “apropiación” del terreno en el cual se desarrollan las actividades humanas nos lleva a pensar en el uso de éste como escenario para la acción y las relaciones sociales inter grupales y extra grupales. De esta manera, el territorio sería un sitio ocupado, tanto física como simbólicamente, cuya forma de habitarlo entra en negociaciones con otros grupos que también se reservan otros lugares, y la territorialidad el proceso por el cual éste se construye. Apropiarse se refiere a hacerse dueños de algo en específico. La apropiación supone un actuar consciente, el ejercicio de un poder sobre otros. Sin embargo, este “hacer propio” concibe la sociedad como un todo homogéneo, que establece las mismas relaciones con su entorno, haciendo a un lado las diferencias sociales que permiten que ciertos grupos o individuos sean más propietarios de algunos recursos que otros.

De este modo, tenemos dos procesos complementarios para construir espacializaciones. Por una parte, entender el paisaje como un proceso cultural, que implique una relación dialéctica con el medio ambiente físico, ya sea por la simbolización de lo percibido o por la transformación del mismo con fines de reproducción social, se teje de manera estrecha con los procesos simbólicos de apropiación de ese paisaje para convertirlo en patrimonio de un grupo determinado por medio de las territorialidades simbólicas. Sin embargo, tanto paisaje como territorio son conceptos unitarios, que no permiten entender ni explicar las diferencias al interior de los grupos sociales.

La propuesta de espacio social hecha por el sociólogo francés Pierre Bourdieu (1997) clarifica la manera en que ciertos grupos sociales se emplazan en diferentes posiciones a partir del grado de capital material o simbólico que poseen, en una cuadratura de más o menos cualquiera de los dos. El acceso a los capitales depende de una jerarquía establecida como principio rector de la sociedad: el ordenamiento del grupo en diferentes capas (mujeres-hombres-homosexuales; niños-jóvenes-adultos-ancianos; propietarios-trabajadores-desempleados; ricos-pobres, etc.). Dicho posicionamiento se hace evidente, funciona como principio distintivo, a partir de *habitus*, prácticas que afianzan el lugar ocupado por los sujetos, estructuradas en la idea que la sociedad tiene de sí misma, pero estructurantes, no estáticas, de dichos posicionamientos. Así, los *habitus* podrían concretarse en un gusto musical particular, en la elección de una comida o una bebida, pero también en ciertas disposiciones físicas que los sujetos adquieren para ser vistos y distinguidos del resto.

La división social del espacio es un tema que ha sido de interés para la sociología y el urbanismo. Por lo general, este tipo de estudios están centrados en la urbe como paradigma de la diferencia de clases, de grupos sociales en pugna y en marginación y exclusión. Para ello, uno de los conceptos que más utilidad han presentado para explicar la distancia entre grupos es el de segregación. Steingart (2001) entiende segregación como “establecer una distancia espacial y social entre una parte y el resto” (17), y reconoce que, para el caso de las grandes urbes en América Latina, la segregación no se da sólo como obligación ni únicamente para apartar a las clases más desprotegidas, sino que los sectores dominantes practican la autosegregación, en el caso de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México, para huir de la violencia y la criminalidad.

Si bien los estudios de segregación se han enfocado a las grandes urbes, podemos encontrar fenómenos parecidos en las localidades más pequeñas. La antropología en especial, pero también sus disciplinas hermanas, tiende a pensar las localidades como comunidades, a saber como unidades de sentido en donde no existe diferencia o conflicto, y si existiese, es tomado como una contingencia. Sin embargo, parte del reconocimiento de su estatuto como localidades, sometidas desde mucho tiempo a una dinámica global, con ejercicios de poder al interior y como órdenes de sentido impuesto, es reconocer que, incluso en los grupos más pequeños, por ejemplo, una familia, el conflicto es un elemento fundamental, en el que se sustenta el cambio cultural.

Estos tres conceptos dan cuenta de una fase particular de los fenómenos espaciales. Ambos ya implican una complejidad del objeto de estudio: ninguno se refiere sólo a una dimensión unilineal, sino que aglomeran más de un aspecto para su definición. Sin embargo, sí se centran en una función específica del espacio: como medio de relación entre la naturaleza física y el mundo cultural, como recurso simbólico de los grupos humanos o como marcaje de diferenciación entre características que son valorizadas. Las tres toman en cuenta la necesidad de establecer una relación entre el espacio y el tiempo, aunque no lo hagan de manera explícita.

Así, encontramos en estos conceptos por separado un par de deficiencias: la primera, el hacer a un lado o sólo reconocer pero no explorar la importancia de la conjunción entre espacio y tiempo. Una definición que permita agrupar los fenómenos espaciales y encontrarles una lógica sólo puede ser exitosa si no descontextualiza los mismos. Espacio y tiempo se encuentran entretejidos: el tiempo no es observable si no

es por las transformaciones que sufre el espacio, así como el segundo está en un continuo devenir y nunca está acabado.

El segundo problema es que cada concepto dota de importancia particular a ciertos elementos que lo definen, pero que en las dinámicas sociales no tiene tal preeminencia. El paisaje parte de un sustrato material, la territorialidad de la puesta en juego de elementos simbólicos y el espacio social de la materialización y evidencia del conflicto y la desigualdad de los grupos humanos. Sin embargo, no creo que ninguno de estos elementos sea más definitorio a la hora de entender los fenómenos espaciales. Es necesario observarlos en conjunto, puesto que en la realidad de los sujetos que investigamos, en los sistemas de objetos y los sistemas de acciones según Milton (2000), operan al mismo tiempo y en los mismos lugares. La disección analítica es fundamental para entender los funcionamientos, pero una vez hecha, es necesaria la reconstrucción interpretativa.

Con el afán de subsanar estos problemas observados a la hora de la puesta en funcionamiento de los conceptos para entender los datos emanados del ejercicio etnográfico en Naolinco de Victoria, es que presento el concepto de “espacialización” como salida. El sufijo denota el carácter procesual de la experiencia del espacio que se convirtió en el objeto de estudio. Al considerarlo como una construcción no concluida, refiere necesariamente también a la experiencia del tiempo, puesto que ambos son ejes inseparables y fundamentales en la manera en que los sujetos se sitúan en su mundo. Sin tomar en cuenta la forma en que los actores sociales asumen, diseñan e interpretan sus temporalidades, el espacio se convierte en un escenario ya dado, un objeto físico y estático en lugar de un proceso social. Defino “espacialización” como mecanismos de las acciones sociales por medio de los cuales se manifiesta un

conjunto de marcos culturales de percepción e interpretación que, en su puesta en práctica, proyectan, producen y actualizan un diseño simbólico del mundo.

A partir de este concepto central, desarrollo una serie de premisas explicativas que fueron consideradas para la investigación. El primer punto a aclarar es que no pretendo negar el nivel material de la cultura o del sitio donde habitan y que significan los sujetos. El estudio del espacio requiere, necesariamente, partir de la realidad fáctica para hacer observable el fenómeno. La facticidad de las interpretaciones humanas no sólo incluye la realidad física del espacio, sino también la materialidad de los sentidos que permiten la percepción (Lorite Mena, 1982). Sin embargo, reducirlo a la materialidad sería encerrarlo en un estatismo y en un empirismo ingenuo, además de hacer caso omiso a la característica de “elección” que tiene la forma de percibir del *anthropos*. El concepto de paisaje permite tomar en cuenta el nivel material de los espacios, pero reconociendo que éstos no se encuentran en estado puro o natural, sino que siempre, al estar en contacto con cierto orden cultural, son creaciones humanas.

De esta forma, me refiero a la interpretación no sólo como una práctica discursiva, sino también como un devenir que supone una construcción imaginaria. No quiero suponer que el “texto” a interpretar está ya dado, sino que implica una reelaboración de marcos culturales. Así, tanto el texto como el sujeto están en una continua formación de significados, lo que conlleva el aceptar el carácter volátil de la cultura. Lo que trasciende no es el producto acabado, sino el transcurso de creación y recreación de la manera en que el espacio se habita. Al hablar de “diseño simbólico” me refiero al proceso por el cual los sujetos sociales imaginan su entorno. La representación es una aprehensión intencional necesaria para configurar un mundo cultural específico.

Como podemos notar, para comprender la espacialización como ese conjunto de marcos culturales, es necesario desmenuzar las prácticas sociales alrededor de los conceptos de paisaje, territorialidad sagrada y espacio social. El primero destaca el vínculo necesario entre la sociedad y su entorno, como producto de ciertas estrategias de negociación y apropiación simbólica y real de recursos. Pero tiende a concebir la sociedad como un todo, sin diferencias, caos y fracturas en su interior, y a priorizar la dimensión material de la cultura, al usar las construcciones ideológicas como productos de dicha interacción. El segundo hace hincapié en los constructos mentales y simbólicos, pero deponen las relaciones con la naturaleza y los vínculos entre grupos sociales como consecuencias fácticas de ideaciones más profundas. El concepto de “espacio social” problematiza la configuración homogénea de la sociedad y posiciona a los sujetos y grupos según su acceso a los capitales económicos y simbólicos; pero deja la espacialización como una práctica evidente más de los hábitos, y las construcciones imaginarias como meras justificaciones de la desigualdad. Al concebir estos tres como diferentes caras en el poliedro del espacio intento subsanar las carencias explicativas de cada uno de los conceptos, para una comprensión tridimensional de la espacialización en Naolinco de Victoria.

La espacialización nos habla de un proceso por el cual se configura y habita un lugar determinado, al dejar de ser el espacio sólo un “escenario” para la acción social y convertirse en una parte fundamental del sentido cultural de una localidad, vinculada con una región más amplia. La manera en la que un objeto se convierte en proceso es al considerar la manera en que operan una serie de estrategias simbólicas que sirven de mediadoras entre una realidad fáctica y las prácticas y percepciones sociales. Los

símbolos son los “ladrillos” que facilitan la construcción del mundo significado, practicado y pensado culturalmente.

La debilidad biológica de los seres humanos nos obliga a elaborar nuestra vida en una interpretación cultural, donde la materia se presenta como un cúmulo de potencialidades, cuya explotación necesita la creación de un “mundo (humano) que ya no coincide con el entorno inmediato. La realidad con que nos encontramos y en la que vivimos será, por tanto, una realidad culturalmente interpretada” (Galagalza, 1996: 115). El tránsito del mundo físico al mundo creado tiene lugar en el símbolo, que por un lado, conforma al hombre en tanto producto de sus construcciones imaginarias y, por otro, es el medio por el cual dichas fundaciones pueden manifestarse y realizarse.

Esta construcción, lejos de ser ajena a la realidad social, se crea en la acción y en la interacción. Pero comunicarse no se limita al contacto cara a cara de los sujetos, sino también incluye el diálogo que éstos tienen entre el mundo físico y el mundo imaginado. Así, los símbolos dejan de ser un mero instrumento de diálogo, para ser “un intermediario que hace posible la comprensión (interpretación) del sentido” (Galagalza, 1978: 11). Los símbolos crean la imagen de la realidad; organizan los datos del mundo en experiencias que se institucionalizan en un mundo de significaciones, pero al mismo tiempo dependen de la acción humana dentro de este mundo.

Así, la espacialización, en tanto proceso, supone la estaticidad y la movilidad de contenidos simbólicos, emplazamientos y desplazamientos. Estas permanencias y transformaciones sólo son visibles en algunos puntos concretos y en ciertas prácticas específicas, que describiré más adelante. Dichas acciones no son azarosas, sino que se ordenan y manifiestan contenidos ideacionales, sociales y ambientales, en tanto que

funcionan como representaciones sociales, del mundo que ordena y es ordenado en el actuar cotidiano de los naolinqueños.

La espacialización supone que se practica ciertos desplazamientos y emplazamientos simbólicos que, condensados, producen lugares. Por emplazamiento me refiero a la fijación de contenidos simbólicos para el mantenimiento de un orden establecido, que bien puede ser un marcaje de identidad, una frontera o una segregación que se mantiene. Pero dichos símbolos no sólo se fijan, sino que también se desplazan, por medio de las procesiones, peregrinaciones, desfiles, manifestaciones, para diferenciar un espacio del resto o para dar a conocer y recordar la existencia de un sistema de símbolos determinado, como pueden ser las danzas tradicionales. Gracias a estos emplazamientos y desplazamientos, tenemos puntos o lugares en donde se concretan los significados profundos. De este modo, esos sitios especiales cargados de sentidos simbólicos, se convierten en lugares, que en sus dinámicas colectivas se suman, restan y modifican para construir la localidad de Naolinco de Victoria.

La “espacialización” como objeto de estudio en Naolinco de Victoria

El método de investigación, la manera como nos acercamos a una realidad y lo convertimos en un objeto más o menos manejable para entenderlo, siempre tiene relación absoluta con las teorías que lo sustentan. En este caso, partí de la inducción como principio antropológico, en una suerte de “ejercicio analógico” (Lorite Mena, 1982), que parte de la facticidad del mundo y se abstrae en una construcción teórica que no pierde su vínculo con la realidad explorada. Aunque ya prefigurados por una formación que determina la forma de acercarnos a un fenómeno y diseccionarlo, la

categoría teórica de “especialización” surgió a partir de una serie de preguntas y de jaloneos con los conceptos teóricos producto de su choque con lo observado a partir del trabajo etnográfico.

El trabajo etnográfico que realicé de enero de 2011 a diciembre de 2012 estuvo enfocado en los actores sociales. Los sujetos, recreadores y formadores de la realidad social, fueron el punto central dentro de la investigación que, desde un principio, se propuso ser de corte interpretativo. Lo que intenté rescatar es el conocimiento que éstos tienen de su vida social; sus estrategias de interacción, tanto en momentos de persistencia como de inestabilidad y las formas institucionalizadas de convivencia, que ubican a los individuos dentro de un marco de acción establecido, pero que no determinan completamente su acción.

El habitar en la comunidad me permitió tener contacto y amistad con personas con características variadas. Al pasar de los días dejé de ser una extraña para jugar un papel, aunque específico y temporal, en las dinámicas comunitarias. Este “rol” era el de “muchacha” o el de “maestra”, como me decían mis conocidos. Cuando me pedían explicaciones respecto a por qué vivía en Naolinco, mi respuesta era para hacer una tesis, sin decir el grado para mantener el estatuto de aprendiz y no de experta, aunque si me preguntaban de forma directa, contestaba con la verdad. La mayoría de ellos, hombres, mujeres y niños, habitaba el centro de la ciudad, eran católicos de clase media. Al principio mis contactos fueron con los vecinos del barrio de Tenerías, donde yo vivía, pero gracias a ellos y a su hospitalidad pude tejer redes con personas de otros vecindarios. Con las autoridades mantuve una relación institucional y poco pude adentrarme a las dinámicas políticas de la localidad, entre otras cosas por mi condición de género, salvo por lo observable a simple vista y algunos comentarios

vertidos en las redes sociales; aunque tampoco era mi objetivo principal conocer las dinámicas del poder político y de gobierno. Con algunos ganaderos pude acercarme gracias a la casualidad de la vida cotidiana, y con otras personas del centro neurálgico. Mantener una actitud cordial con niños me ayudó a entrar en sus familias. El acercamiento a la iglesia evangélica fue gracias a mi vecina. El vivir ahí me ayudó también a conocer algunos medios de comunicación locales, como el canal Cable Costa, que tienen un registro importante de las actividades colectivas, así como páginas de Facebook y otras redes sociales, por lo que fue necesario adaptar las técnicas etnográficas a nuevos espacios de interacción virtual, sin que en algún momento se pretendiera hacer una etnografía de este corte. Cabe señalar que, por cuestiones de anonimato, los nombres de las personas que reproduzco sus comentarios fueron cambiados.

Una vez centrado el foco de atención sobre los actores, sus discursos y sus prácticas, se construyó una estrategia de investigación que me acercó a comprender con cabalidad la espacialización en Naolinco. Reconozco que resulta fácil extraviarse en el mundo de situaciones observables en una localidad, y es por ello indispensable establecer un plan de acción que propicie que la información obtenida sea la óptima para elaborar el esquema analítico que intento. Ese plan se mantuvo en nivel básico y se fue completando a lo largo de la investigación. Mis observaciones y prácticas las ordené no en conceptos sino en dimensiones de los fenómenos espaciales. Así, pensaba en las relaciones con el mundo físico, con un espacio sobrenatural y con la realidad que refleja interacción social. Una vez que el contenido se convirtió en datos, es que encontré conceptos que pudieran ordenar, analizar y dar sentido a eso que había vivido.

Si bien hasta ahora he sostenido que fue la investigadora quien construyó el objeto de estudio a partir de una cierta formación previa, es indispensable confesar que, después de varios años de pensar y repensar la espacialización en Naolinco, los principios de investigación y la “investigadora” fueron conformados a partir de la realidad estudiada. He aquí el éxito (me parece) de la inducción como principio de acercamiento. No sólo la teoría se construyó a modo de Naolinco, sino también los principios metodológicos y ciertos prejuicios personales. Una serie larga de anécdotas dan cuenta de ello, pero sólo quisiera recuperar una, la más importante para mí, a modo de ejemplo.

En noviembre de 2010, apenas empezado el trabajo de investigación y la escolaridad del doctorado, murió mi madre. Si bien sufría una enfermedad degenerativa, que sabíamos que iba a concluir en el fallecimiento, el fuerte transe producto de su deceso invadió mi vida y también formó parte indispensable de esta investigación. Al mes siguiente, preparé mi mudanza a Naolinco, en donde viviría hasta diciembre del 2012. Durante los primeros meses el trabajo etnográfico siguió como había estado planteado: la observación de la Semana Santa, el conocimiento y acercamiento a la cotidianidad naolinqueña, la ubicación de los principales actores, la división de los trabajos y de los espacios. La segunda mitad del año es la más importante en la ritualidad del poblado, y apenas terminada la fiesta de San Mateo se está preparando con ánimo la fiesta de día de muertos. A dicha festividad había asistido unos años antes, la primera como estudiante de la Facultad de Antropología de Xalapa que se entera que en un pueblo vecino “se pone chido” y la segunda sólo durante un corto tiempo, para ver qué ocurría y ya con el interés de ver la posibilidad de hacer una investigación ahí. Sin embargo, una vez ahí en los días previos me di

cuenta que desconocía en absoluto lo que ocurría. Durante los días preparativos, tuve la necesidad emocional (a eso lo atribuyo ahora a la postre) de colocar un altar de muertos ofrendado a mi madre. Ninguno de los naolinqueños con los que convivía se enteró, salvo uno que otro que tal vez me observó con las compras por las calles. Una vez colocado el altar, no podía dejar de pensar en Renato Rosaldo (2000), las cabezas rodando y su insistencia en la preparación emocional para la comprensión de lo observado en trabajo etnográfico.

Esta experiencia me ayudó a entender los efectos emocionales de las prácticas rituales de las personas, y a reafirmar la idea de que el mundo real es aquél que se siente, se ríe y se llora, y que nosotros como antropólogos tenemos que responder a eso, antes y sobre cualquier elaboración abstracta alejada de lo mismo. Si bien no considero que con esto se haya borrado la división entre investigador e investigado o que mi convivencia con los naolinqueños me haya convertido en una de ellos, sí replanteó muchos principios metodológicos de lejanía que había cargado desde mis primeros años de formación.

Tal vez como resultado de esta experiencia, la ritualidad naolinqueña tiene un protagonismo evidente en esta tesis. Los momentos rituales tienen una importancia fundamental en la comunidad. En dichos contextos, la sacralidad inunda Naolinco; misma que se desborda de los templos hacia el exterior. Calles y plazas se ritualizan, característica que se manifiesta en el adorno de los caminos de las procesiones, la venta de artículos religiosos, las visitas que se efectúan e incluso por un aroma especial indicio de preparación de alimentos festivos.

Un concepto de ritual ya clásico para la antropología es el de Victor Turner. Él considera el rito como la “conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la

conducta tecnológica y relacionada con la creencia de fuerzas místicas” (Turner, 1990: 20). El carácter prescrito del ritual apunta hacia el establecimiento de normas y códigos específicos para los momentos sagrados. Esta normatividad indica una toma de conciencia de la lógica específica de comportamiento, si bien no de forma necesaria de todos los asistentes al acto, sí de ciertos sujetos que cumplen una función particular. De esta manera, los gestos, movimientos, palabras y actúes están tipificados. Es el mismo caso del uso y significado de los espacios rituales; de tal forma que la experiencia espacial se realiza de manera más consciente. Tomando en cuenta lo anterior, me acerqué etnográficamente a los tres momentos más importantes del calendario ritual: Semana Santa, Fiestas de San Mateo y Día de Muertos para conocer las características del espacio ritual y contrastarlo con el cotidiano.

Las técnicas por medio de las cuales se obtuvo información de estos tres momentos rituales fueron la entrevista y la observación participante. Lo particular de las entrevistas fue su carácter mayoritariamente informal, aunque a partir de éstas surgieran otras pláticas más centradas en algún elemento que llamó mi atención de la primera conversación. Dada la posibilidad de poder “estar ahí”, las entrevistas formales grabadas fueron realmente pocas. La mayoría de la información fue entresacada de la observación participante y de conversaciones cotidianas. Dicha información se complementó con la investigación bibliográfica de recursos locales, puesto que si bien son contados los trabajos antropológicos sobre la ritualidad de Naolinco, son muchas las fuentes bibliográficas no formales, como los folletos, cuadernillos, notas de periódico y algunos artículos de difusión, además de la importancia del registro en video que guarda el canal Cable Costa de las actividades de la localidad.

Con la información obtenida tanto de la observación como de las diferentes entrevistas y de la investigación bibliográfica mencionada, realicé fichas etnográficas, en las que se condensó la información. Las fichas etnográficas son una adecuación del principio metodológico del diario de campo para esta investigación. Dichas fichas contienen una descripción profunda de los datos recabados, más procesada y analizada que la que se guarda en los diarios de campo. Tienen la ventaja de la narración en limpio y de ser una oportunidad de poner a prueba, a nivel discursivo, algunos elementos teóricos y analíticos desde el principio de la exposición de los datos. Para esto, elaboré narrativas enfocadas en los fenómenos relativos a la territorialidad, a las relaciones sociales emplazadas y a las ideaciones cosmovisionales. De estas fichas, siguiendo la postura de un ejercicio analógico, se seleccionó la información que permitió el análisis de las categorías propuestas.

El ritual se conforma como punto central de esta investigación, pero en los momentos cotidianos también existe una forma específica de poner en funcionamiento el diseño simbólico del mundo. Aunque de manera más inconsciente, estas formas particulares de espacializar mantienen la interpretación del mundo en cimiento, puesto que tienen más posibilidad de alejarse de las normativas estrictas comunitarias. Así, el carácter imaginario de la interpretación y la entrada al juego cultural de la creatividad tienen mayores posibilidades de generarse en los momentos cotidianos que en los rituales, puesto que la prescripción cultural de la vida diaria es más laxa.

Manuel Delgado (2000) considera, para los espacios urbanos, que los sitios de movilidad son los que tienen en germen la vida social, en tanto que su continuo cambio permite las modificaciones e innovaciones que no se permiten en espacios

más formales. Esta movilidad, en el caso de Naolinco aunque en menor medida, la encontramos en los márgenes de las instituciones formales (Iglesia Católica, escuelas, centro de la población) y en la vida cotidiana. La cotidianidad de escapa con facilidad de las manos de cualquiera que pretenda estudiarla. Sin embargo, la estancia larga de trabajo de campo me ayudó a comprenderla de manera más completa. Las técnicas utilizadas para la recopilación de datos en momentos cotidianos fueron la plática informal, la entrevista semiestructurada, la observación directa, participante y no participante.

Sin embargo, la vida cotidiana y la ritual no se encuentran tajantemente separadas. Existen momentos en los que la sacralidad impregna el día a día, así como aspectos en los que lo profano se hace presente en eventos rituales importantes. Es importante tomar en cuenta que la separación metodológica que hacemos quienes nos acercamos a una realidad con el fin de entenderla entre profano y sagrado, público y privado, es sólo una ilusión que sirve para poner orden y estar en posibilidades de “procesar” hasta cierto punto una realidad dada. Estos guiños de difícil acceso traté de conocerlos gracias a intentar la elaboración de una etnografía “rigurosa”, en el que el “estar ahí” geertziano (Geertz, 1987) fue la entrada a los elementos fronterizos de ambos universos y cómo se ordenan a partir de ciertas prácticas.

Hasta el momento pareciera que Naolinco se presenta como una unidad de sentido, y que no existen divisiones al interior, y no hay nada más lejano a la realidad. La intención de retomar un concepto como el de “espacio social” y “segregación” es precisamente evidenciar esta diferencia y ver sus implicaciones y materializaciones en la construcción de espacios. Sin tomar en cuenta esta diversidad, la metodología no sólo estaría incompleta, sino que sería incoherente con la propuesta teórica. Algunas

diferencias como la posición económica, el género, la edad, la situación familiar, la creencia religiosa e incluso el lugar de residencia sirven como diferenciadores de la espacialización. Para el visitante, Naolinco se presenta como un todo cohesionado, lo mismo en algunos discursos emanados en momentos rituales. Pero el zambullirse un poco en la cotidianidad es lo único necesario para darnos cuenta de que no es así. Para centrarnos en una característica espacial básica que será explorada en esta tesis: en Naolinco existe una división importante en la distinción entre el Centro (construcciones históricas) y las Colonias (márgenes de nueva creación). De la misma forma, los roles femeninos y masculinos también presentan un grado alto de estatismo, así como entre grupos etarios, aunque hay casos que colocan cuestionamientos profundos a dicha división tradicional. Por esta razón, busqué muestras representativas de estas diferencias.

En recapitulación, la metodología propuesta pretende tener en cuenta los siguientes ejes:

1. Un acercamiento etnográfico profundo a los tres momentos más importantes del calendario ritual: la Semana Santa, las fiestas de San Mateo (santo patrono) y el Día de Muertos, para determinar las características específicas de la espacialización durante la ritualidad.
2. Observación participante de la vida cotidiana, con la intención de contrastar los elementos rituales y tratar de vislumbrar una lógica de la espacialización diaria, así como los instantes “sagrados” entretejidos en el día a día.
3. Selección de muestras específicas de sujetos culturales que considere diferencias en la condición económica, género, edad, credo religioso y zona de habitación.

4. Elaboración de narrativas que tomen en cuenta las diferencias en la espacialización en las diferentes etapas del proceso de endoculturación y del ciclo de vida.

Presentación del trabajo

Antes de comenzar, expondré la forma en la que presentaré los resultados de la investigación. Cada uno de los capítulos que siguen a estas líneas está pensado para mostrar tanto los resultados etnográficos como su análisis a partir de las herramientas teóricas anteriormente expuestas. Al final, se presentará una indagación sobre los conceptos que tratan de los fenómenos espaciales en la antropología y la pertinencia de la propuesta de la noción de “espacialización”.

En el primer capítulo presentaré, de manera general, la comunidad de estudio. Para ello, lejos de hacer un apartado contextual tradicional, pretendo mostrar los trayectos históricos que influyeron y que se relacionan con una conformación regional en la que Naolinco forma parte importante de la misma, en relación subordinada a la ciudad de Xalapa, Veracruz y como centro de la región de la Sierra de Chiconquiaco. A su vez, este camino se vincula con la manera en la que Naolinco está configurado hoy en día, en especial como punto neural dentro del municipio y la región que lo rodea, pero también con una serie de problemáticas ambientales que se vinculan con las prácticas espaciales.

El segundo capítulo comienza con la serie de tres que clasifica los fenómenos espaciales a partir de los conceptos propuestos. En éste trataré la manera en la que los naolinqueños se apropian de un paisaje natural, al aprovecharlo tanto en el aspecto económico como simbólico. A partir del mismo, se expondrá la dimensión física que

permite el diseño del mundo, pero que también en ella misma lleva implícita una relación culturalizada entre lo que se considera natural y construido.

El tercer capítulo es el más amplio en estos tres que tratan fenómenos espaciales. En éste, se presentará el vínculo entre las prácticas religiosas y la construcción de una lógica de apropiación del espacio. A partir de ciertos rituales, como las procesiones y las visitas de los santos a las capillas de los barrios naolinqueños, se refuerza la diferencia entre espacios de una jerarquía u otra, que en Naolinco se conciben como el “Centro” y las “Colonias”. Al mismo tiempo, se significa un espacio privado, al estar mediado por los altares domésticos y las mediaciones materiales de los objetos hierofánicos. Algunos personajes sobrenaturales y divinizados, como el Beato Ángel Darío Cruz Acosta, quien fuera originario de la comunidad, también potencian la centralidad de Naolinco, y relaciona al pueblo con un circuito sagrado en el centro de Veracruz.

El cuarto capítulo problematiza y completa estas dos perspectivas de los fenómenos espaciales, al traer la cuestión de que el espacio no es experimentado de la misma manera por distintas capas sociales. Las diferencias al interior de los grupos se expresan, de igual manera, en las prácticas espaciales determinadas. Dichas consideraciones determinan algunas relaciones privadas, como la diferencia en la casa del uso de las habitaciones, pero también del espacio público, y cada vez más, determinan una interacción particular en los nuevos espacios virtuales y mediáticos. Pero no sólo ocurren al interior de Naolinco de Victoria, sino que esta diferencia también opera en relación con las comunidades que forman parte del municipio y las personas que en ellas habitan. La migración en México y el extranjero determina

algunas prácticas espaciales, y valoriza a los migrantes con una categoría social diferente a quienes se quedan en Naolinco.

En el quinto capítulo haré un análisis más minucioso de lo expuesto en los tres anteriores, al explorar la manera en que se relacionan estos niveles de prácticas espaciales a partir de la noción de “Espacialización”. Así se vincula una dimensión física, con otra de apropiación simbólica y cómo éstas se practican de manera particular dependiendo de las diferencias sociales. Dicha “espacialización” ocurre tanto en momentos sagrados como en momentos profanos. A partir de esta división, analizaré algunos elementos que vinculan los tres principios expuestos: la dimensión física y material, el símbolo como articulador ideológico y la separación social.

En las conclusiones haré una exploración teórica por los conceptos clave que explican los fenómenos espaciales desde la antropología y otras disciplinas sociales. Esta reconstrucción pretende observar, tanto las virtudes como las deficiencias de los conceptos estudiados y prever caminos de salida para escapar a dichas problemáticas. A partir del reconocimiento de la trayectoria teórica que antecede este trabajo, se propondrá la pertinencia de la noción de “espacialización” para explicar los vínculos en diferentes dimensiones espaciales para la comunidad de Naolinco de Victoria.

La importancia del espacio en las prácticas culturales es fundamental, al grado que se vincula con el mismo germen de la cultura y a la satisfacción de necesidades básicas que permiten la reproducción de los grupos sociales. Es a partir de una realidad espacial concreta que se construye un mundo cultural que da sentido a la vida en comunidad. Esta tesis es un intento por explorar las vías por las cuales podemos explorar dichas realidades.

Capítulo I. *Nahui-ollin-co*, “Lugar de los cuatro movimientos”.

Conformación regional

La niebla ha bajado y los letreros de restaurantes anuncian el arribo próximo. Naolinco recibe con un festín de mulas cargadas con galones de agua de manantial. “En el estiaje es con la que nos mantenemos”⁵. Muchos hombres se dedican a transportar en bestias el líquido hacia el centro del pueblo; esperan a sus clientes sentados al lado de la cancha de básquetbol. Unos metros más allá, la estación y el centro de la población. Al bajar del autobús, lo primero visible es una buena cantidad de zapaterías que promueven la principal producción de venta al turismo. Aunque, de alguna manera, todos los habitantes se involucran en el calzado, los jóvenes se interesan cada vez menos: “mi hijo me pidió su banquillo, pero ya está arrumbado y mejor va a tratar de entrar a la universidad”⁶.

La intención de este capítulo es describir el escenario de la obra. Pretendo, en las páginas que siguen, mostrar las generalidades a partir de las que la espacialización se desarrolla. Me gustaría pedir un voto de confianza: no será un “contexto” como requisito clásico de una tesis, aunque en momentos esto parezca. Sin embargo, el tema hace ineludible que se expongan datos estadísticos, geográficos e históricos que preparen el entendimiento de los procesos que intento comprender. De igual forma, intentaré hacer una radiografía regional para ver la ubicación de Naolinco en espacios más amplios. Mucha de la información aquí vertida tendrá correspondencia con los capítulos dos, tres y cuatro.

⁵ Joaquín Mesa. Comunicación personal. Naolinco, Ver. 3 de febrero de 2011.

⁶ José Suárez. Comunicación personal. Naolinco, Ver. 21 de marzo de 2011.

1.1 Un sucinto recuento histórico

La región centro de Veracruz, que se articula en torno a la capital del estado, es un terreno de complejidad histórica. En ella, se articula tanto dinámicas comunitarias como regionales, incrustadas en procesos de transformación del país. Si no tenemos en cuenta las relaciones temporales y su injerencia en una localidad específica, caemos en encapsular los procesos sociales y perder de vista el paisaje en su conjunto. La intención de este apartado es articular un discurso que exponga algunos elementos históricos que han permitido e influido en la espacialización de Naolinco de Victoria, tanto social como económicamente, pero que al mismo tiempo son el sustrato que compone las construcciones simbólicas enraizadas en la memoria colectiva.

En lo que ahora conocemos como el estado de Veracruz, hay vestigios de habitación con una antigüedad de 7000 a 8000 años, en especial en las zonas costeras, que evidencian grupos nómadas o semisedentarios dedicados a la caza y recolección (Blázquez, Celaya y Velasco, 2010: 34). Éstos se hicieron más complejos a medida que la observación de las estaciones, los ciclos vitales de la naturaleza y la organización social permitieron dar el gran paso hacia la agricultura y a la vida sedentaria. Para el preclásico, dichos grupos se transformaron en la civilización olmeca, que tendría como centro el sur del actual estado veracruzano y Tabasco. Muchos de los rasgos característicos de Mesoamérica surgirían ahí, y se transmitirían y conservarían gracias al intenso contacto entre grupos culturales distintos por medio del comercio e intercambio.

En la región central veracruzana, se ha encontrado vestigios culturales con rasgos olmecas aproximadamente desde 600 a. C., coexistentes con un complejo

cultural de origen incierto establecido en las planicies semiáridas centrales, que los arqueólogos han denominado “Cultura de las Remojadas” (Báez-Jorge y Vásquez Zárate, 2011). Dichos descubrimientos permiten sostener que hubo diversos contactos entre ambas culturas y que dicho territorio ha tenido encuentros con grupos culturales distintos desde épocas muy remotas.



Mapa 3. Culturas del Centro de Veracruz. Elaborado por Yavidaxiu. Online. http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cultura_del_centro_de_veracruz.svg

1.1.1 La cultura totonaca y sus límites al sur

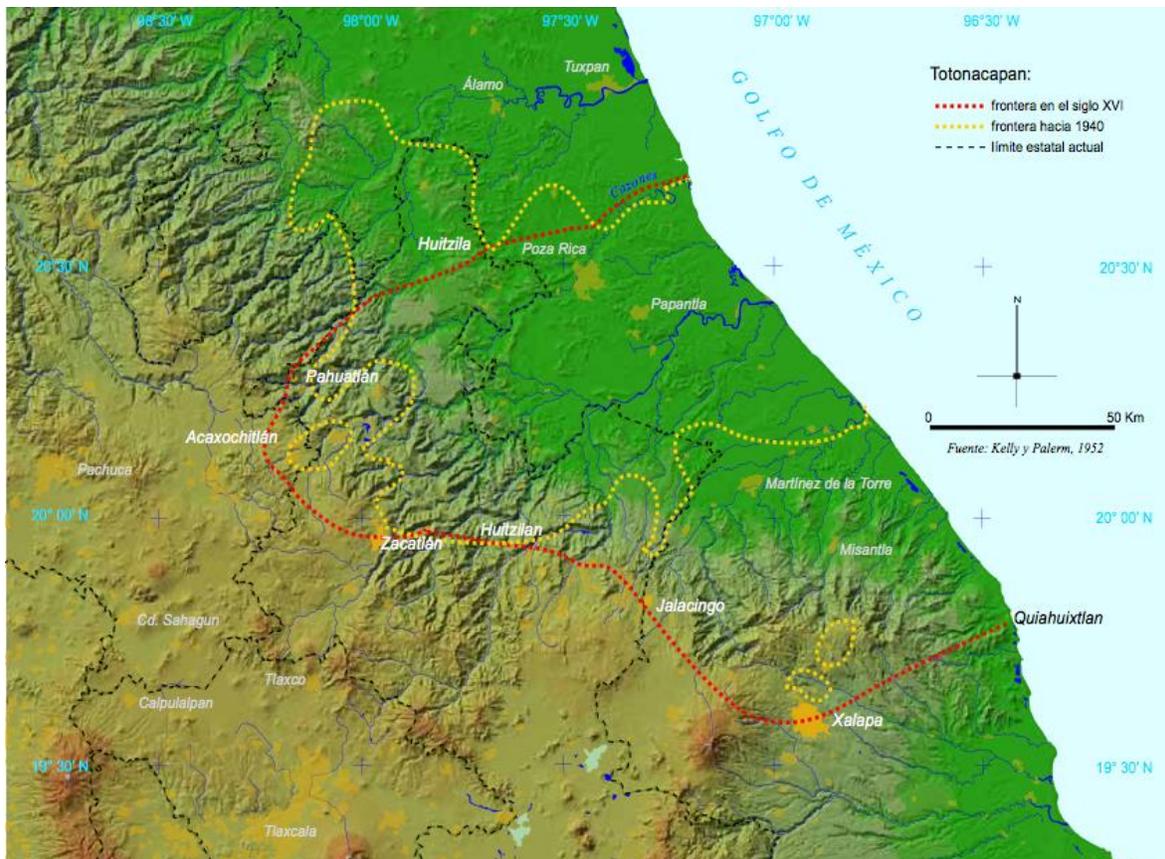
En el centro y norte de Veracruz, se ha encontrado vestigios de población desde el preclásico (Melgarejo, 1985) en las zonas de Tajín y Cempoala; sin embargo, es hasta el clásico tardío en que Tajín se eriza como el principal centro de la cultura totonaca. Leemos en la *Monarquía Indiana* de Torquemada (1723) que los totonacos salieron de Chicomoztoc hacia Teotihuacán, ciudad que construyeron, y de ahí se desperdigaron por Veracruz. García Payón también sostiene que “la cultura totonaca es una prolongación de la teotihuacana de la tercera época” (1953: 49).

Existen tres teorías acerca del origen del vocablo /totonaco/. La primera, que expone por primera vez Sahagún (1967) y que retoman Kelly y Palerm (1952), es que dicha palabra era utilizada por los nahuas para designar personas con pocas capacidades. La segunda es que se refiere a las personas que habitaban en tierra caliente (Krickerberg y Aguirre, 1933). La tercera, retomada por la historia oficial de Veracruz, es que significa, en su misma lengua “tres corazones”, por hacer referencia a los tres principales centros urbanos de la cultura: el Tajín, Castillo de Teayo y Quiahuixtlan (Melgarejo, 1985).

El Tajín es reconstruido en el siglo XIII, pero una invasión chichimeca provoca que sus habitantes salgan del centro urbano para establecerse en otras zonas cercanas, como Quiahuixtlan y Cempoala (Parra, 1998). De esta manera, se establecen, en el Epiclásico, la ciudad de Quiahuixtlan con su característico cementerio y, en el posclásico, Cempoala y las Higueras. Aquella se convierte, en el posclásico, en la nueva capital del Totonacapan. Brüeggemann (1991) explica que es posible encontrar en ésta, como en las ciudades mesoamericanas, una estratificación social implicada en la división del espacio en áreas especializadas: de consumo, de

producción artesanal o agrícola, de intercambios, de servicios infraestructurales y de gestión o ceremoniales. Esta diferenciación del espacio se marca gracias a ciertos elementos simbólicos. Brüeggemann encuentra que, bajo el mando de Cempoala, existen varios “calpullis” autosuficientes, tanto en la zona urbana como en los alrededores de la ciudad. De los calpullis rurales no existe registro arqueológico, puesto que eran construidos con material perecedero (1991).

Dada la importancia de la ciudad de Cempoala en el posclásico, Báez-Jorge y Vásquez Zárate (2011) sostienen que el *hinterland* del centro urbano comprendía el norte de Veracruz, el centro y el estado de Puebla. En la ciudad prehispánica se encontraron rastros de un mercado permanente, en donde se intercambiaban los productos de dicha zona de control totonaco, organizada en pequeñas comunidades rurales articuladas en torno a los centros hídricos. Respecto a la existencia de Naolinco en la época prehispánica, podemos sospechar que era uno de esos calpullis rurales, sometido a Cempoala por la relativa cercanía. Melgarejo Vivanco (1984a y 1984b) sostiene, basado en la toponimia y en los códices Chapultepec y Misantla, que Naolinco era un observatorio astronómico, dado el nombre Na- (cuatro), -Olin (movimientos), -Co (lugar).



Mapa 4. Totonacapan siglo XVI y 1945. fronteras establecidas por Kelly y Palerm. Online Chenaut, http://www.sev.gob.mx/servicios/publicaciones/colec_veracruzsigloXXI/AtlasPatrimonioCultural/02_TOTONACAS.pdf

1.1.2 Cempoala y sus alrededores, escenario del choque de dos mundos

Durante el siglo XV y XVI, los totonacos son sometidos al pago de tributo para la Triple Alianza. Además de productos agrícolas y alimentarios, el Totonacapan también entrega al imperio azteca liquidámbar, una resina que se quemaba en los ritos religiosos mexicas (Masferrer, 2006: 117). A raíz de esta conquista, se establecen centros de población nahua en la zona del Totonacapan, encargados de cobrar el tributo: Cuajilote (cerca del río Filobobos), Vega de la Peña (Tlapacoyan) y Cuyuxquihui (fortaleza que dividía la región Huasteca y Totonaca del norte)

(Fernández y Murrieta Martínez, 2004). Dicho dominio aumentó la diversidad étnica ya presente en la zona desde los tiempos olmecas.

Para la llegada de los españoles conquistadores y a pesar del dominio mexicano, Cempoala era un centro urbano importante, de una belleza singular. Sus paredes enaladas hicieron pensar a los europeos que las construcciones eran hechas de plata. Cortés, sorprendido por su complejidad, la iguala con Sevilla. Después de llegar a las costas de Quiahuixtlán, el extremeño y sus soldados llegan a la ciudad totonaca en junio de 1519. De este encuentro, Bernal Díaz del Castillo escribe:

Y estando en las pláticas vinieron unos indios del mismo pueblo muy de prisa a decir a todos los caciques que allí estaban hablando con Cortés. Como venían cinco mexicanos, que eran los recaudadores de Moctezuma, y desde que lo oyeron se les perdió la color y temblaban de miedo [...] Y después de que hubieran comido [los cinco mexicanos], mandaron llamar al cacique gordo [Chicomacatl] y a todos los más principales y les riñeron que por qué nos habían hospedado en sus pueblos, y qué tenían ahora que ver y hablar con nosotros, y que su señor Moctezuma no era servido de aquello, porque sin su licencia y mandado no nos habían de recoger, ni dar joyas de oro [...] Como Cortés entendió lo que los caciques decían, les dijo que ya les había dicho otras veces que el rey nuestro señor le mandó que viniese a castigar los malhechores, y que no consintiese sacrificios ni robos y pues aquellos recaudadores venían con aquella demanda, les mandó que luego les aprisionasen y los tuviesen presos hasta que su señor Moctezuma sepa la causa (2007: 88-89).

La relación de Cempoala con los soldados españoles no siempre fue de alianza y amistad. Ante el intento de Cortés de convertir a la religión católica y como siervos del rey a la jerarquía cempoalteca (recordemos que religión, poder político y militar en la Mesoamérica precortesiana no estaban separados), los caciques, entre ellos Chicomicatl, son apresados. Los totonacas de Cempoala también colaboraron en la matanza de Cholula.

Fue a esta ciudad indígena a la que llegan Pánfilo de Narváez y sus soldados a detener la afrenta que el conquistador extremeño hiciera al gobernador de Cuba,

Diego Velázquez. La llegada de las tropas cubanas, según Bernal Díaz, causó saqueo y destrucción en mayo de 1520. Dicha destrucción se agravó con la llegada de la viruela, enfermedad traída por un negro enfermo en los barcos de Narváez, según culpa el mismo cronista. El 24 de mayo de 1526 sería la última visita de Cortés a Cempoala, que pasó la noche ahí de regreso de su excursión por “Las Hibueras” (hoy Honduras), donde se presume fueron ahorcados Cuauhtémoc y Tletapanquetzal. En las *Relaciones Geográficas* de 1580, se declara que Naolinco “conquistóse, cuando los demás pueblos desta comarca, por el Marqués” (Acuña, 1984: 257).

1.1.3 La colonia temprana y primeras menciones históricas de Naolinco

Una vez consumada la conquista española, los totonacos tenían una relación de proximidad con el nuevo gobierno a cargo de Hernán Cortés. Sin embargo, cuando se establece la Primera Audiencia y el virreinato de Antonio de Mendoza, estas concesiones fueron retiradas. Ante el vacío de poder, los trabajos forzados a favor de los encomenderos y las enfermedades empezaron a diezmar a la población. Hubieron dos revueltas en el centro de Veracruz: en Chapultepec (hoy Tonayán) en 1529 y en Naolinco, en 1530 o 1531. Melgarejo Vivanco se inclina por el último año, puesto que tenía repercusiones cosmogónicas:

Si Naolinco, supuestamente observatorio astronómico, debió ser también lugar de cronólogos, y tanto por el paso del cometa Halley como por el inicio del Huihmolpilli tlaxcalteca, sincronizó su rebelión del gobierno colonial, que había puesto su enclave de San Pablo Coapan en protección al camino de la cañada, pudo reforzarlo con otro en San José Paxtepec y con la misma gente de la cuenca del río Misantla (1984: 34).

A partir de las diferentes revueltas en el centro de Veracruz y de la construcción del convento de San Francisco en Xalapa, bajo el mando de fray Alonso de Santiago (1531

a 1534 aproximadamente), empezó la evangelización en la zona totonaca del centro de Veracruz. A esto ayudó el establecimiento de encomiendas cercanas; Melchor de Arévalo fue encomendero de Chiconquiaco y Miahuatlán, Juan Cedeño de Xilotepec y Lucas Gallego de Coacoatzintla, en 1523 (Himmerich, 1991: 121, 242 y 160, respectivamente).

Ramírez Lavoignet desarrolla una hipótesis sobre la fecha de fundación y cristianización de Naolinco a partir de comparar datos históricos de Xalapa con datos calendáricos. Para el investigador, el día Nahui Ollin del año 1534, cuando inicia la fundación del convento franciscano cae entre el 21 y 22 de septiembre, fecha dedicada a San Mateo Apóstol. Por esta coincidencia, Ramírez Lavoignet supone que ése fue el día de la fundación de Naolinco, dada su toponimia y su santo patrono (Ramírez Lavoignet, 1998: 33-34).

Fábregas Puig (2010) sostiene que, dentro de la conformación regional de Xalapa en la Colonia temprana, Naolinco se establece como centro al norte de control de la población indígena, con miras a la expansión de la ganadería. Xalapa se consolida como un eslabón importante en el proceso de comercio que mantuvo el régimen colonial, articulando al puerto de Sevilla con la ciudad de México:

El régimen colonial dispersó a la población [indígena] y la obligó a buscar nuevos asentamientos alrededor de la naciente ciudad. Así surgieron los poblados de San Pablo Coapan, Acatlán o san Marcos Atexquilapan, entre los más importantes.

La población de origen español introdujo los embutidos, los talleres de calzado, la confección y prendas de vestir de piel de res, especializaciones que aún constituyen la característica de la actividad productiva en Naolinco. (Fábregas Puig, 2010: 258).

En la temporada de 1534 a 1543, y ante las bajas en la producción y el consecuente aumento de precios del añil de Asia, se intentó aclimatar el pastel [vegetal colorante]

en la zona serrana del centro de Veracruz, a cargo de Alonso de Herrera. La Real Hacienda, para procurar su producción y la del azafrán, publica un “asiento”, en el que promete “dar y señalar... todas las tierras y gente neçesaria ... e todos los yndios que para la obra del dicho pastel y açafrañ ... fuere menester... [...]” (Berthe, 1960: 344). También exime del pago a los indígenas por su trabajo, además que dota a los productores de una serie de prerrogativas. Dicha producción implicaba el uso de mano de obra indígena y esclava. Entre otros pueblos cercanos a la actual capital del estado de Veracruz, se encuentra Naolinco, quien, según fechas del mismo productor, ingresó al beneficio de pastel en 1539 (Berthe, 1960: 350). A pesar de su localización —cercana a la ruta comercial más importante de Nueva España y al puerto de Veracruz—, la producción de la planta no tuvo un gran éxito, debido, como impedimento principal, a la merma de la población producto de la epidemia de 1545 (Berthe, 1960: 354).

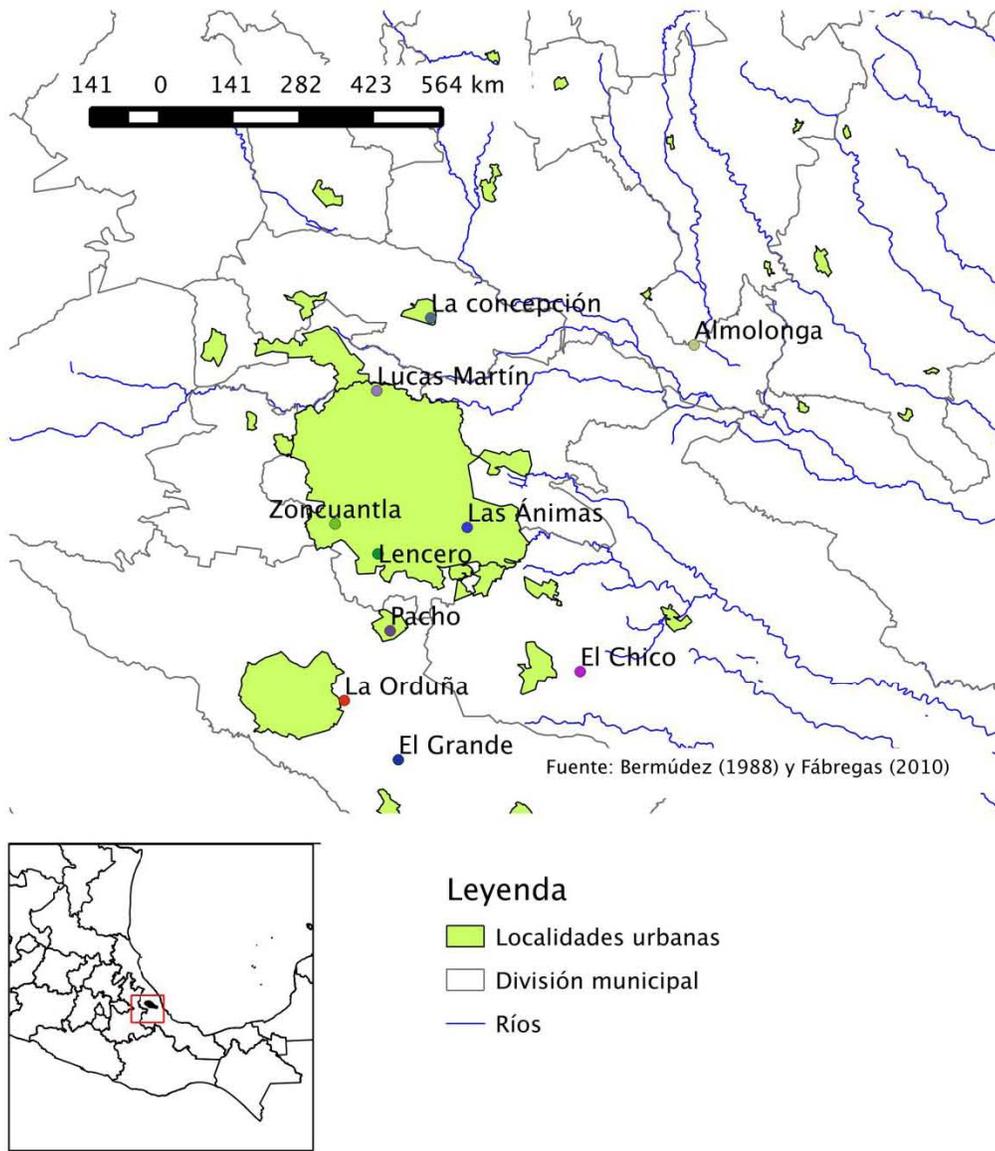
Las epidemias de cocoliztli, tanto la de 1545-1548 como la de 1571-1578, disminuyeron fuertemente la población indígena de Naolinco. Así es declarado en la *Relación Geográfica* de 1580: “Tiene ciento y cincuenta indios [tributarios]; tuvo, en tiempos de su gentilidad, más de mil y quinientos indios: los cocoliztles le[s] destruyeron” (Acuña, 1984: 357). Respecto al espacio natural, la *Relación* habla de dos cuerpos de agua, de la presencia de madroños árboles, encinas, pinos, robles, ciruelos silvestres, duraznos de Castilla, tunas, magueyes y capulines. Las construcciones “son las paredes de piedras, lodo y la cubierta de paja. Tienen cal y piedra, y no usan dello, por la dificultad y costa” (Acuña, 1984: 347).

1.1.4 La hacienda y el comercio colonial

Posterior a las encomiendas, proliferan en la región de Xalapa haciendas encargadas de la producción de azúcar, principalmente, tabaco y ganado. En lo que hoy es el municipio de Naolinco se fundan dos: San Miguel Almolonga (1572) y el salto de Agua de Naolinco, que dependía en 1620 del Ingenio de Santa María de la Concepción (hoy La Concha) (Bermúdez, 1988: 68-69). Ambas haciendas azucareras, después de la merma poblacional, son receptoras de esclavos africanos, lo cual modificó el espectro cultural de la región. Tanto “La Concha” como Almolonga fueron haciendas que trascendieron el periodo colonial y se convirtieron en enclaves de poder económico en la región. La presencia negra en el centro de Veracruz es importante, a pesar de la marginación de la misma a los alrededores de las haciendas azucareras.

En 1720 se realiza la primera feria comercial en Xalapa. Este evento fue la máxima reunión mercantil desarrollada en la Nueva España en el siglo XVIII. Trece flotas con productos europeos se establecieron en la actual capital del estado para vender sus productos a los comerciantes de la Ciudad de México y Puebla, y de ahí al resto de la Nueva España. A cambio de estos artículos, las flotas se llevaban algunos propios de nuestro continente, como añil, grana cochinilla, tabaco, azúcar, oro, plata, cacao, henequén, ixtle. Las ferias duraban entre dos y tres meses, en donde la villa y sus alrededores se llenaban de comerciantes de todo el territorio. Su periodo de duración fue hasta 1778, cuando se decreta el comercio libre (Carrera Stampa, 1953).

Haciendas de la región Xalapa 1580-1630



Mapa 5. Las haciendas de Xalapa, 1580-1630. Elaborado con información de Bermúdez (1988) y Fábregas (2010)

1.1.5 Naolinco se vuelve “De Victoria”

En la época de la Independencia, Naolinco se convirtió en un punto central de la guerra en el estado de Veracruz. En 1812, Teresa Medina de la Sota Riva apoya económicamente un movimiento que se consolida como Junta de Insurgentes en la ciudad de Xalapa. Al ser descubiertos, los insurrectos huyen a Naolinco y establecen la Junta Gubernativa Americana, que es disuelta ese mismo año, aunque algunos de sus miembros, como Mariano Rincón, siguen activos en la lucha independentista (Blázquez, 1988).

En 1812, José María Morelos entrega el mando del ejército insurgente en la provincia a Nicolás Bravo (Blázquez, 1988). Él se alía con otros rebeldes locales, entre ellos el general insurgente Mariano Rincón, quien había tomado, en el primer semestre de ese año, Naolinco (Escamilla (comp.), 2010: 65-66 y 74). Mariano Rincón permanecerá cerca de Nicolás Bravo, y en diciembre queda a cargo de Coatepec mientras Bravo sostiene la batalla en Medellín. En un documento de 1813, se puede leer la siguiente descripción de Naolinco:

Es un pueblo de 1524 habitantes españoles y de limpia sangre, todos de buena presencia. Se halla situado en una altura bastante elevada que presenta mucha asperidad para su avance [...] y aunque antiguamente era muy pujante y rico por el común que, así de la arriería, conduciendo sus abundantes frutos de verduras, maíces, frijol, chile y otras semillas con toda clase de ganado, a la ciudad de Veracruz, a la presente se halla muy extenuada y sin comercio por el total consumo que ha padecido de mulas. (Escamilla (comp.), 2010: 183)

En 1814, quien será a la postre Guadalupe Victoria se vincula con Nicolás Bravo en Veracruz. En 1815 queda a cargo del Puente del Rey (hoy Puente Nacional), paso obligado de la mercancía de Veracruz a Xalapa. En julio de ese año, las tropas realistas lo fuerzan a abandonarlo. En octubre 1816 llega a Naolinco, desde donde dirige el movimiento y donde firma su correspondencia (Escamilla (comp.), 2010).

El 30 de julio de 1820 se establece el Ayuntamiento constitucional de Naolinco, en seguimiento a la Constitución de Cádiz, puesta nuevamente en funcionamiento en el Trienio Liberal de España (1820-1823). Se eligieron representantes por voto directo y fueron jurados por el sacerdote del pueblo. Después de este acto, no se encuentra referencias sobre la lucha en Naolinco, dado que la actividad vinculada con la causa insurgente disminuyó considerablemente (Escamilla (comp.), 2010: 270).

1.1.6 Consolidación de las oligarquías naolinqueñas

Después de la Invasión Norteamericana de 1847, las necesidades por recuperar las arcas estatales hicieron que el gobernador Juan Soto y su sucesor Miguel Palacios aumentaran los impuestos. Estas acciones provocaron motines en el Puerto de Veracruz, en Córdoba y también en Naolinco (Blázquez, 1988).

A mediados del siglo XIX llegan a Naolinco varias familias españolas y francesas, que “revitalizan las costumbres y la economía de la comunidad” (Córdoba, 1996). Por esos años, en Naolinco existía una preferencia a los ideales conservadores, por lo que la llegada al gobierno nacional de Juan Álvarez y después de Ignacio Comonfort no fue vista con buenos ojos. Si bien el estado, en especial el Puerto, tenía preferencia liberal, razón por la cual Benito Juárez establece la capital del país en Veracruz (1857), Naolinco y los poblados circunvecinos se encontraban en la franja de lucha entre las fuerzas militares juaristas y el ejército conservador poblano. Bajo esta lógica conservadora, en 1858, cuando Félix Zuloaga toma el poder del país, Naolinco, junto con Huatusco, San Juan de la Punta, Ixhuatlán, Coatepec, Xico, Teocelo, Miguel, Chiltoyac, Actopan y Tlacolulan, apoyan su gobierno (Blázquez, 1988).

Una vez terminado el periodo de Reforma, el nuevo gobierno porfirista apoya el régimen de gran propiedad, con el que se vieron beneficiadas las haciendas naolinqueñas: Almolonga, Tenampa y Paso del Toro. Bajo el mismo mandato se desarrolló en gran medida la ganadería extensiva (González Aragón, 1982).

Con el aumento en la producción de las grandes haciendas y de la ganadería, también se impulsó el comercio y la fabricación y venta de zapatos. Este desarrollo económico sirvió para la consolidación de una oligarquía local que, si bien está presente desde la Colonia, es en esta época cuando alcanza su mayor esplendor (Cuevas Escobar, 2007). La Revolución mexicana hizo pocos estragos en Naolinco, a no ser por algunos jefes zapatistas y carrancistas que llegaron a buscar correligionarios y los pocos embates de Cándido Aguilar contra la región de la Sierra de Chiconquiaco y su establecimiento en la comunidad (González Aragón, 1982: 23-24).

Fábregas Puig (2010) estudia la conformación regional alrededor de Xalapa, misma que se articula desde la época colonial y se mantiene durante el siglo XIX. Alrededor de la capital veracruzana, se encuentra una zona que permite el mantenimiento económico y político de la misma. La hacienda como sistema de producción fue el modelo con el cual se mantuvo la dominación y la preeminencia de la capital veracruzana como punto hegemónico de comercio, tanto para la región como a nivel nacional; hecho que se fortaleció en el siglo XVIII con la incursión de las ferias y el asentamiento de las familias ricas del puerto de Veracruz. La relación de dominación ego-centrada que permite el mantenimiento de la hacienda sería, según el antropólogo, la base para los vínculos clientelares que se mantienen en el sistema político veracruzano actual.

El sistema hacendario que sostenía la producción económica de la región central de Veracruz se mantuvo casi intacto en cuanto a funcionamiento, formas de producción y relaciones sociales y políticas durante todo el siglo XIX. El único cambio importante que sufrió fue la disputa por el acceso al agua, a la fuerza de trabajo y al ferrocarril por el establecimiento de fábricas textiles en Xalapa y sus inmediaciones (Fábrica La Libertad o San Bruno, Lucas Martín, la Orduña, entre otras) (León Fuentes, 2009). La historia oficial toma como antecedente de la Revolución mexicana la huelga de la fábrica de Río Blanco en Orizaba de 1907; sin embargo, la lucha armada llegó tardíamente al territorio veracruzano o ni siquiera apareció.

1.1.7 El siglo XX y las luchas por el poder

Los años posteriores a la Revolución mexicana son de inestabilidad política en el estado de Veracruz, de surgimiento y consolidación de nuevas oligarquías y de luchas por el poder que estos cambios conllevan. Figuras como Úrsulo Galván, Cándido Aguilar y Adalberto Tejeda dominarían en el gobierno veracruzano, con un puesto fundamental en el tablero del poder nacional. De la década de los veinte a mediados de los treinta, este grupo, en especial el coronel Tejeda, impulsaría políticas cercanas a las bases sociales y los principios del Maximato, en apoyo a los agraristas, al movimiento inquilinario del Puerto de Veracruz (1922), al establecimiento de Ligas socialistas y sindicatos obreros, a la educación socialista y a acciones anticlericales. Lo anterior significaba un golpe a las antiguas estructuras de poder porfiristas, católicas y conservadoras.

Esta disputa afecta las estructuras sociales de Naolinco; en especial las políticas anticlericales y la organización sindical. Al igual que la Revolución, la Guerra Cristera

llega tarde al territorio veracruzano. Las acciones de persecución religiosa afectan Veracruz después de firmada la amnistía en 1929. Adalberto Tejeda, quien fuera secretario de gobierno del presidente Calles, llegó a su segundo periodo a la gubernatura de Veracruz en 1928, estableciendo una lucha frontal con Rafael Guízar y Valencia, quien gobernaba la diócesis de Xalapa. La pastoral misionera del obispo Guízar había tenido un profundo impacto en Naolinco, en donde celebró de manera clandestina sus bodas de plata sacerdotales en 1926 y de donde era originario uno de sus sacerdotes privilegiados, Darío Acosta (Báez-Jorge, 2006). El asesinato del sacerdote naolinqueño y de otros dos más como respuesta a un atentado que sufrió el gobernador en 1931 polarizó aún más las relaciones entre el prelado y Tejeda, y tuvo un fuerte impacto en la población naolinqueña, de tradición católica hasta la fecha. El padre Darío, hoy beatificado, es, después del santo patrón San Mateo y de la Virgen de Guadalupe, el personaje más importante en la religiosidad de Naolinco.

Otro de las transformaciones en la oligarquía naolinqueña fue el impacto de las políticas tejedistas en las estructuras hacendarias de Naolinco. Por influencia de los obreros de la Fábrica de San Bruno y de maestros rurales con formación socialista, los trabajadores de Almolonga crean el sindicato "Fraternidad con el campesino" en 1921 y en el año siguiente piden constituirse como ejido. Las luchas sindicales y el intento de industrialización de la hacienda produjeron su quiebra en 1924. En 1928 aparece en el escenario político veracruzano el coronel retirado hidalguense Manuel Parra, al comprar la hacienda azucarera de Almolonga.

Unos años después de su adquisición, Parra forma un grupo de pistoleros conocidos como La Mano Negra para su seguridad y la de su negocio. Las precarias condiciones de los empleados azucareros, los ideales revolucionarios y las influencias

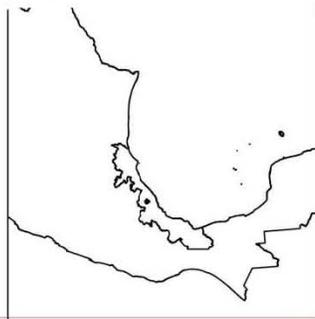
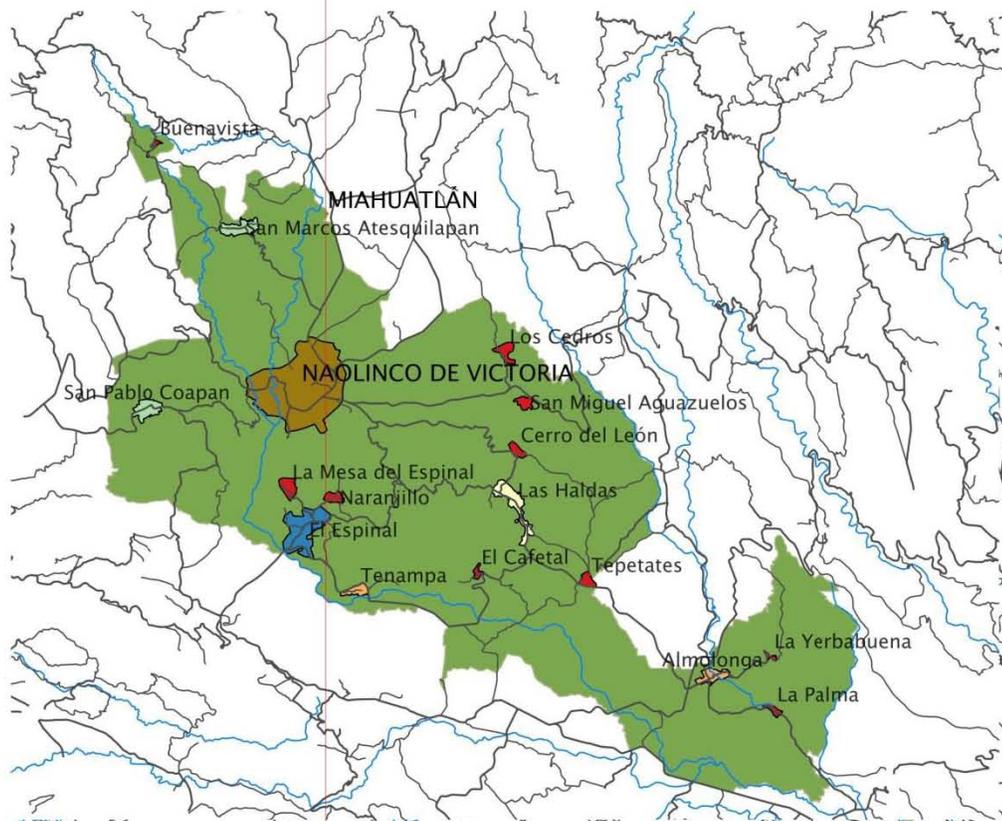
del anarquismo y del socialismo, llegadas por medio de los sindicatos de la fábrica de San Bruno, fomentaron la organización de los trabajadores en lucha por tierra y mejora de su situación laboral y el comercio ilegal de alcohol en las comunidades cercanas al ingenio, urgieron la aparición del grupo de sicarios al servicio de Parra. Las desapariciones, los asesinatos y el cobro de deshonras eran moneda común durante la década de los treinta en la región central de Veracruz. Cuando el gobernador Tejeda disputa la candidatura contra Cárdenas, Parra apoya al michoacano. El golpe de perder la candidatura del PNR y el asesinato del gobernador electo Manlio Fabio Altamirano por La Mano Negra mermaron el poder de Adalberto Tejeda. La política de derecha de Miguel Alemán fortaleció de nueva cuenta las oligarquías locales. La muerte de Manuel Parra en 1943 fue el fin de La Mano Negra y la desarticulación de sus alianzas políticas (Santoyo, 1995).

Hasta la década de 1930, las haciendas naolinqueñas dejaron de funcionar como tales. Almolonga sobrevivió gracias al caciquismo de Parra hasta 1943. La dotación de tierras ejidales prosperó, además de la fragmentación de la gran propiedad. Sin embargo, los propietarios utilizaron este nuevo sistema, al constituirse como únicos compradores del producto cultivado en los ejidos recién fundados. De esta manera, se conservó la estructura semi-feudal y se mantuvieron los precios de los cultivos a la baja (González Aragón, 1982: 29).

Durante la década de los cincuenta y sesenta, la construcción de carreteras tuvo un auge en el estado, con el fin de favorecer el comercio de los productos agrícolas. En 1955 se inaugura la carretera federal que desviaba del centro de la ciudad de Xalapa a las afueras, y en 1960 la carretera Misantla-Xalapa. Dicho trayecto modificó de manera importante la comunicación de la región y redujo al menos dos

horas el tiempo de camino de Naolinco a la capital veracruzana. Antes de esta vía, el transporte de pasajeros requería de al menos tres horas, y para el transporte de productos y materiales una serie de trasbordos que incluían una fracción del camino en mula. El camino viejo salía de Xalapa hacia el ingenio La Concepción, después a Espinal y de ahí subía a Naolinco. La nueva carretera permitió la comunicación de la comunidad con la capital, bajó los costos del transporte y facilitó que hubiera viajes pendulares diarios para trabajar o estudiar. Ahora, el trabajo de los muleros en Naolinco se limita al acarreo de agua del manantial. Otro de los cambios importantes es que Naolinco dejó de ser paso obligado para los productos de la zona cercana a Misantla en su vía para llegar a la capital del estado. En la actualidad, la mercancía se transporta vía Jalacingo.

Localidades rurales según población



Leyenda

— Camino	Población rural
— Carretera	132.0000 - 510.4000
— Ríos	510.4000 - 888.8000
■ Cabecera	888.8000 - 1267.2000
	1267.2000 - 1645.6000
	1645.6000 - 2024.0000
	territorio municipal

Mapa 6. Localidades rurales naolinqueñas según número de población.

1.2 El escenario en la actualidad

Naolinco de Victoria es la cabecera municipal de Naolinco, Veracruz. Este municipio está constituido, además, por otras treinta y nueve comunidades y localidades, entre ellas Las Haldas, Almolonga, El Espinal, San Marcos Atexquilapan, San Miguel Aguasuelos, San Pablo Coapan⁷. Ubicado en la ladera de la Sierra de Chiconquiaco, tiene una extensión de 123.38 kilómetros cuadrados, con una población de casi diecinueve mil habitantes, de los cuales ocho mil quinientos aproximadamente viven en la cabecera municipal. Está rodeado por los municipios de Miahuatlán, Acatlán, Tepetlán, Alto Lucero, Actopan, Emiliano Zapata, Xalapa, Jilotepec, Coacoatzintla y Tonallán (desde el norte y en el sentido de las manecillas del reloj) (mapa 2). Se encuentra en la región central del estado, en la que sirve como centro la ciudad de Xalapa.

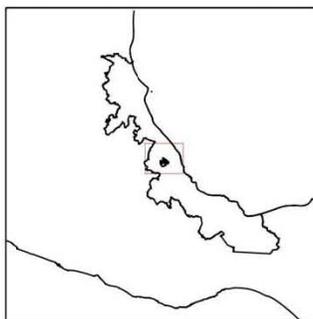
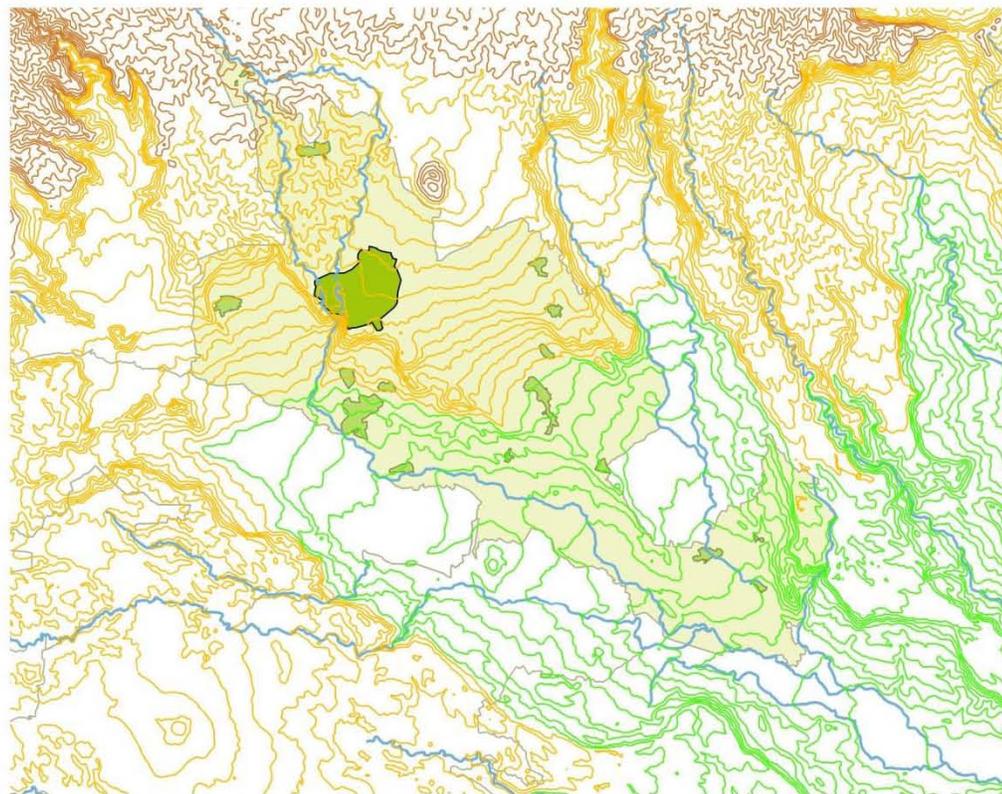
1.2.1 El escenario naturalizado

Las condiciones naturales del municipio se transforman dada la diversidad de alturas. La altitud del municipio varía de 640 msnm a 1920, lo que hace que el paisaje se modifique desde cálidos cañaverales hasta algunas manchas de bosque mesófilo. El paisaje predominante es el de los potreros, después de los campos cultivados, lo que implica una pérdida de la vegetación originaria. Según la altitud, los cultivos mayoritarios serán de caña o de maíz en las partes altas, además de forraje para la alimentación del ganado. Existen algunos puntos de cultivo de café, pero no es una

⁷ Estas comunidades son las más pobladas numéricamente, entre 800 y 1900 habitantes aproximadamente (INEGI, 2012), a excepción de San Miguel Aguasuelos. (309). Sin embargo, la menciono por el número importante de trabajos antropológicos que se encargan de ésta, además de los programas públicos y privados de fomento a la alfarería (por ejemplo, BANAMEX, FONCA, entre otros).

actividad predominante. Lo mismo ocurre con la explotación forestal, en especial de pino, que se da en las manchas de bosque y en las partes con mayor altura.

Curvas de Altitud, municipio de Naolinco



Leyenda

- | | |
|-------------------------|------------------------|
| Curvas de Nivel | — Ríos |
| — 0.0000 - 350.0000 | ■ Naolinco de Victoria |
| — 350.0000 - 1050.0000 | ■ Localidades rurales |
| — 1050.0000 - 1800.0000 | ■ Municipio |
| — 1800.0000 - 2450.0000 | |
| — 2450.0000 - 5600.0000 | |

Mapa 7. Altitud en el municipio. Varía de los 350 a los 2000 msnm, lo que favorece la variabilidad de climas y las corrientes de agua.

Otro recurso natural importante es la piedra volcánica, no sólo en el municipio, sino en esa parte de la sierra que empieza desde Jilotepec y sigue por Coacoatzintla y Tonallán, entre otros. La grava volcánica, si bien no es un suelo fértil, es un recurso en sí mismo y existe una mina que se explota. Junto con el bosque mesófilo, este tipo de suelo facilita la captación de la humedad proveniente del Golfo de México, y son numerosos los afluentes hídricos. El paisaje es bañado en la superficie por el río Naolinco, que es un brazo del río Actopan, además de por una serie de manantiales y por la alta cantidad de precipitación. Una de las postales más recurrentes de Naolinco es la imagen de la cascada desde el mirador, lo cual indica la importancia simbólica de los recursos de agua.

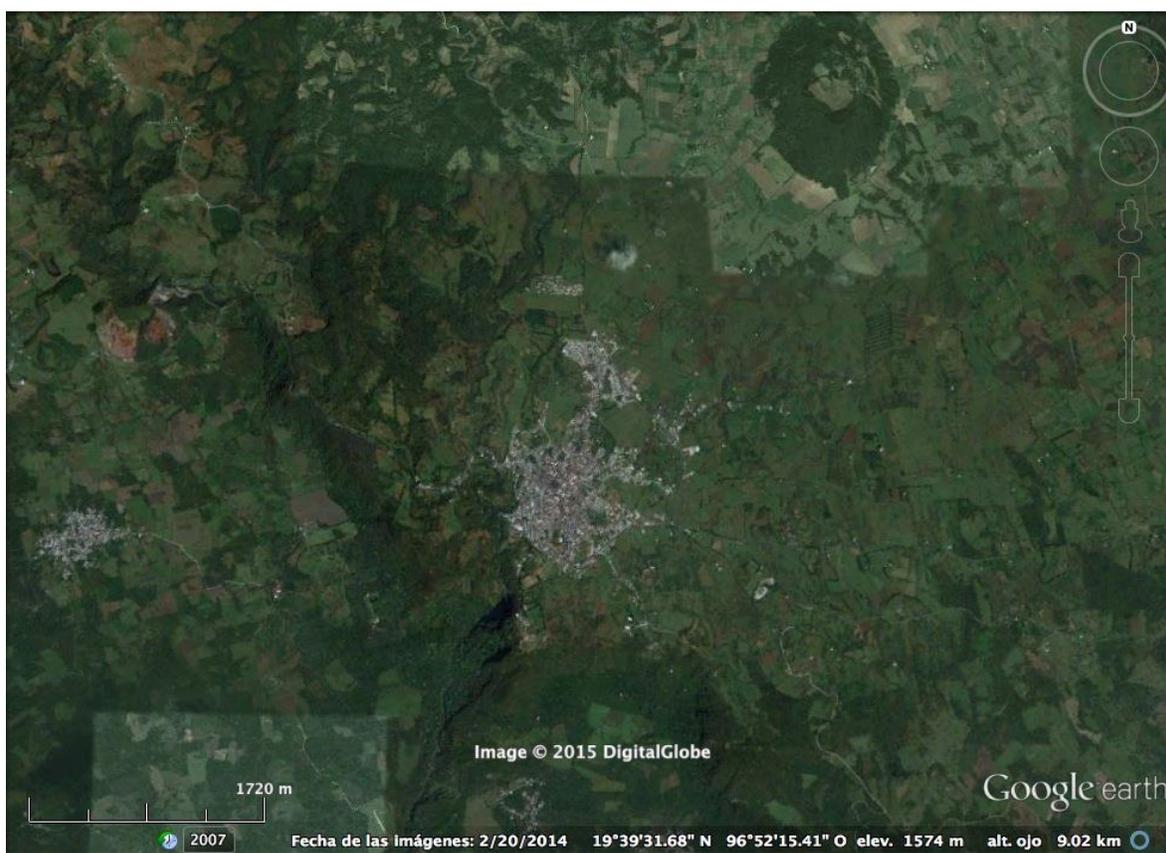


Foto 1. Fotografía Satelital de la comunidad de Naolinco de Victoria, Veracruz

A pesar de dicha riqueza hídrica, la situación del agua en el municipio es deplorable. El río es uno de los más contaminados del estado, el agua para consumo humano es escasa y con problemas de distribución. El estiaje de los meses de abril y mayo es significativo; en el caso de la cabecera municipal, deja sin agua potable a los pobladores. El resto de los meses es común recibir en las casas agua turbia, incluso con larvas. No hay plantas de tratamiento y, a pesar de lo que dicen las autoridades, las aguas negras van a dar al río Naolinco. Quienes viven en la ladera del río se quejan de haber enfermado por la contaminación del agua; el deseo de que el río sea entubado para convertirse en drenaje es bastante fuerte.

Sin embargo, los recursos hídricos abundantes permiten que esta situación de falta de funcionamiento de la red de aguas potables no signifique un problema mayúsculo, en el caso de la cabecera municipal y el resto de las poblaciones. Existen numerosos manantiales que brotan producto de la humedad captada por la sierra de Chiconquiaco. Ese líquido se considera más puro que el del agua municipal, se utiliza para lavar trastes, cocinar y otras actividades que requieren mayor higiene. Cuando la escasez es importante, todas las labores que requieren agua se realizan con ésta.

Desde 2008, un grupo interdisciplinario de académicos de la Universidad Veracruzana tiene un proyecto para el rescate integral de la microcuenca del río Naolinco, proyecto que sigue hasta la actualidad. Biólogos, geógrafos y educadores hacen trabajos de concientización y análisis de la calidad del agua. Entre otros reconocimientos, han ganado becas de fondo mixto (Fomix 2008 94211) y el Premio Estatal de Medio Ambiente en el año 2010. Uno de los aportes de este grupo de investigación es una serie de productos académicos (Martínez Cano, 2010; Barrera, Álvarez y Espinoza Guzmán, 2010).

1.2.2 Naolinco de Victoria y su microrregión

Existe una polaridad importante entre la cabecera municipal y el resto del municipio. La mayoría de la gente que vive en Naolinco se dedica a la ganadería y a la agricultura en el municipio en general y en la cabecera a los servicios y al comercio. Si bien el Censo de Población y Vivienda de 2005 (INEGI) registra población hablante de totonaco, sólo se reconoce 30 personas, ninguna monolingüe y la mayoría en la cabecera municipal, por lo que es muy probable que no sean originarios. La proporción de mujeres es más alta que la de varones (10394 por 9861 en 2010), lo cual puede reflejar la movilidad producto de la migración laboral (Rosas, 2010).

La escolaridad en promedio es de secundaria en el municipio y de bachillerato en la cabecera. El nivel adquisitivo también es mayor en Naolinco de Victoria, pero inferior al que se tiene en la capital del estado. El noventa por ciento de la población municipal se asume como católica y el diez por ciento restante como cristiana o sin religión. La mayoría de las mujeres casadas son amas de casa, y un pequeño número trabaja en negocios propios o como empleadas. Los hombres laboran en sus negocios, en la ciudad de Xalapa y elaboran zapatos. El comercio de productos como tortillas, mole, leche y sus derivados, dulces, vinos de fruta, entre otros, se hace tanto en comercios especializados como en casas particulares, en donde se anuncia por medio de un letrero el producto o la fuerza de la costumbre hace que los clientes sepan en dónde y a qué hora pueden comprarlo. Tener una tiendita en casa o algún otro tipo de establecimiento comercial menor no es extraño, y abundan las misceláneas, abarrotes, entre otros negocios.

Naolinco cuenta con una sucursal del banco Bancomer, ubicada en la cabecera, que da servicio tanto a los habitantes de este lugar como a personas de comunidades

aledañas más marginadas y a los turistas que los visitan el fin de semana. Naolinco de Victoria cuenta con alumbrado eléctrico, agua potable (con las dificultades ya expuestas), luz eléctrica, teléfono e internet. Cuenta con algunas tiendas, pero con ningún supermercado, lo que facilita la circulación de dinero y una economía local más o menos sólida. En comparación con la ciudad de Xalapa, por ejemplo, los precios de alimentos y de la vida en general son significativamente más bajos.

1.2.3 Los caminos de Naolinco

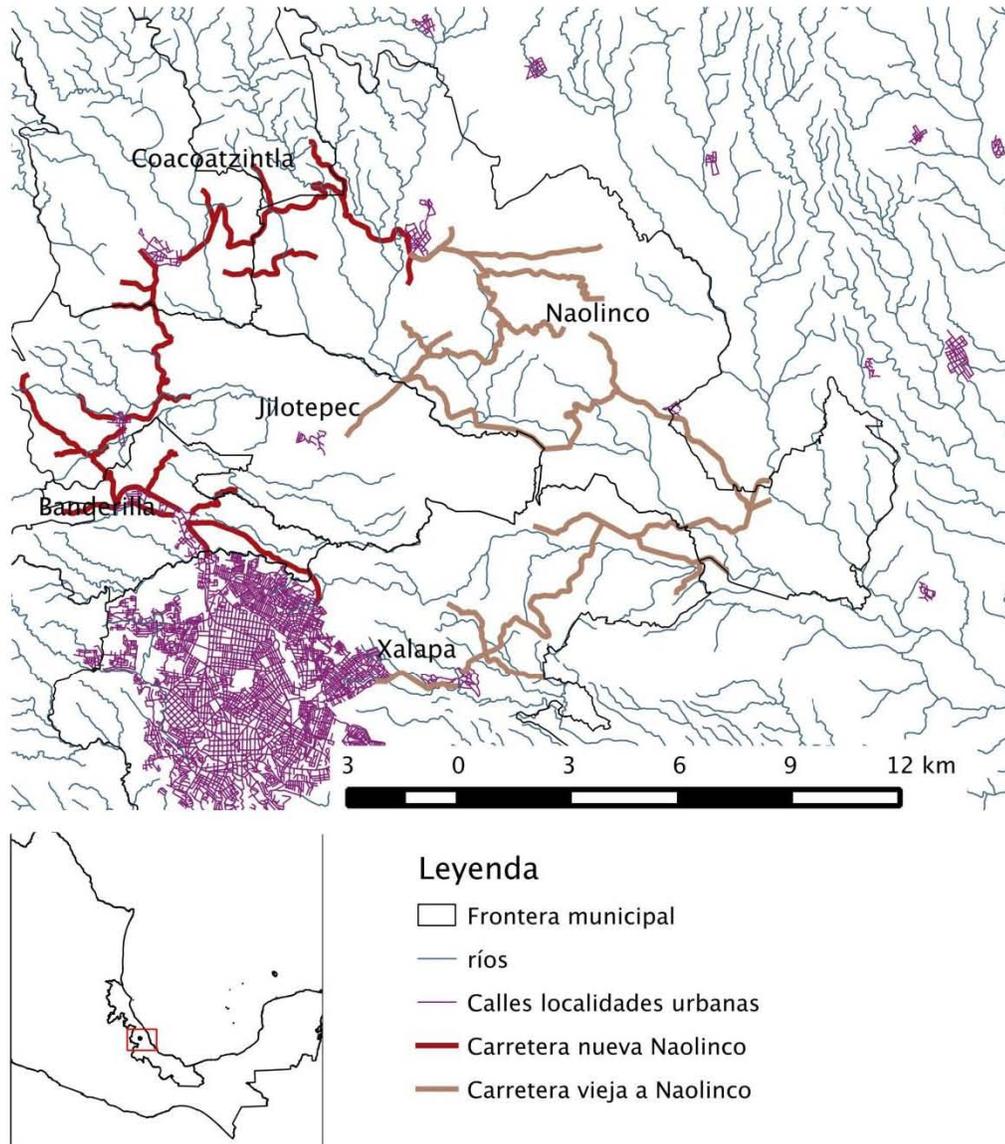
Respecto a las vías de comunicación, la cabecera municipal del municipio naolinqueño se encuentra comunicada con El Espinal y el ingenio de La Concepción, con Alto Lucero vía San Miguel Aguasuelos, con Misantla vía Chiconquiaco, con Miahuatlán y con Xalapa vía Coacoatzintla, Jilotepec y Banderilla. El nuevo libramiento de Xalapa, en su tramo Banderilla-Perote fue construido sobre la carretera Misantla-Xalapa, a la altura de Jilotepec. Existe en dicha carretera una salida cuyo señalamiento indica Naolinco; sin embargo, no es directa y se conecta con la carretera Xalapa-Misantla. La construcción de dicha vía de comunicación produjo daños al camino que conecta a la población zapatera con la capital del estado, además de un impacto ecológico importante.

Naolinco de Victoria es un núcleo concentrador de productos para después comercializarlos con la capital del estado, en especial los agrícolas, los embutidos y los encurtidos y trabajos de pieles. También es un centro turístico importante, en especial durante los meses de septiembre y noviembre. Las comunidades del municipio se conectan con Naolinco de Victoria por medio de estos caminos o veredas de terracería. Entre semana, algunos muchachos de otros lugares de alrededor asisten a la escuela,

en especial al bachillerato tecnológico. Viernes y sábados la secundaria se llena de estudiantes de las licenciaturas semiabiertas de la Universidad Popular Autónoma de Veracruz, con sede en Naolinco. Los domingos, gente de estos poblados se acercan a vender plantas, alimentos, juguetes, ropa, entre otras cosas. Lo mismo ocurre para servicios municipales o médicos.

La vía Xalapa-Misantla es una carretera alterna a la costera que va al norte del estado y del país, además de a la zona costera del Golfo de México. Lo accidentado del trayecto, además del recorrido más largo, hace que no sea muy transitada y un camino posible para el tráfico de armas y de drogas. En el segundo semestre de 2011 (durante la temporada de campo), los operativos de la Marina en esta carretera eran moneda corriente, incluso durante un corto tiempo pusieron un punto de revisión a la entrada de Naolinco. Más allá de preocupación y temor de los naolinqueños, no hubo una escalada de violencia. Los operativos pararon poco tiempo después; a pesar de que ganaderos que tienen potreros cercanos a la carretera insisten en el tránsito de vehículos sospechosos. A principios de 2012 la carretera fue reencarpetada hasta Coacoatzintla; el daño por la temporada de lluvias fue importante.

Carreteras a Naolinco



Mapa 8. Camino nuevo y viejo a Naolinco. La construcción de la nueva carretera significó comunicar la localidad con Xalapa con más eficacia

1.2.4 Naolinco como frontera del centro. Dinámicas regionales y microrregionales

La intención de las páginas anteriores fue establecer una base de comprensión de los fenómenos espaciales que se analizarán en los próximos capítulos. La necesidad de hacerlo rebasa los requerimientos de un esquema clásico de una tesis. Más que verter una serie de datos que poco se vinculan con los apartados anteriores, creo fundamental partir de una base de conocimiento de la comunidad y su papel en un circuito regional para comprender la espacialización como un proceso en el que se encadena, se piensa y se construye distintas formas de estar y ser en el espacio.

Pensar en la espacialización rebasa por mucho los límites de comunidades, incluso de municipios. Dicho proceso se inserta en dinámicas regionales, en dimensiones sociales, económicas, productivas, históricas e imaginarias. La ilusión de una comunidad encerrada en el trazo urbano que la conforma se rompe fácilmente si lo que nos interesa es indagar las maneras de que diferentes categorías espaciales se entretujan, conviven, chocan, se excluyen y se complementan.

En realidad son pocos los elementos que permiten ubicar la existencia, y en su caso, la función que tenía lo que hoy conocemos como Naolinco en la época prehispánica. No existen vestigios arqueológicos estudiados con rigor en el territorio naolinqueño. Sin embargo, la configuración regional y los datos que nos dan centros urbanos importantes como Cempoala, además de los códices y otras fuentes coloniales, permiten intuir que formaba parte de las comunidades rurales bajo el gobierno de la capital totonaca. La necesidad de establecer un núcleo poblacional español en la zona dificulta pensar que dichos terrenos eran despoblados.

La presencia histórica de relaciones interétnicas, además de algunos elementos de extracción cultural diversa que se expondrán en las páginas posteriores (como las danzas de san Mateo, entre otros), impiden pensar que Naolinco haya sido o sea un núcleo eminentemente español, a pesar de que algunos fenotipos puedan engañarnos. Desde épocas prehispánicas, el centro de Veracruz ha sido una zona donde los contactos y el intercambio de mercancías, conocimientos, lenguas y genes son prácticas comunes. Naolinco no es una excepción: una comunidad con traza de usanza europea, con nombre náhuatl en región totonaca no podría haberse construido si no fuera basada en encuentros y desencuentros culturales.

La conformación de Naolinco está a la par de la consolidación de Xalapa como núcleo de control político y económico del estado de Veracruz, en especial con los vínculos de la capital con el norte del estado. Su posición estratégica como frontera entre el centro veracruzano y el Totonacapan fortalecen su importancia, a pesar de haberse mantenido al margen de procesos de industrialización. No es gratuito de Guadalupe Victoria estableciera su cuartel ahí justo cuando necesitaba endurecer su presencia en Veracruz. Tampoco lo son las misiones hechas por el obispo Guízar para contrarrestar las políticas anticlericales de Tejeda. Por esta posición limítrofe, además de por un cierto aislamiento de las vías más importantes del estado, suena bastante plausible que sea en la actualidad un punto de paso de mercancías y personas fuera de la ley.

Sin embargo, Naolinco de Victoria también funciona como núcleo operativo de su microrregión, que rebasa incluso sus fronteras municipales para incluir algunas comunidades de otros municipios aledaños. Los avances en comunicación de mediados del siglo pasado, la cercanía de las haciendas azucareras de La Concepción y

Almolonga y la prosperidad de la ganadería facilitaron su predominio sobre otras poblaciones cercanas, que también son cabeceras. Dicha preponderancia se fortalece con la marginación en la que viven las otras comunidades naolinqueñas.

De esta manera, desde su naturaleza fronteriza, las dinámicas sociales de Naolinco se mueven entre la centralidad de su microrregión y la marginación que la saca de los circuitos industriales o agroindustriales de Veracruz. Su posición estratégica se enriquece de ambas naturalezas. Bajo una apariencia tranquila, homogénea, estable y casi detenida en el tiempo, circulan líneas de tensión múltiples que determinan la forma en que los naolinqueños espacializan y, a partir de ella, se piensan a sí mismos. Tal vez en esto radiquen los movimientos que se mantienen en su toponimia, como para nombrar todo lo que en sus casas, calles, barrios y veredas ocurre.

Capítulo II. Dimensiones espaciales de Naolinco. El paisaje

naolinqueño

*Adultos y niños saben que el tiempo existe,
pero también viven del paisaje, del aire y de la piel.*

Página web oficial de turismo del estado de Veracruz

Al caminar por las calles naolinqueñas pareciera que pudiéramos estar en cualquier pueblo mestizo de la América española, aunque el aire que se respire es bien distinto. La traza intenta ser cuadrangular, en la medida que la orografía lo permite; las casas, altas para ser de una planta, con ventanales enrejados del tamaño de una puerta; el templo católico y la plaza central ostentan su origen peninsular. Pero ciertos elementos que nos llegan de sorpresa delatan su particularidad. El olor a chile tostado para el mole, los colores y las formas de las máscaras, los sonidos de los zapateros trabajando, de los chicos jugando basquetbol, indican que estamos ahí, en Naolinco, y no en otro sitio.

Este capítulo inaugura una serie de tres en el que se expone la manera en que diferentes fenómenos espaciales conviven, se yuxtaponen, conjugan y particularizan la experiencia del espacio en Naolinco. En éste, haré la parte descriptiva del paisaje urbano, con el objetivo de dejar ver que, incluso un centro poblacional del tipo de Naolinco —pequeño en tanto extensión y población—, mantiene relaciones tensas entre niveles de investigación.

En los últimos años, una gran parte de los estudios que vinculan los fenómenos espaciales han sido abordados desde la perspectiva del paisaje. En este concepto se

cruzan perspectivas geográficas, productivas, arquitectónicas, urbanísticas, sociológicas, culturales, hasta artísticas y psicológicas. Quién no recuerda la estupefacción sentida al contemplar y oler la belleza de un campo florido, o la perfección del trazo de una ciudad vista desde el aire, incluso la tristeza o añoranza al observar una fotografía del perfil del lugar natal o el deslumbramiento que provoca una pintura de algún volcán realizada por el Dr. Atl.



Foto 2. Callejón de Naolinco. Recuperada de <https://aumakua.files.wordpress.com/2006/12/dsc02166.JPG>

Hablar de paisaje es vincular una dimensión física del espacio geográfico con la perspectiva subjetiva de quien lo usa. No sólo en referencia a las condiciones naturales del terreno, sino también a las injerencias humanas, por necesidades

productivas, estéticas, habitacionales, simbólicas y culturales. Sin embargo, la experiencia del paisaje no se limita a un sitio natural y sus modificaciones humanas. Para que se pueda hablar de paisaje es necesario que sea reconocido como tal, por medio de la mirada o de la percepción de un sujeto activo que lo designa. Es ahí donde el concepto geográfico da entrada a la transdisciplinariedad necesaria para construir una noción humanista. Dicha percepción no parte de un genio individual; está enmarcada en ciertos cuadros culturales que permiten ver, escuchar, oler, y valorizar aquello que aprehende por medio de los sentidos.

Una de las problemáticas del carácter transdisciplinar de dicho concepto es la diferencia de enfoques desde los cuales puede ser tratado el fenómeno. Podemos encontrar desde trabajos que analicen la transformación del paisaje a partir de la introducción de nuevas especies vegetales hasta el sentimiento de nacionalismo vislumbrado en algún pintor paisajista romántico, pasando por las nuevas configuraciones de paisajes urbanos, industriales y comerciales. Para cada una de estas perspectivas es necesaria la elaboración de un método de análisis adecuado a dichos objetos de estudio. En el caso de la antropología, en especial de una que parta de fenómenos concretos, el acento debe estar puesto en los sujetos que interpretan cierto escenario como su paisaje, vinculado a prácticas territoriales, y de los marcos de percepción a partir de los cuales se manifiestan algunos elementos culturales en la valorización y significación de la naturaleza.

En el caso de Naolinco, el concepto de paisaje resulta útil en la medida que permite establecer un primer nivel de fenómenos espaciales. No podríamos entender qué ocurre con la diferencia entre los usos de los espacios o la construcción de imaginarios en torno a éstos si no partimos de una base material en donde se

relacione el terreno geográfico con algunos juicios y significaciones de índole cultural. Sin embargo, tratar de hacer una descripción exhaustiva del paisaje naolinqueño podría desviar el interés centrado en caracterizar a la población a partir de algunas prácticas y significados culturales en torno al espacio, además de lo que se ha adelantado un poco en el capítulo anterior. Para abordar el paisaje de la población de Naolinco de Victoria, caracterizaremos algunos de los lugares importantes, tanto “naturales” como “construidos”⁸. Así, comenzaremos con la postal más común sobre la comunidad: las cascadas vistas desde el mirador, después hablaremos de los márgenes y el centro como manera de clasificación del territorio, de los barrios centrales y del sitio que ocupa la plaza central, el atrio de la iglesia y la cancha de básquetbol como lugares de reunión públicos.

2.1 Naolinco en una postal: las cascadas

Hablar de paisaje desde la antropología nos lleva a considerar no sólo la composición morfológica, de climas y de vegetación que es observable, sino cómo estos escenarios son caracterizados y calificados por una comunidad, sus usos y sentires al respecto. Para ello, es indispensable recurrir a las representaciones de paisaje que, desde una perspectiva comunitaria, se admiran, elaboran y difunden. En el caso de Naolinco, esta imagen polirrepresentada es la fotografía de dos caídas de agua vistas desde un mirador.

⁸ Entrecomillo “naturales” y “construidos” porque parto de la premisa que estas adjetivaciones responden más a una elaboración conceptual que a la realidad empírica. El concepto de paisaje implica que un sitio geográfico es construido culturalmente con el solo hecho de ser percibido.



Foto 3. Las cascadas

Recordemos que la altitud del municipio naolinqueño es muy diversa; varía de los 1800 a los 300 metros sobre el nivel del mar. Si bien la cabecera municipal ocupa apenas una pequeña parte del territorio del municipio, en esa área también se aprecia la variedad de microclimas producto de ser una población enclavada en la Sierra de Chiconquiaco. En un mismo día perdemos de vista las cimas por la niebla mientras que el centro del poblado está soleado. De la misma forma, observamos coníferas en las partes altas y caña de azúcar y otras plantas semitropicales en las más bajas.

Esta diversidad de altitud muchas veces se da de forma abrupta; proliferan las elevaciones y las barrancas. Naolinco de Victoria está rodeada de paredes de piedra: las del norte, hacia arriba y las del sur hacia abajo. A partir de dicha topografía sinuosa y gracias a la humedad proveniente del Golfo de México, la comunidad de estudio se

caracteriza por dos caídas de agua importantes. Dichas cascadas son brazos del río Naolinco, un afluente del río Actopan y que en la actualidad sufre graves problemas de contaminación; mismos que expuse en el capítulo anterior. A pesar de esto, ambas caídas son apreciadas por los lugareños y un lugar obligado para quienes visitan el poblado.

Para llegar a las cascadas, es necesario avanzar por la calle Niños Héroe, o el tramo de la carretera Xalapa-Misantla que pasa por Naolinco de Victoria hasta que, a la derecha hay una elevación señalizada, pasar las “Canchas de las Cascadas” (un campo de fútbol donde se juegan los partidos de la liga local) y llegar a un pequeño espacio de juegos. Desde ahí podemos observar diagonalmente las cascadas, pero la mejor vista es desde otro punto. La vía se llama Camino a las Cascadas y últimamente se ha poblado, en especial con casas nuevas, vacías, de personas de Xalapa o de naolinqueños que desde hace varios años radican fuera y sólo regresan en las fiestas o en las vacaciones. Termina unos metros más adelante y en su último tramo se encuentran construcciones pequeñas, elaboradas con algunos tabiques, láminas y maderas que contrastan de manera importante con las que se observan más abajo.

Unos metros más adelante, encontramos una construcción remodelada hace poco de dos plantas, con estacionamiento propio. En el pasado, este edificio albergaba un restaurante costoso; ahora, desde agosto del 2007, los Talleres Libres de Artes de la Universidad Veracruzana, donde se realizan actividades artísticas por las tardes, como la elaboración de calaveras para el día de muertos, algunos tipos de danza folclórica y contemporánea y eventualmente talleres de pintura, escultura y otras artes plásticas. Afuera, un mirador que es posible visitar en cualquier momento, incluso si el edificio está desocupado por ser fin de semana u otras razones. A esta

edificación se le conoce como “El Mirador” o, para los naolinqueños, “El Balcón de la Muerte”.



Foto 4. Mirador o “Balcón de la muerte”.

Recuperada de <http://www.mexicoenfotos.com/estados/veracruz/naolinco/MX13688914557927>

Al preguntar por las razones de dicho nombre, don Patricio Mesa refirió esta historia:

Se llama el Balcón de la Muerte porque es el lugar favorito de los suicidados [sic] para tirarse... La última fue una señorita que, después de irse a Xalapa a disque estudiar regresó embarazada... La vio una vecina, pero nunca encontraron el cuerpo... Se cuenta por ahí que cada primero de noviembre se le ve en la noche llorando sola en el Camino a las Cascadas, allá por las canchas, porque sus familiares no le ponen altar y no tiene tumba a la cual vayan a la cantada... Que Dios la haya perdonado.⁹

Del mirador podemos observar dos o a veces tres —dependiendo de la temporada: en la época de lluvias son tres— caídas de agua de diferente caudal, si es que la neblina lo

⁹ Comunicación personal, 4 de marzo de 2011. El tema de las entidades sobrenaturales y su vínculo con sitios concretos serán tratados más adelante, sin embargo dejo la cita a esta entrevista aquí para caracterizar el paisaje de la zona de las Cascadas, además de que es imposible, cuando hablamos de espacialización, separar por completo los distintos niveles de fenómenos espaciales.

permite, que se deslizan desde una altura de 80 metros¹⁰. Esta distancia pareciera elevarse en la medida que le preguntamos a un naolinqueño; sus datos fueron mayores, llegando incluso a sostener que la caída era de 150 metros. Lo anterior sería un dato sin importancia si no fuera porque respalda la valoración positiva que las cascadas tienen para los locales, al grado de aumentar su caída y establecer comparaciones con otras cascadas importantes en la región extensa, como es la Cascada de Texolo en Xico, Veracruz. Otra vez, don Patricio nos dice “... si es más grande que la de Xico, sólo que como Xico está más cerca de Xalapa y allá son re narcos, por eso dicen que esa es más alta y más bonita, pero no, no es cierto, la nuestra es mejor”¹¹.

Desde el Balcón de la Muerte no sólo observamos las caídas de agua, prominentes en sí mismas, sino el valle de los terrenos bajos del municipio, allá donde el río Naolinco sigue, se cosecha maíz y caña y existen grandes extensiones de pastizal. Las tonalidades de verde son tantas que incluso perdemos la cuenta. Justo enfrente, la pared de piedra color café se levanta imponente. Las diferentes caras del prisma pétreo provocan una diversidad de matices, que en algunas partes también son grises y en otras incluso negras. A lo lejos, los potreros lucen vacas y chivos pastando, y más allá un zopilote sobrevuela en círculos, localizando a su futura presa.

Hacia abajo, si nos fijamos bien, se marca entre la vegetación una vereda que lleva hasta los 900 msnm, allá donde hace más calor y los moscos son más agresivos; “lo difícil no es bajar, sino subir”, dice don Patricio mientras nos sofocamos. Una vez

¹⁰ Este dato fue obtenido de las páginas de internet que dan información turística sobre Naolinco. No existen, al menos que yo conozca, otros datos más confiables.

¹¹ Comunicación personal, 7 de marzo de 2011.

abajo, le doy la razón a don Patricio: no valía la pena, sólo hay follaje y alguno que otro pájaro, insecto o mariposa.

Naolinco se presenta al turismo nacional e internacional como un enclave completo: no sólo es disfrutable como destino cultural, su atractivo “natural” —dicen las autoridades— es significativo. Sin embargo, dicho atractivo se reduce al mirador con su vista imponente. Otra problemática es el hedor que se percibe en tiempos de secas. Como he dicho en páginas anteriores, la contaminación del agua es un problema grave para Naolinco de Victoria y para el municipio en su conjunto, y las cascadas no libran este problema.

Incluso con estos inconvenientes, al preguntar por los lugares donde haya naturaleza¹² la respuesta fue obvia y única: “en las Cascadas”. Otros lugares, como el monte y las márgenes del río, también entran en la categoría de “naturaleza”, aunque lo hacen de otra forma. No es una naturaleza amable, disfrutable y bella, que se puede observar como las Cascadas; sino una salvaje, indolente y poco domesticada, donde “los peligros”, que pueden ser una serpiente o un aparecido, abundan.

De aquí podemos sacar una conclusión respecto a la idea de paisaje para el caso de Naolinco. Aquél paisaje del que viven adultos y niños —según el epígrafe que abre este capítulo— es el que propicia y aprecia la comunidad, por medio del reconocimiento, la impresión o la construcción de un camino. Dichos sitios están culturalizados a partir de ciertas prácticas y discursos, como las fotografías, las visitas, la edificación de monumentos; en contra de otros que se alejan al ser indómitos. Un

¹² La pregunta elaborada fue “¿Cuáles son los lugares con naturaleza que hay en Naolinco?” Aunque sé que la categoría “naturaleza” o “natural” es una construcción cultural, al intentar otro tipo de preguntas como “¿en qué parte del pueblo hay más plantas y animales silvestres?” no dio el resultado esperado, puesto que plantas y animales hay en los patios de las casas, en el parque y en la carretera.

paisaje “natural”, como todos los lugares que se vinculan a la espacialización como fenómeno complejo, es construido, domesticado por medio de la mirada. Dicha mirada no es inmanente o espontánea, sino es colectiva, vinculada a una tradición. Sin embargo, su reafirmación es cotidiana, cada vez que alguien (local o de fuera) se acerca, compra una postal o se coloca una exposición de los talleres.

2.2 No todo Naolinco es Naolinco: El núcleo urbano y las fronteras

La población de Naolinco, como cualquier otra, ha crecido en los últimos años. Con un poco de conocimiento de los estilos de construcción, es fácil ver qué parte corresponde al antiguo pueblo y qué parte es de reciente factura. El crecimiento ha sido tal que rebasa el trazo de la carretera, construida en 1960, y funciona para algunos habitantes que viven cerca del manantial como una calle más para llegar al centro.

Un estudio urbanístico histórico de largo aliento intentaría indagar el crecimiento del núcleo construido de Naolinco desde la colonia hasta nuestros días. Este trabajo se dificulta ante la poca certeza que existe respecto a la fecha de fundación, misma que expuse con anterioridad. No es la intención de este trabajo desarrollar tal empresa. Sin embargo, sí es posible establecer, gracias a algunas pautas arquitectónicas y a los conocimientos locales, qué parte es la más antigua con respecto a las otras.

A partir de la información recabada en el trabajo de campo y de algunas observaciones de los estilos de construcción en calles, casas y plazuelas, podemos establecer un perímetro entre el viejo núcleo poblacional y los terrenos hacia los cuales el crecimiento urbano ha sido constante, pero reciente. Una de las principales

pistas, además de preguntar a los habitantes, es la construcción de las calles y algunos sitios significativos que constituyen el paisaje urbano. Las calles de los primeros cuadros se encuentran empedradas, pavimentadas con cemento o ambos en algunos segmentos; son estrechas, con banquetas en las que sólo cabe un peatón. A diferencia de esto, las calles nuevas están pavimentadas con asbesto o concreto hidráulico, las que lo están; son amplias, con pocas o ninguna banquetas y tienen espacios importantes de terrenos sin construcción.

A partir de estos datos, podemos establecer un perímetro entre el poblado antiguo y las zonas de crecimiento. Lo anterior es importante para vislumbrar y analizar el posible aumento del área urbana. Pero más fundamental es que, a partir de estos criterios, se tejen fronteras imaginarias y se establecen categorías valorativas respecto a un sentido de pertenencia a la comunidad y, aún con mayor importancia, se visibilizan algunos sitios y se invisibilizan otros a partir de prácticas de diferente tipo, pero en especial de las rituales.

Como hemos visto, los paisajes son muy próximos a diferentes procesos de identidad; no sólo se establecen a partir de lo que nosotros reconocemos y calificamos (en este caso como valioso), sino que se exponen a los otros. Así, un fenómeno espacial complejo que está relacionado con la paisajística cultural es el establecimiento de fronteras y límites a partir de enclaves que marquen dónde empieza lo propio y dónde no. Dichos lugares pueden ser una caseta de vigilancia, una reja o puerta, un señalamiento o un monumento. En algunos casos, los límites territoriales corresponden a los establecidos administrativamente o a los construidos; en otros — como en el caso de Naolinco de Victoria— las separaciones funcionan en torno a criterios de costumbre o de tradición, a pesar de no responder a las condiciones

actuales de la jurisdicción de una comunidad. El crecimiento urbano, en nuestro país irracional y poco premeditado, tarda menos en ser construido que en ser asimilado por las categorías culturales.

Naolinco es una de esas poblaciones en las cuales los límites simbólicos están rebasados por los límites urbanísticos. Llama la atención que el anuncio de bienvenida para los visitantes al pueblo se encuentre dos kilómetros después de que inician las primeras construcciones, después del puente y de la fuente de agua de manantial. Doscientos metros más adelante, la estatua de un zapatero de cinco metros de altura desvía de la carretera Xalapa-Misantla hacia las calles que llevan al centro de la población. Dichos enclaves coinciden con el perímetro establecido entre el área antigua y el área moderna. Podríamos decir que son la puerta de entrada al pueblo.



Foto 5. Monumento del Zapatero

La afirmación anterior se consolida al tomar en cuenta los diferentes recorridos que se hacen por las calles de Naolinco, en rituales tanto civiles como religiosos. Estas procesiones nunca salen del cuadro mencionado; los habitantes de estas zonas que podemos llamar simbólicamente marginadas tienen que caminar hacia el centro para tomar parte de dichos eventos.

Esta demarcación cobró especial importancia durante la Semana Santa de 2011. Las festividades del Jueves Santo dieron inicio con el recibimiento de los santos óleos por la mañana de ese día. Dichos aceites preciados llegaron de la capital del estado, y sede de la Arquidiócesis, después de una ceremonia especial a la que asistió una comitiva enviada por el párroco de Naolinco. El trayecto lo hizo en un vehículo particular, pero al llegar al “Zapatero” (como se le conoce a este punto que funciona como puerta simbólica) eran esperados por música, cohetes, niños vestidos de blanco y hombres y mujeres con banderas y globos blancos y amarillos. Los anuncios del pregonero Pascual gritaban que la procesión “iniciaría en el Zapatero, para recibir en nuestra comunidad a los santos óleos”.

Estos casos nos indican una particularidad de los fenómenos de espacialización vistos en su dimensión cultural: aunque tienen un vínculo directo con la realidad física del espacio geográfico, no es directo y definitorio. Muchas veces, las fronteras y los territorios no obedecen a lo empírico sino a lo imaginario: en especial cuando esta memoria hace referencia a un pasado tradicional modificado recientemente. La marginación de los otros terrenos de Naolinco de Victoria pudiera ser por la eventualidad de su construcción, que pierde la batalla contra cuatro siglos del establecimiento de la comunidad; sin embargo, y al mismo tiempo, pudiera ser una invisibilización en pos de renegar del cambio, del paso de comunidad a ciudad y de

todo lo que se salga del raigambre vinculado con la alcornia. Nuevas familias que se independizan de los núcleos extensos, que han vivido en Naolinco mucho más tiempo del que han pasado fuera y con apellidos de renombre viven en estos nuevos terrenos en proceso de territorialización, en especial en el camino a la cascada, del que tratamos en el apartado anterior. Nadie pone en duda su residencia, o la residencia de otros de menores recursos económicos. Sin embargo, sus colonias, sus casas y calles se encuentran en una zona no especificada: es Naolinco, pero no lo es del todo, o al menos no por completo, como sí lo es el perímetro al cual nos introducimos por el Zapatero. Dicha marginación residencial la vemos nuevamente en la división entre el centro y las colonias, que trataremos en el apartado siguiente.

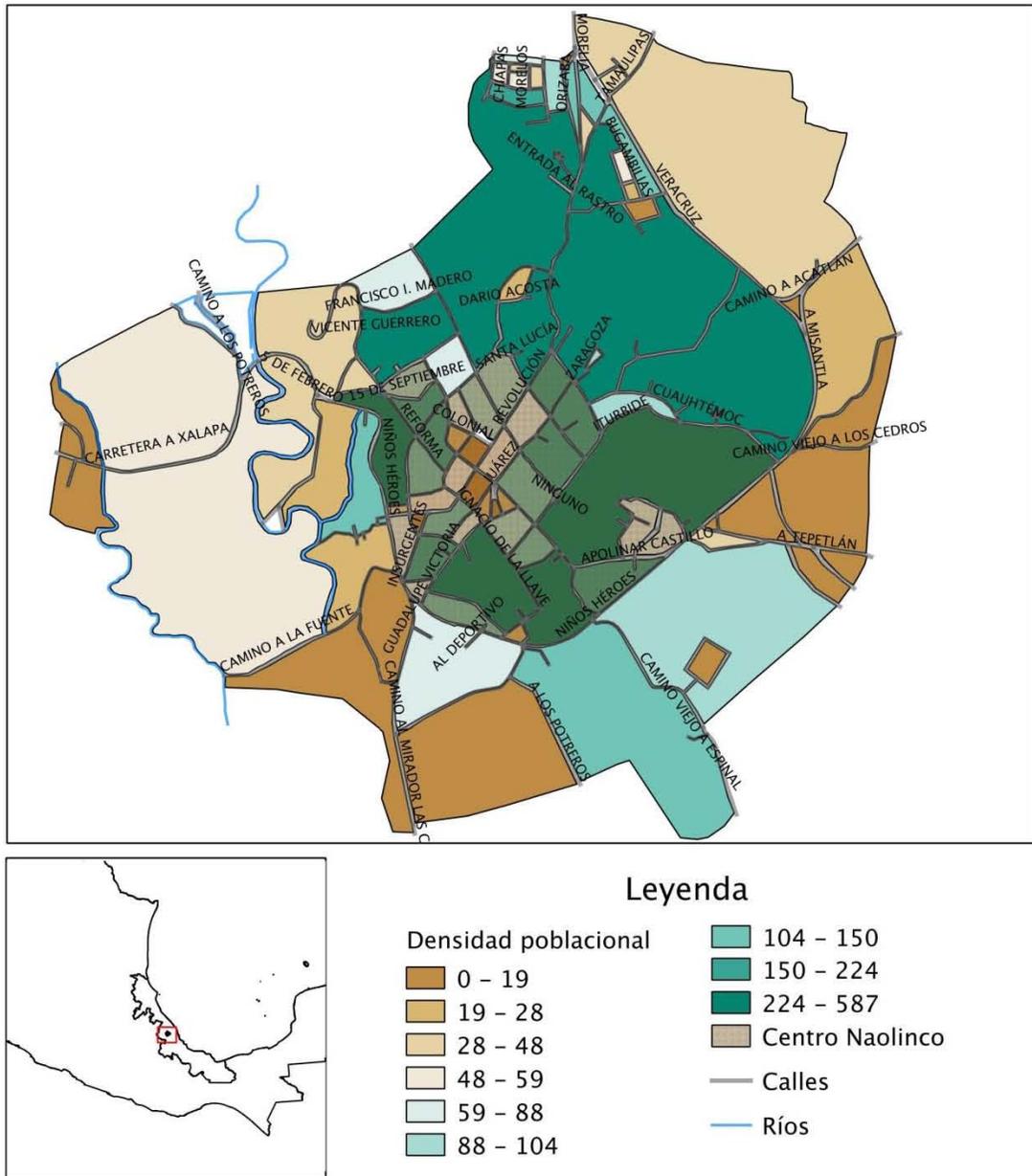
2.3 Lo “bonito” y lo “feo”: el centro y las colonias

Un paisaje, además de una categoría geográfica, es una categoría estética. A partir de criterios de valoración y de evaluación se establece lo deseable y lo no esperado para un grupo cultural. Sin embargo, dicha clasificación pocas veces obedece únicamente a criterios de gusto, sino que detrás de ellos se esconde una valoración social, identitaria e incluso moral. Lo “bonito” es sinónimo de ordenado, limpio y bueno, mientras que lo “feo” se equipara con lo sucio, lo caótico y lo malo.

Hasta ahora, hemos analizado cómo los paisajes se establecen como una versión “en positivo” de la realidad; hacen hincapié en lo que se debe mostrar. Pero al mismo tiempo, al exaltar una imagen también niegan su contrapeso. De este modo, las cascadas son el escenario natural de Naolinco, así como su puerta el Zapatero. En este apartado analizaremos otro tipo de criterio de valor que no refiere necesariamente a

la invisibilización por medio del establecimiento de un paisaje hegemónico, sino a una marginación a partir de criterios estéticos.

Ubicación del Centro y densidad poblacional por manzanas



Mapa 9. Ubicación del centro y del perímetro histórico. A pesar de la importancia hegemónica del mismo, el mapa muestra cómo en las colonias del Norte se concentra la mayor densidad de población.

El turismo es resultado de la explotación de un discurso sobre la belleza de Naolinco de Victoria, su originalidad cultural y su riqueza artesanal. Además de los enclaves que ya hemos descrito, las fotografías de calles y construcciones coloniales son publicitadas para enmarcar la “magia” que el visitante puede abreviar. Dichas construcciones corresponden a un área que localmente se conoce como “el centro”, diferenciado del resto de la comunidad, terrenos a los que llaman “las colonias”. Esta división fue estudiada por González Reyes (1994) por medio de un estudio fotográfico y un corto texto etnográfico. La autora encontró que, ante una valoración positiva del centro histórico, la periferia tenía otra denotación no sólo por criterios estéticos bien establecidos (como un tipo homogéneo de construcción o un cuidado especial), sino porque reflejaba una categoría moral vinculada al hecho de que la mayoría (según datos de campo de la antropóloga) de los habitantes de la periferia no eran originarios de Naolinco o eran “adoptados” por algún criterio local (alianza matrimonial con un naolinqueño varón, tres generaciones de haber nacido en el pueblo o una segunda generación acompañada con riqueza y estatus social).

Es importante señalar que, aunque la división de Naolinco es bipartita (centro vs periferia), bajo criterios de jurisdicción territorial administrativa, son cinco las colonias que componen la pequeña ciudad: de sur a norte, la colonia Niños Héroe, por la zona de la cascada, el Centro, Platón Sánchez, Amalia Pabello Acosta y Ampliación Amalia Pabello Acosta. Dicha división es conocida y utilizada por los naolinqueños; sin embargo, en la práctica, la gente que habita el Centro, no habla en buenos términos de las personas que habitan el territorio que no es el central o de su estilo de construcción: “te van a robar si te vas para allá arriba [ubicación de la Platón Sánchez y las Amalia Pabello], te va a comer el nagual” o “No... para allá ni vaya, no hay nada,

sólo casas y bastante feillas, medio payas”, son comentarios que se escuchan de manera cotidiana. Es importante decir que los polígonos que construyen dichas colonias no lo son, puesto que las habitaciones se ubican sobre las calles, por lo que es significativo el acomodo de la densidad poblacional.

Sin embargo, aunque dos décadas después la división entre “Centro” “Periferia” es muy cercana a lo que describió González Reyes, algunas cosas han cambiado. La incursión de algunas colonias, en especial las del Norte de la población, en el imaginario naolinqueño se ha dado paulatinamente. Esto no significa que haya una igualdad, una valoración positiva o que pronto haya turistas por las calles de la colonia Amalia Pabello, pero hay algunos signos de inclusión al imaginario de espacialización de Naolinco.

Para analizar de qué forma se están incluyendo las nuevas áreas al imaginario territorial naolinqueño remitámonos a los tres momentos rituales más importantes de Naolinco de Victoria: la Semana Santa, las fiestas de San Mateo y el día de Muertos. Durante la primera, en los años de 2011 y 2012¹³ a instancias del Párroco se realizó una procesión especial el Viernes Santo por la noche que no se había celebrado antes. Lo extraño no fue sólo que saliera de la colonia Platón Sánchez, sino que estuviera compuesto únicamente de varones. Las fiestas de San Mateo se caracterizan por nueve días de danzas de Negros por las calles de Naolinco; para designar el sitio donde los danzantes ejecutarán su acto, los dueños de las casas se inscriben en el Comité de Danza y dan una cooperación para gastos para Pilatos, sus moros y los Santiagos (comida, bebida, alguna cooperación para un traje, etcétera). La representación de la

¹³ Posiblemente esta práctica siga en años posteriores, pero sólo afirmo las que ocurrieron durante el trabajo de campo.

danza se llevó a cabo por primera vez en las colonias del norte de Naolinco desde hace 7 años, y a la fecha se inscriben familias de casas en la Platón Sánchez o en la Amalia Pabello. En el Día de Muertos, durante varios años, los habitantes de las colonias se organizan para bajar al cementerio a cantar en las tumbas de sus familiares y después para seguir la cantada en sus colonias, aunque el movimiento mayor se dé en las casas del Centro.

Todavía permanece esta exaltación del centro como joya arquitectónica desvinculada de las dinámicas internas comunitarias, en especial marcado para la gente de fuera (los “turistas”), sobre una invisibilización del resto de la comunidad, justificada por criterios estéticos. Sin embargo, los paisajes no son entidades inamovibles, sino que responden a las incorporaciones simbólicas, ya sea por cuestiones naturales (una catástrofe, por ejemplo), culturales y de reivindicación territorial, como el caso de las colonias naolinqueñas, que se apropian y ejercen una serie de tradiciones emanadas de un núcleo hegemónico por ubicación y por posición socioeconómica. A partir de dicha participación, la hegemonía ha reconocido la existencia de territorios, al incluirlos en nuevas prácticas e incorporarlos a los rituales menos institucionalizados¹⁴. Los habitantes de las periferias se encuentran en proceso de revalorización y de construcción territorial sobre sus propias colinas, como indica Miguel Ángel, de 22 años:

Pues sí, dicen que el centro es más bonito, pero eso es porque los presidentes y los gobernantes y así nada más atienden a los del Centro; por aquí la basura ni pasa y ya ves cómo está la calle [en terracería], pero yo sigo prefiriendo la Niños Héroes. Aquí están mis amigos, y no me ven feo como si no me conocieran o como si no fuera de aquí. Yo no sé para qué tanto si todo es Naolinco, ¿no?¹⁵

¹⁴ Aunque la danza de Negros está sufriendo un proceso de institucionalización: el Comité de Danza registra a los negros, organiza los lugares donde se va a bailar, decide si avisar con antelación o no hacerlo y establece una serie de reglas del juego respecto a la interacción entre Negros y Santiagos.

¹⁵ Comunicación personal. Miguel Ángel Fernández. 8 de julio de 2011.

2.4 Más allá de las colonias: los barrios

La población de Naolinco de Victoria está dividida administrativamente de manera oficial en las cinco colonias que expusimos anteriormente. Sin embargo, como hemos visto respecto a la división Centro vs Periferia, dicha separación territorial no funciona en la vida cotidiana, ni siquiera para las autoridades municipales. Más allá de ésta, existen otros tipos de ordenamiento urbano, gracias al peso de la tradición vinculada con el pasado colonial de la edificación del centro poblacional. Esta es la división del Centro en ocho barrios tradicionales, que a continuación se enlistan:

1. La Fuente
2. La Cruz Azul
3. San Isidro
4. El Calvario
5. Mundo Nuevo
6. Cruz Verde
7. El Chorro
8. Tenerías

Cada uno de los barrios se define a partir de una pequeña capilla católica que se encuentra en su territorio. Sus nombres responden a dichos edificios religiosos, con excepción del barrio de Tenerías, que obedece a la actividad tradicional que en éste se realizaba en el pasado. En la actualidad, las capillas funcionan y se articulan en la organización de los diferentes eventos del calendario ritual. El Niño Dios es levantado, una vez pasadas las fiestas decembrinas, por una madrina de cada uno de los barrios. En Semana Santa, tanto las capillas como otros sitios sirven de lugar de paro y de

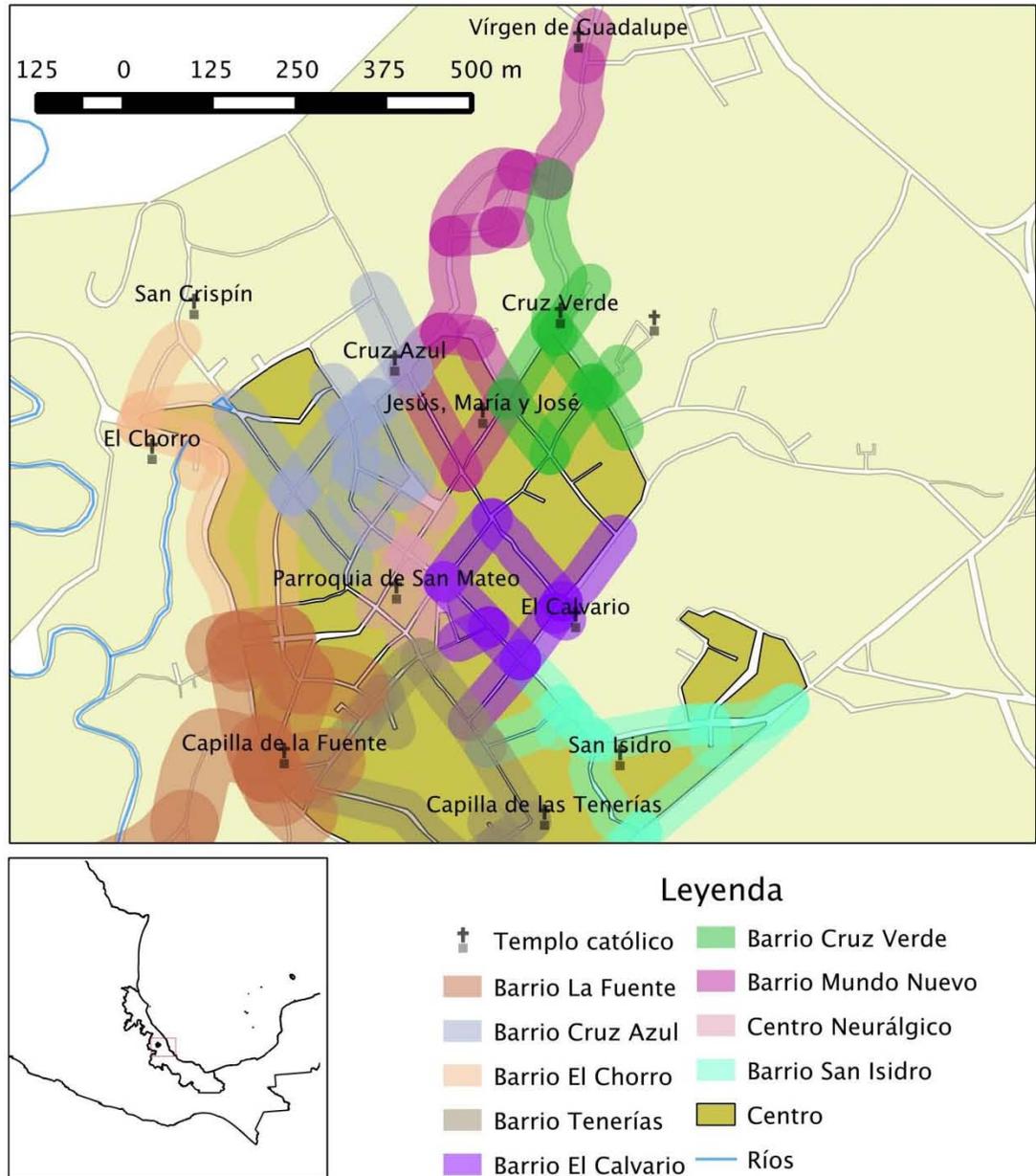
oración en el Viacrucis comunitario. La imagen de San Mateo, como parte de los festejos patronales, cada año en septiembre visita un barrio diferente, que se encarga de organizar varios días de rezos del rosario y repartir alimentos y bebidas al terminar. También encabezará la procesión de la imagen de vuelta a la Iglesia principal. La distribución de los puntos donde los Negros realizarán sus danzas durante la novena posterior a la fiesta de San Mateo, si bien en discurso se sortea, toma en cuenta esta distribución barrial, así como los grupos de danza, ya sea de Moros y Santiagos o de Negros. En el mes de diciembre se organizan nueve posadas distribuidas y organizadas por los barrios, así como la Privada de Zaragoza, que si bien pertenece al barrio del Calvario, se ubica a las afueras y condensa las colonias ubicadas más al norte¹⁶.

La organización barrial también funciona al interior de los mismos. El momento más importante es cuando un barrio en específico es responsable de recibir la imagen de San Mateo al inicio de las fiestas patronales¹⁷. Desde meses antes, los vecinos se organizaron con colectas y rifas para adquirir los recursos necesarios. Además de estas actividades, las personas del barrio cooperan de manera voluntaria, tanto económica como de trabajo. El gasto más oneroso corresponde a las familias con mayor soltura monetaria y con mayor estatus social. Esta misma base organizativa funciona para las diferentes actividades realizadas por los barrios.

¹⁶ Esta incorporación de las colonias a la organización de la Posada de la Privada de Zaragoza puede ser otro punto de inclusión de estos territorios marginados a la espacialización conceptual de Naolinco. Obedece al hecho de que existen sólo ocho barrios y es necesario celebrar nueve días antes de la Navidad. Sin embargo, sigue siendo bajo la agrupación de “las colonias” en una misma y única categoría, sin diferenciar una de otra.

¹⁷ Durante la temporada de campo, en 2011 el organizador fue el barrio de la Cruz Azul y en 2012 San Isidro.

Capillas católicas y Barrios



Mapa 10. Barrios Naolinqueños. El Centro se divide en Barrios basados en los templos católicos más antiguos

Para las posadas se establece una cooperación mínima, ya sea en trabajo, dinero, especie o en las tres¹⁸.

La división barrial corresponde a la elaboración de paisajes diferenciados al interior de la comunidad. Aquí, el paisaje lo conforman las calles donde transcurre la niñez, la casa donde dejaron subir a la azotea para ver mejor la negreada, la tienda de la esquina y el camino al trabajo. Sin embargo, estos paisajes no se construyen para exhibirlos, sino para vivirlos: la clasificación barrial es desconocida para los turistas aunque sea fundamental para la vida interna de la población. El rompecabezas mental de Naolinco se comunica por medio de las prácticas cotidianas y rituales en que los naolinqueños se ven inmersos. A partir de la infancia, perseguir a Pilatos para ver en dónde van a danzar ahora, correr al palacio municipal, leer la ubicación de la próxima negreada y adelantarse para conseguir un buen lugar reafirma dicha configuración barrial; además de las posadas y otro tipo de situaciones hacen que el naolinqueño pueda ubicar a la perfección a qué barrio pertenece un sitio, aunque no se hable de ello.

2.5 De todos y de nadie. El espacio público en Naolinco

Para iniciar el análisis de los paisajes naolinqueños comencé con una postal y terminé con otra. Si revisamos las páginas de internet y publicaciones que promocionan la población nominada por Guadalupe Victoria, en casi todas encontraremos la fotografía

¹⁸ En 2011 las posadas fueron suspendidas por violar la prohibición del uso de fuegos pirotécnicos, en especial cohetones, durante los festejos. Las razones oficiales se dieron en torno al peligro que representan dichos objetos para provocar un incendio o una quemadura grave. Sin embargo, ese año en particular, en el cual el trabajo de campo fue más intenso, los naolinqueños sentían una amenaza real del crimen organizado, en especial por las noticias que llegaban de Xalapa y el establecimiento de retenes militares de vigilancia en la carretera. Las razones no oficiales pero colectivas del porqué se suspendían las posadas era que los cohetes sonaban como balas, causando terror en la población.

de la fachada de la parroquia dedicada a San Mateo, ubicada a un costado de la plaza de Armas. Si llegamos por primera vez a Naolinco y preguntamos, como muchos turistas, “¿aquí qué hay?”, con seguridad nos guiarán al parque central y al edificio de la Presidencia municipal, y con alguna suerte nos perderemos hasta llegar a la Casa de Cultura, ubicada unos metros más arriba. Es esta zona a la que denomino “centro neural” para diferenciarlo del territorio llamado Centro, del cual forma una parte.



Foto 6. Fachada de la parroquia de San Mateo

El centro neural está compuesto por la Plaza de Armas, el edificio de la Presidencia Municipal, el atrio de la Iglesia y la cancha de basquetbol, además de un circuito comercial que incluyen el callejón Colonial y la calle Revolución, hasta la Casa de Cultura. Los fines de semana es habitual ver en esas calles un número importante de visitantes que recorren las calles empedradas, se asoman tímidamente a la Iglesia,

entran a las zapaterías, se sientan en las bancas y escogen uno de los cuatro restaurantes turísticos que ofrecen comida regional (Pilatos, Doña Josefina, Doña Marce, Conchita). Dichos lugares se diferencian de los otros pocos expendios de comida por una decoración que exalta las tradiciones naolinqueñas: vemos máscaras de negros o de Pilatos en las paredes, algunas decoraciones alusivas al Día de Muertos como el papel picado, un altar grande dedicado a la virgen de Guadalupe). Durante los fines de semana, una botica ubicada en la calle de Revolución, antes de la Casa de Cultura, abre sus puertas como de aparador hacia principios de siglo, mientras que el dueño, don Evaristo, luce con orgullo su boina española en una silla en donde le gusta ser observado.

A diferencia de lo que pasa en muchas ciudades turísticas, el centro no sólo sirve para exhibir a manera de vitrina una versión edulcorada y consumible de la realidad naolinqueña a quienes llegan, sino que las personas originarias también hacen uso de él de manera habitual. Los domingos, sin importar el número de turistas, en las calles que están entre la estación de autobuses y el centro neural se ubica un tianguis donde los locales se surten de frutas y verduras para la semana, además de desayunar y comer quesadillas o consomés diversos. En el primer cuadro de la población, sobre la calle Revolución pero justo enfrente del parque están, entre dos zapaterías, una de las tortillerías de doña Carmela y la carnicería de Justo. Por las tardes y noches, una vez que los visitantes se han ido¹⁹, las calles del centro se llenan

¹⁹ Naolinco es un destino para ser visitado en un solo día, salvo por los Días de Muertos, que los turistas, originarios en especial de Xalapa, pernoctan ahí. Por esta razón existen sólo dos hoteles y una casa de huéspedes, que a finales de octubre y principios de noviembre se llenan. La necesidad de hospedaje hace que algunos visitantes acampen en los potreros alledaños o en la zona cercana a las cascadas.

de paseantes naolinqueños que desean pasar un buen momento con sus familias, comer algún antojito, ver y platicar con amigos y tal vez conseguir pareja.

Una serie de prácticas rituales reafirman la importancia del centro neural como espacio público. Los eventos cívicos del mes de septiembre se realizan en la plaza principal, misma que se decora en Día de Muertos con calaveras de tamaño natural y en diciembre con un nacimiento. Los desfiles del 16 de septiembre y de Carnaval (o, como se le conoce localmente, “la fiesta de las flores”) comienzan y/o terminan ahí; de la misma forma que lo hacen las procesiones. Los bailes, conciertos y otros eventos organizados por el ayuntamiento en el marco de la fiesta patronal, el Carnaval y la Navidad se realizan en esa zona, y los rituales individuales, como quince años, bodas, bautizos, primeras comuniones y funerales, se exponen en el atrio de la Iglesia antes de llevarse a cabo.

Al responder a la pregunta de por qué va al centro por las tardes, Irma, quien tiene trece años, es muy clara: “pues porque ahí va todo el mundo, ni modos que me quede en mi casa a ver la tele... además, ahí mi hermana consiguió a su novio”²⁰. Sin embargo, la ocupación no es estable y masiva todo el tiempo, como ocurrió el día del grito de independencia del 2011, según comenta don Juan: “no pues este año sí está bien triste, casi nadie salió, tienen miedo por la situación, ¿se enteró que en Xalapa mataron a cuatro?” Cuando a don Miguel se le pasaron las copas, su esposa, entre molesta por la situación y agradecida, cuenta a sus vecinas: “me lo trajeron en calidad de bulto, afortunadamente estaba en la cancha y ahí lo vio Pedro... dice que estaba tirado y me lo trajo a mi casa, ¡qué bueno que lo encontraron ahí!”

²⁰ Comunicación personal, Irma González Mesa. 13 de marzo de 2012.

El paisaje construido del centro neural de Naolinco funciona en varios sentidos. Por una parte, como carta fuerte de oferta para el turista que intenta consumir en una visita corta la “esencia” de este pueblito encantador. Sin embargo, sus funciones sociales no se acaban ahí. A pesar de que existen otros signos de identidad más fuertes, como los rituales de la danza de los negros, el Día de Muertos, las posadas y hasta los chayotes que se venden como botana en la fiesta patronal, la Iglesia, el atrio, la cancha de básquetbol, el parque, el callejón colonial y la calle Revolución funcionan como centro de confluencia y de socialización cotidiana.

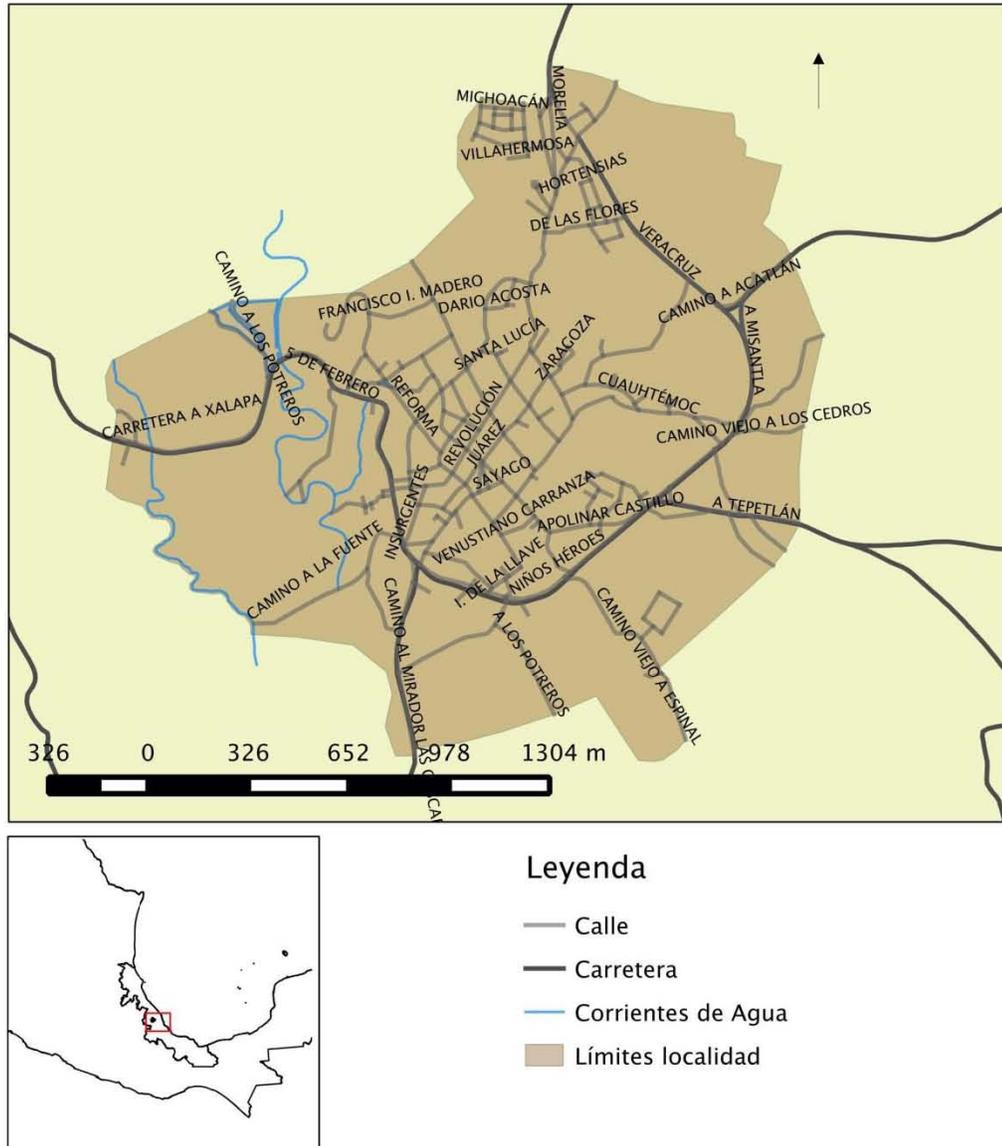
El centro neural es un lugar polivalente, tal vez el de mayor flexibilidad entre una realidad cotidiana, profana y su transformación en una dimensión sagrada. Todas las festividades religiosas y civiles ocurren ahí; incluso cuando se celebra el aniversario o la fiesta de un barrio, la organización con la parroquia se hace en el atrio de la Iglesia. Esta capacidad de adaptación nos indica cómo los fenómenos espaciales no pueden ser vistos bajo una sola perspectiva, sino que tienden a ser más complejos. Dicha zona es un producto para el consumo turístico, un centro comercial importante, un lugar de encuentro y de establecimiento de pactos y de alianzas y un espacio sagrado. Estas definiciones en conjunto dan el peso simbólico que dicho sitio tiene para convertirse en la postal por excelencia de Naolinco de Victoria.

Este apartado lo dediqué casi por completo a la descripción del espacio físico que constituye la población de Naolinco de Victoria, tanto “natural” como “construido”. Sin embargo, es imposible desvincular una dimensión física y material de las prácticas sociales, los sentidos culturales e identitarios que esos lugares tienen para la constitución de una unidad que nos permita ver cómo en un mismo terreno geográfico

conviven y se contradicen diferentes fenómenos espaciales. El concepto de paisaje nos ayuda a tener una visión más compleja de esta realidad empírica que funciona como base de otro tipo de prácticas vinculadas con las construcciones territoriales. Referirnos al paisaje implica considerar tanto la dimensión física como la mirada, en este caso colectiva, que la agrupa, la valoriza y le da sentido. Esta percepción fundacional se refiere a la consolidación de territorio por medio de la apropiación de un entorno para significarlo, que empieza por mirar y valorar, pero sigue hasta la construcción y dotación de sentido mágico. Si pensamos la espacialización como una escalera que sube desde lo más concreto hasta lo más abstracto (que implicará los territorios imaginarios, simbólicos y sagrados), el paisaje forma el primer escaño.

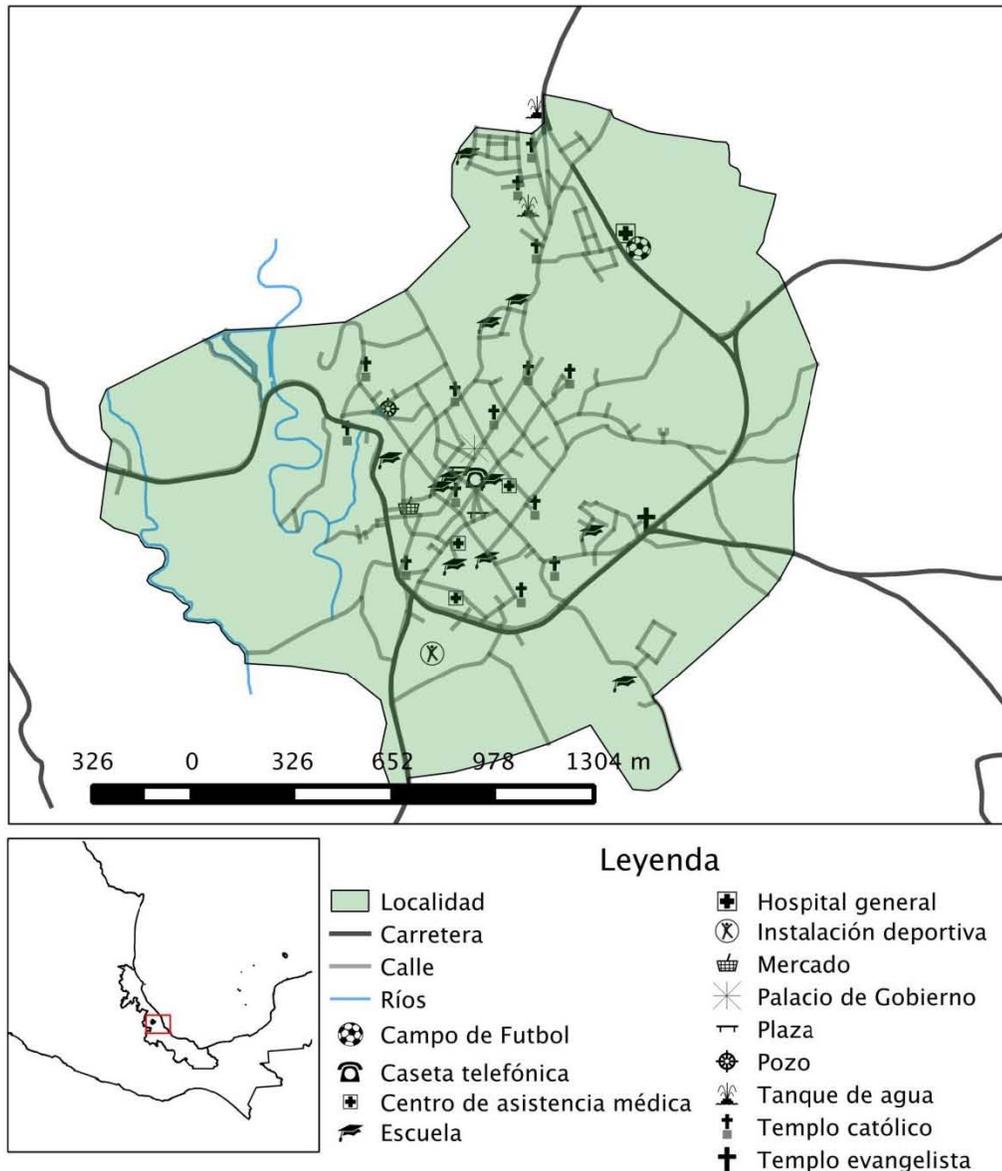
Sin embargo, el concepto de paisaje sólo permite tocar de manera tangencial algunas otras problemáticas que no se vinculan de forma tan directa con la realidad empírica del terreno estudiado. Poco he podido decir respecto a que dichos paisajes no se practican y se viven de manera igualitaria por todos los naolinqueños, sino que, al igual que hay jerarquías entre los lugares, también hay jerarquías al interior de los mismos. No se vive igual el centro neural si la persona tiene residencia en sus calles o si vive en alguna colonia, si es de un barrio o de otro o si es varón o mujer, rico o pobre, anciano o niño. Tampoco le di la importancia necesaria al establecimiento de lugares mágicos, el cementerio acaso fue mencionado alguna vez, así como el monte y otros terrenos inhóspitos donde hay apariciones. Para ello, analizaremos de qué manera pueden ayudarnos a comprender la espacialización de Naolinco de Victoria conceptos como espacio social o territorialidad sagrada.

Calles de Naolinco de Victoria



Mapa 11. Calles de Naolinco

Puntos importantes de Naolinco de Victoria



Mapa 12. Puntos importantes en Naolinco. Puede verse cómo se ubican de manera primordial en el centro, salvo los de reciente creación

Capítulo III. Territorialidad sagrada naolinqueña

*Cantar entre todos con fe y con ahínco
A las tradiciones de aquí de Naolinco*

Alabado

El territorio no es un fenómeno ya dado: hacemos territorio al adueñarnos de un sitio, al nombrarlo, significarlo o construir en él. Hablar de territorio implica la concepción unificada de categorías espacio-temporales: si bien lo que se significa es el espacio a partir de ciertas prácticas culturales específicas, éstas no se dan aisladas, sino que corresponden a un momento particular y condensan una trayectoria histórica determinada. Así, hablar de territorio es hablar de espacio vivido en un tiempo presente, que recoge la memoria pasada y se proyecta hacia el futuro.

Para Barabas (2003), el concepto de territorio se refiere a “espacios geográficos culturalmente modelados, pero no sólo los inmediatos a la percepción [como sería el caso del paisaje, que abordamos en el capítulo anterior], sino también los de mayor amplitud, que son reconocidos en términos de límites y fronteras” (20). Para la antropóloga, la territorialidad sería el proceso histórico por el cual se articula la dimensión física del espacio con otras de índole cultural e identitaria. De esta manera, una de las formas más efectivas de territorialidad sería la vinculada con las estructuras sagradas y simbólicas de una cultura.

Al referirnos a la territorialidad lo hacemos a los contenidos simbólicos que sustentan una manera particular de visión de mundo y cómo éstos se articulan para dotar de orden cultural al entorno en los que un grupo humano se desarrolla. Por ello, son tan importantes para el mantenimiento y la reproducción social nociones tales como el arraigo y el sentimiento de pertenencia. Si bien la territorialidad no es estática, los símbolos que se condensan en este proceso tienen una transformación lenta: de ellos depende el mantenimiento de un grupo como tal, a nivel identitario y cosmovisional.

En el caso de Naolinco, la territorialidad sagrada expresa la hegemonía de la religión católica. Pero dichas estructuras se combinan con algunas hierofanías que reflejan la naturaleza popular de la religiosidad (como la creencia en aparecidos, la efectividad de ciertos ritos mágicos y algunas curaciones sobrenaturales). A pesar de lo contradictorio de la imagen, en Naolinco subsisten y se complementan ambos universos simbólicos expresados desde el espacio privado hasta el espacio público.

Para explorar la territorialidad sagrada naolinqueña, nos adentraremos a sus diferentes prácticas hierofánicas. A partir de ciertos fenómenos míticos, rituales y festivos concretos, exploraremos las concepciones del universo sagrado y cómo éste se vincula con la dimensión del espacio físico. A su vez, la construcción del territorio se sustenta a partir de símbolos sagrados que condensan la trayectoria histórica y la memoria colectiva de los naolinqueños, en los que se sedimenta sentimientos de identidad.

3.1 La religiosidad en Naolinco

En esta sección haré una descripción más pormenorizada de las generalidades en cuanto a la vida religiosa en Naolinco de Victoria. Según el Censo de Población y Vivienda (INEGI, 2010), en la comunidad el 90% de la población son católicos, mientras que el 6% se declaran evangélicos. Un mínimo porcentaje se asumió como “no religiosos” o como practicantes de otras religiones.

Si bien en porcentajes poblacionales los habitantes no católicos son mínimos, existe una comunidad de evangélicos significativa. Se reúne los sábados en un salón ubicado en la calle Apolinar Castillo, en los márgenes del centro de Naolinco (ver mapa 12). Dicho recinto se utiliza también para la venta de alimentos para los vecinos de esa calle. La iglesia se instituyó a mediados de la década de los noventa²¹. Dicho templo pertenece al Movimiento Iglesia Evangélico-Pentecostés Independiente (MIEPI, A. R.). Quienes profesan el credo evangélico son, en su mayoría, antiguos católicos que por alguna razón se han cambiado de religión, además de algunos niños que ya han nacido en dicho credo. Los evangélicos naolinqueños aseguran tener lazos de hermandad más profundos y sinceros que los católicos. La gran mayoría de los asistentes a los ritos son mujeres, y muchas de ellas²² se cambiaron de religión al sentir un rechazo del resto de los naolinqueños: “Aquí [en Naolinco] son bien hipócritas, desde que dejé a mi marido y a mis hijos no dejaban de cuchichear cuando

²¹ Ninguna de las personas con las que tuve posibilidad de entablar conversación recuerda de manera exacta el año de la fundación del templo. Sólo recuerdan que llegó un pastor y su familia de la Ciudad de México. Ellos se han marchado del pueblo, pero dejaron algunas instrucciones para que el rito siga realizándose. En la actualidad, existe otro pastor que habita en la casa que se utiliza de salón. Su mujer es quien prepara los alimentos para su venta.

²² Ocho personas de las doce que conocí.

entraba a la Iglesia, por eso dejé de ir. Aquí [en el templo evangélico] me dicen que Dios me ama como soy, con todo y mis pecados, por eso prefiero venir”²³.

La conversión religiosa implica una pérdida importante, en tanto que su vida ritual y comunitaria se limita a un grupo marginal de la población. Ninguno de ellos toma parte en las ceremonias y fiestas comunitarias, además de que la renuncia al culto de santos y vírgenes provoca remordimiento de conciencia: “lo que sí extraño es a mi virgencita de Guadalupe. Cuando iba a tener a mi hijo, se me complicó el trabajo de parto. Estuve dos días con los dolores. Ya desesperada, me encomendé a ella y se resolvió todo. Pero aquí dicen que no debemos hacerle caso más que a Dios. Espero que me perdone que la he abandonado”²⁴. Para los varones jóvenes, una de las pérdidas mayores es la no participación en la negreada y la prohibición al consumo de bebidas alcohólicas, que en el caso de la población masculina es el detonante para las relaciones sociales y de camaradería.

Sin embargo, el paso de católico a evangélico no implica una renuncia total a las creencias hegemónicas de la comunidad. Ciertos miembros siguen practicando algunos ritos. El más común es la visita al panteón y el arreglo de los sepulcros de sus allegados. Otros suelen visitar a sus familiares católicos y degustar la comida propia de la fiesta patronal, o ver desde la ventana las danzas de Negros en el novenario de San Mateo.

Aunque hay un reconocimiento de la existencia de este grupo religioso, sus manifestaciones no rebasan el terreno de lo privado: se dan sólo en el salón destinado, y algunas personas se reúnen en sus casas, en especial las mujeres para conversar

²³ Bertha Martínez, comunicación personal. 26 de enero de 2012.

²⁴ Roberta González. Comunicación personal. 23 de mayo de 2011.

sobre la vida diaria y leer la Biblia. La obligación más marcada es el contacto con el libro sagrado; sin embargo, éste se da, de manera más general, en la intimidad de las alcobas antes de conciliar el sueño.

A diferencia de esto, el culto católico es de naturaleza pública y colectiva. Cada uno de los barrios tiene una capilla que le da nombre, además de la parroquia que forma parte del centro neural de la comunidad (mapa 10). Muchas de las ceremonias, como las misas de los días importantes del calendario ritual, por falta de aforo, se realizan en el atrio del templo, al aire libre. Los festejos de las capillas, por pequeñas que éstas sean, suponen el cierre de muchas vialidades y el uso de las calles como recintos.

Otro de los elementos de los cuales podemos deducir la hegemonía de la religión católica es su vínculo permanente con el poder civil. Si bien son entidades en el discurso separadas, y en algunos momentos los personajes que las encabezan se han enfrentado y mantenido relaciones tensas²⁵, existe una articulación entre los dos poderes. El párroco tiene un papel político importante en época de elecciones, al posicionar al candidato que mayor le convenga a sus intereses con su feligresía; asimismo, el presidente municipal proporciona todas las facilidades para que se lleven a cabo las procesiones y demás rituales. En 2011, esta relación era tan tersa que alcalde y cura compartían mesa y lugar en las fiestas públicas.

La religiosidad católica no es homogénea, a pesar de esta naturaleza pública que mencionábamos. No parece haber distinción en tanto que pertenezca a una clase social específica, pero sí en torno a otros roles sociales. La mayoría de los asistentes a

²⁵ Para mayor detalle podemos remitirnos a la información proporcionada en el capítulo uno en torno a la relación de la Iglesia con el Estado en época del gobierno de Adalberto Tejeda.

los cultos son mujeres y niños; los varones participan menos y a regañadientes, aunque sí lo hacen. A pesar de esto, la mayoría de los naolinqueños se asume como católica, y guarda las fiestas más importantes de la comunidad, en especial las colectivas (la fiesta del santo patrón, Navidad, Semana Santa, conmemoración de la muerte del beato Darío Acosta, entre otras). Las fiestas religiosas, además de ser una obligación ritual y comunitaria, también se convierten en puntos regulares de socialización: los domingos permiten ver a amigos y familiares que no se visitan en el transcurso de la semana y también quienes viven fuera (en Xalapa u otras ciudades), en especial en las fiestas importantes.

3.2 El tiempo en círculos: calendario ritual

El calendario ritual y la forma en la que se distribuyen las festividades resulta indispensable para comprender ciertas maneras de configuración de un territorio sagrado, puesto que cada fiesta o ritual comunitario implica un despliegue particular en el espacio público de Naolinco. Dichos eventos funcionan como núcleos simbólicos de pertenencia al espacio común, que es la comunidad en sí misma, aunque de manera jerarquizada. Algunos de ellos tejen una red con otros lugares estableciendo relaciones de culto, por ejemplo, las peregrinaciones a núcleos rituales de la región.

Durante todo el año, en Naolinco existe un vaivén temporal entre lo sagrado y lo profano. De manera habitual, los domingos son días de celebración colectiva. Las calles se transitan desde temprano. Algunos dependientes de tienda, en especial los de las zapaterías, abren sus negocios para esperar a los visitantes del fin de semana. En la última sección de la calle Ignacio de la Llave y en la calle Miguel Dorantes, el movimiento es especial: vendedores de verduras, comida, utensilios y ropa alistan sus

lugares para el comercio en el tianguis que se establece ahí. Unos vienen de Xalapa o de comunidades cercanas; otros, de forma particular los que venden comida preparada, son naolinqueños que utilizan el sitio y el día especial para aumentar sus ventas.



Foto 7. Tianguis dominical de Naolinco

La renuncia a una vía de tránsito por la colocación del tianguis incluso en detrimento del turismo marca la importancia de la actividad comunitaria. Los productos que se compran los domingos pueden conseguirse sin mucha dificultad durante la semana en los negocios locales, a precios más o menos similares; sin embargo, las actividades del domingo incluyen la visita al mismo. Dicha visita no sólo se da para el consumo de ciertos productos: implica el encontrarse con alguien, platicar, saludar, regatear y una serie de actividades que propician el sentimiento de pertenencia. También sirve para, en caso de que haya, ubicar a los nuevos y colocarlos dentro de la red comunitaria.

En el transcurso del día hay cuatro horarios para la misa de domingo: a las 9 de la mañana, a las 12, a las 4 de la tarde y a las 7 de la noche. Durante los cuatro hay concurrencia, pero es más fuerte a las 12 del día. Por la mañana, las calles que rodean la parroquia de San Mateo se ven abarrotadas por niños jugando, mujeres en compras, hombres que platican y turistas. Dicho movimiento disminuye alrededor de las dos de la tarde hasta las cuatro o cinco, que es la hora de la comida, y aumenta considerablemente al caer la noche. Así, el día domingo la estancia en los espacios privados de las casas se reduce a la hora de la comida. Incluso en éstos, se recibe visitas y se abre a la gente cercana que pasa a saludar. El domingo se vuelve comunitario, de espacio neurálgico: la parroquia, el tianguis y las calles aledañas se llenan de propios y extraños.

Los domingos establecen una temporalidad especial que el resto de la semana: rompen con la rutina y permiten fortalecer los vínculos de las relaciones sociales importantes: los comunitarios, al coincidir en actividades y en presencia tanto en el tianguis como en la iglesia o el parque, al fomentar las conversaciones y la puesta en día de diferentes personas, al permitir las visitas familiares y la reafirmación de redes al interior y al exterior de la comunidad. Estas prácticas implican un uso diferenciado del espacio que el resto de la semana, como hemos visto. El espacio entra en un ritmo tanto ritual como festivo, en donde se tejen relaciones comunitarias que fundamentan sentimientos de pertenencia.

Además de los domingos, durante el año existe en Naolinco otra serie de festividades que toman mayor importancia que los anteriores. A diferencia de lo que ocurre en algunas partes del país, en esta comunidad veracruzana el día de festejo no se cambia por el domingo más próximo, sino que se celebra sin importar si es un día

laboral o no y en las fechas más importantes se frena la actividad en caso de que “caiga entre semana”. En orden temporal, éstas son las festividades importantes:

Fecha	Festividad
1ro de enero	Año nuevo
6 de enero	Día de Reyes, levantamiento del Niño Dios
17 de enero	San Antonio Abad. Bendición de los animales
2 de febrero	La Candelaria, relacionada con el levantamiento del Niño Dios
Finales de marzo, principios de abril (la fecha cambia)	Semana Santa
Finales de mayo, principios de junio (la fecha cambia)	Carnaval o Festival de las flores
Julio, del 1ro al 25	Festividad del Padre Darío Acosta
14, 15 y 16 de septiembre	Festividades patrias
Septiembre, del 21 al 30	Fiesta patronal San Mateo Apóstol
14 al 25 de octubre	Fiesta de San Crispín
28 de octubre al 2 de noviembre	Todos Santos
16 al 24 de diciembre	Posadas
24 y 25 de diciembre	Acostada del Niño Dios. Navidad

Cuadro 1. Calendario ritual

Como se puede observar, en todos los meses hay celebración, a excepción de agosto, que es vacacional para las escuelas y por lo tanto, también tiene su cualidad festiva. Una a una, cada fiesta tiene ciertas características particulares y otras generales, en lo que podemos llamar un “estilo festivo naolinqueño”.

En general, podemos agrupar las celebraciones en conjuntos festivos, puesto que algunas están relacionadas entre sí; otras son independientes, con su propia temporalidad extendida y las menos sólo se conmemoran un día. El primer conjunto festivo inicia en Diciembre con las posadas y termina el 2 de febrero con el día de la Candelaria, excluyendo el día de San Antonio, que tiene su propia lógica ritual. El segundo gira en torno a la Semana Santa y se extiende hasta el Carnaval o Celebración

de las Flores, de índole más secular. Las festividades patrias se juntan en temporalidad con la Fiesta de San Mateo, por lo que durante la mitad del mes de Septiembre el tiempo de fiesta se impone en Naolinco, y puede considerarse a aquéllas una entrada de éstas. Lo mismo ocurre, pero no de manera tan conjunta, entre la festividad de San Crispín y las relativas al Día de Muertos, que tanta importancia tienen para la vida pública y la imagen exterior de la comunidad.

Las fiestas de Navidad, como apunté líneas arriba, inician con las posadas y culminan con la Candelaria. Las posadas son nueve días antes de Navidad, en que se sacan de la Parroquia de San Mateo imágenes de María y José de “peregrinos” y las llevan a la capilla que será anfitriona por un día. Ahí, los miembros del barrio han preparado comida, música y piñatas, y reparten a los asistentes velas y luces de bengala. Algunos van por las figuras y otros se quedan, esperando a que éstos lleguen. Una vez que se hacen los cantos tradicionales de “pedir posada” inicia la fiesta. Cada día le corresponde a un barrio particular, por lo que también hay competencia para ver quiénes organizan la mejor posada. Al interior del barrio, quienes organizan son ciertos grupos de personas (la mayoría mujeres o varones mayores jubilados) que guían las actividades para la elaboración de pambazos, atoles, antojitos y dulces o “envueltos”. Todo el barrio que se considere católico coopera ya sea con dinero o con alimentos ya terminados, y en su mayoría asisten niños y jóvenes, aunque también algunas mujeres y pocos varones, que se apartan del festejo y hacen núcleos de conversación masculina.

Una de las actividades más importantes de la Navidad en la comunidad es la designación y los cuidados de los Niños Dios. Existen varios niños que se reparten según jerarquía del templo: el más disputado es el de la Parroquia, después los de los

barrios y también los de ciertas agrupaciones, escuelas, comités o casas particulares, dependiendo la relación que se tenga con la familia dueña del niño. A éstos se les asigna una “madrina” o una familia de “padrinos”, quienes están obligados a “acostar al Niño” y a levantarlo una vez pasados los festejos. La “acostada” consiste en llevarlo desde sus casas particulares o desde el templo hasta las capillas en procesión y colocarlo en el Nacimiento que está listo para recibir al niño. Estas actividades ocurren el 24 de diciembre y los padrinos o las madrinas tienen que repartir dulces de colación (o “envueltos”) u otros alimentos, preparar una especie de corte (niños que las acompañan en el trayecto), organizar el camino y repartir velas y cantos. El 6 de enero y unas jornadas antes, días en los que se celebra a los Santos Reyes, la madrina o los padrinos irán a recoger a su Niño del nacimiento en el que esté y llevarlo a la parroquia para la bendición y la eucaristía de celebración de la “Epifanía del señor”²⁶. El 2 de febrero, día de la Candelaria²⁷, la madrina tendrá que regresar al Niño Dios vestido con un atuendo particular y dar tamales a quien la acompañe. Existen dos establecimientos en Naolinco en el que visten a los niños, pero la mayoría de las madrinas lo llevan a Xalapa, lo cual eleva el rango de la fiesta.

²⁶ Dentro de la tradición católica, este día es importante dado que se manifiesta la divinidad de Jesús recién nacido al recibir regalos y honras de reyes sabios que venían en viaje buscándolo. No es la única epifanía en la tradición, aunque sí la más representativa.

²⁷ Esta fiesta refiere al día en que, según los Evangelios, Cristo fue presentado en el templo por su madre que iba a purificarse cuarenta días después del parto según la Ley Judía. La tradición de la “Candelaria” se refiere a una imagen de María encontrada en Tenerife, España. Algunos investigadores creen que se junta con otros rituales de origen pagano que consistían en el encendido de diferentes fuegos.



Foto 8. Madrina del Niño Dios

Las madrinas pueden ser niñas o mujeres mayores, o incluso, aunque sean menores en número, existen familias y matrimonios que participan como “padrinos”. Son seleccionados por los comités encargados del cuidado de los templos y el de la iglesia de San Mateo en conjunto con el Párroco. Los criterios de selección son la solvencia económica, la participación en el templo y la “calidad moral”. Cuando se designan niñas, son sus familias quienes asumen el compromiso. Muchas mujeres esperan con gran alegría ser designadas madrinas, y lo celebran en consecuencia. Los ritos no sólo suponen las procesiones, el vestido de los niños y la organización, sino también el vestido de las madrinas se convierte en un elemento fundamental. Las niñas escogen un vestido y, de acuerdo al color, hacen arreglos y recuerdos.

En enero, además de estos festejos relacionados con la Navidad, también se conmemora el día de San Antonio Abad, que para la comunidad de Naolinco es el día de la bendición de los animales domésticos. Dicha tradición, según sostienen las

fuentes orales, fue incorporada en el calendario ritual naolinqueño por la familia Armas Vásquez, a mediados del siglo pasado. A diferencia de otras fiestas que se rotan, ésta inicia con una celebración eucarística en el templo de la Cruz Azul, y de ahí se parte en procesión hacia la Parroquia, donde el sacerdote moja con agua bendita las mascotas que se aglomeran. Además de esto, hay otras actividades como juegos de costales y competencias para los niños.

La Semana Santa es de suma importancia para la ritualidad naolinqueña. Se conmemora en el momento en que se asigne en el calendario²⁸. Se solemniza desde la cuaresma, pero centra su actividad durante los días Domingo de Ramos, Jueves, Viernes y Sábado Santos y Domingo de Resurrección o Pascual. Estas fechas corresponden a vacaciones en el calendario mexicano, por lo que la participación es numerosa, además de que aumenta la llegada de visitas y turistas. En dichos festejos participa casi toda la comunidad, ya sea como asistente o como participantes más activos (apóstoles, lectores, monaguillos, acólitos, rezanderos, etc.). Las autoridades del Ayuntamiento brindan todas las facilidades para la fiesta, incluyendo la presencia de la Cruz Roja para socorrer algún deshidratado o enfermo. Casi todas las celebraciones rituales se hacen en el atrio de la Iglesia, que se acondiciona y se convierte en una extensión del interior de la misma, al compartir la sacralidad del interior.

El Domingo de Ramos se designa una capilla donde empezará una procesión con la imagen de Cristo sobre un burro que llegará al templo y ahí se celebrará la eucaristía. El Jueves se reciben los Santos Óleos desde Xalapa, en el Zapatero y de ahí

²⁸ Corresponde al día en que la Pascua (domingo de resurrección) corresponde al domingo inmediato después de la primera luna llena tras el equinoccio de primavera.

habrá un pequeño recorrido hasta el templo. Más tarde, se celebrará una misa especial por el lavatorio de pies a la cual los asistentes llevan “panes de vida”, hostias y vino de consagrar como ofrenda. Los dos últimos se quedarán en el templo para las necesidades del año, mientras que los primeros se conservan en las casas como objeto sagrado. Dicha celebración, que empieza a las 6 de la tarde, termina aproximadamente a las 10 de la noche. Al día siguiente se realiza el Vía Crucis desde las 9 de la mañana. La primera estación es en el atrio de la Iglesia y las siguientes en casas designadas para ello o en las capillas, hasta juntar las 13. En cada una se coloca un pequeño altar con el número, alguna figura religiosa relativa a la Semana Santa, un mantel blanco y flores. Las calles están decoradas con flores y motivos de papel o plástico de color blanco o morado. Dicha celebración termina a las tres de la tarde, aproximadamente. Por la noche, ese día, habrá una procesión de hombres desde la calle Mariano Matamoros hasta el templo y de ahí se reza un rosario que significa “dar el pésame a la Virgen”. El sábado se realiza un ritual especial, llamado “liturgia de la palabra” en la capilla del panteón y por la noche, a partir de las ocho, inicia la misa pascual. Para ésta, la gente lleva agua bendita y cirios especiales, que se venden en los alrededores del templo. Aquí, como el jueves santo, todos los grupos de apoyo en la pastoral participan, y van ataviados de blanco con negro para distinguirse. La celebración termina al terminar el día, a las 12 de la noche. El domingo a medio día será la última celebración relativa, con una misa en la cual se confirman y bautizan una gran cantidad de niños y jóvenes.



Foto 9. Preparación del atrio para la celebración. Algunos marcadores simbólicos convierten el espacio en un ambiente sagrado.

Una cuestión importante es que, si bien se utiliza el espacio de la calle o del atrio para realizar las celebraciones, no es tomado de forma permanente. Cada que una eucaristía ocurre, minutos antes hay varones sacando sillas de los salones conjuntos al templo y acomodándolas para que las ocupe la concurrencia. Una vez terminado el ritual, los mismos doblan las sillas y las colocan en su sitio. No obstante, algunos otros marcajes de actividad sagrada permanecen en la calle: eso ocurre con las decoraciones de las casas por donde pasan las procesiones y los altares del viacrucis, que se retiran hasta caída la noche.

Aproximadamente un mes después se celebra el Carnaval o la Fiesta de las Flores. La distancia con la Semana Santa se hace para no confundir las actividades

litúrgicas con las fiestas más paganas, como es ésta. Al contrario de lo que ocurre en las anteriores, aquí el municipio es el organizador y recibe un apoyo mínimo de otras instituciones, como la Iglesia y las escuelas, salvo en los desfiles. Se nombra una señorita que será la reina de la Fiesta de las Flores. Para ello no hay consulta, sino invitación designada: un concejo municipal decide quién será e irá a hablar con su padre o abuelo (en ausencia de éste) para que acepte la invitación a la chica. La temática también se designa con antelación por este grupo organizador. De la misma forma se designan a sus dos princesas o acompañantes y a los reyes infantiles. El carnaval empieza con la coronación de la Reina. Para el evento se invita a la reina del Carnaval del puerto de Veracruz y a algunas celebridades de la televisión, ya sean músicos, actores o conductores. Los días siguientes habrá desfiles con 17 o 18 carros alegóricos, que se construyen a cargo de la Casa de Cultura, dirigida por el antrop. Mauricio Escobar Mesa, que inicia dos meses antes bajo la labor de ciertos trabajadores eventuales (soldadores, pintores, empapeladores, etc.). Con estos festejos también hay conciertos y bailes gratuitos, financiados por el ayuntamiento. La mayoría de los “invitados” o las personas contratadas forman parte de la nómina de la empresa Televisa.



Foto 10. Carro alegórico de la fiesta de las Flores, 2008. Proporcionada por Emilio Ladrón de Guevara.

En julio se conmemora el nacimiento del Beato Darío Acosta. Este personaje era nativo de Naolinco y muy cercano a la figura de Rafael Guízar y Valencia. Durante la persecución religiosa en Veracruz, fue asesinado en el principal puerto del estado. La conmemoración consiste en un novenario de rosarios en su honor, una celebración eucarística y su procesión y en una peregrinación al Puerto de Veracruz, al templo en el cual fue asesinado. Ahí no sólo van los naolinqueños devotos, sino también asisten los Santiagos, los Moros y Pilatos que forman parte de la danza que conmemora a San Mateo. Si bien la devoción al padre Darío es anterior, se exacerbó a partir de su beatificación en el año 2005.



Foto 11. Peregrinación en honor al Beato Darío en el Malecón de Veracruz, Puerto.

El siguiente núcleo festivo se organiza en torno a las fiestas patronales de San Mateo. Si bien el día en que se le conmemora y el más importante es el 21 de septiembre, se junta con la celebración de las fiestas patrias y demás, por lo que todo septiembre es temporada de fiesta. A principios, el Comité Organizador de la Danza empieza a organizarse, a ensayar las coreografías, a sacudir y alistar los trajes, a pedir cooperación del Ayuntamiento y de los naolinqueños y a organizar dónde serán las “Bailadas”. Dichos lugares se designan por medio de una rifa entre las personas que cooperaron para los trajes de los Santiagos, los Moros y los Pilatos. Por su parte, los “negros” empiezan a preparar sus disfraces y a presentar sus máscaras. Ellos no están organizados, salvo para ponerse de acuerdo en algunos casos de disfraces colectivos. También a principios de mes, el ayuntamiento prepara las decoraciones eléctricas con motivos patrios, que no se van a quitar hasta acabadas las fiestas de San Mateo.

La máscara es un elemento importante para la identidad naolinqueña. Existen varios artesanos dedicados exclusivamente al trabajo de la madera, y otros carpinteros que también trabajan el modelado. Uno de los más famosos es Lino Mora, cuyo trabajo se ha recopilado en diferentes catálogos y libros de artesanía en México.



foto 12. Máscara naolinqueña

El 15 de septiembre por la tarde empieza a prepararse comida y a colocarse los puestos en el parque frente al Palacio Municipal. En la calle hay un escenario donde se presentan cantantes de música popular mexicana. La concurrencia llega desde las ocho de la noche. En pantallas gigantes alrededor del edificio se ve lo que ocurre en su interior: los visitantes distinguidos y la llegada del presidente municipal con su familia. Unos minutos después, el tradicional grito y al terminar, se obsequia la comida preparada acompañada de la música de mariachi. Algunos fuegos artificiales se

prenden con un lucimiento medio. El día siguiente habrá un acto cívico organizado por los alumnos de la Preparatoria Oficial B Ángel Carvajal y después el desfile cívico por parte del resto de las escuelas, los trabajadores gubernamentales, la Cruz Roja y los cuerpos de Pentatlón.

Si bien estas celebraciones son de índole secular, se conjugan a la perfección con las religiosas. Al final del acto cívico se invita a participar en la novena del santo y a dar inicio con ello a las celebraciones del patrón del pueblo. Para ello se traslada en procesión la imagen del santo a la capilla que ese año será anfitriona y ahí se celebran nueve rosarios. El barrio se organiza para decorar las calles, mandar a hacer playeras, litografías u otro recuerdo de la visita del santo, así como para ofrecer la comida que se reparte al terminar los rosarios. Por esos días se pone en la cancha de básquetbol, al lado de la iglesia, puestos de juguetes, ropa y juegos de feria. Al terminar el novenario, un día antes de la celebración del santo, se realiza una procesión por las calles de Naolinco con la figura de San Mateo y es la presentación de Pilatos, los moros y los santiagos. Encabezando el contingente van los danzantes, que se acercan y alejan tres veces de la representación sagrada para después hacer una reverencia y hacer sonar contra el piso sus instrumentos (espada para los Santiagos, espada de madera de Pilatos y bastos para los moros). Después regresa la imagen a la parroquia, donde se le canta las mañanitas. Por la noche, se presenta un show en el atrio de la Iglesia, financiado por la presidencia municipal y se quema un castillo de cohetes, hecho por artesanos naolinqueños.



foto 13. Negro

Al día siguiente se realiza comida especial en todas las casas del pueblo, mole con xocos²⁹, y se recibe visita. A medio día habrá una eucaristía, aunque en realidad la concurrencia no sea muy numerosa, pues la mayoría se encuentra atendiendo a sus visitas. Más tarde, se realizará la primera “Negreada”. A los danzantes que participaron en la procesión se les enfrenta una marabunta de monstruos de distintas clases, conocidos como “negros”. Mientras que los primeros realizan una coreografía bien establecida, los segundos bailan sin sincronía. En algunos momentos de la representación, los Santiagos rebasan el espacio escénico que les corresponde para

²⁹ Los xocos son unos tamales tradicionales en la región. La masa se prepara en forma de triángulo y se envuelve con hoja del árbol de xoco y se cuecen al vapor. La hoja le da un color verde grisáceo característico y un sabor peculiar.

introducirse en el de los negros. La intención de éstos es subirse al “caballito” que porta uno de los santiagos o cañes en la cintura. Los otros tres los alejan por medio de golpes planos con sus espadas de metal. Más tarde, las calles se llenan de música y la fiesta sigue en las casas particulares. Músicos van tocando puerta a puerta para ofrecer sus servicios a quienes siguen su celebración en el interior de las habitaciones. El alcohol ronda y se oyen arrancones. Las calles huelen a comida, a leña y a tortillas recalentadas. Hombres y mujeres lucen caras sonrojadas por los efectos de las bebidas que han consumido durante la tarde.



Foto 14. Los moros

En los nueve días siguientes durante las tardes se vuelve a representar la danza, varias veces. Entre dos y tres se publica, ya sea en el comité de Danza o en los bajos del Palacio Municipal, las referencias de dónde se llevará a cabo la representación. Niños y adultos siguen a Pilatos para ver a los danzantes, que realizan hasta nueve o diez representaciones por día. Algunos miembros del comité ayudan a Pilatos, a los Moros y a los Caínes a mantenerse hidratados y los cuidan de los excesos de los Negros. Mientras tanto, los del otro bando se cuidan entre ellos y consumen bebidas alcohólicas para “tomar valor”. Muchos de ellos saldrán golpeados fuertemente, con marcas en sus cuerpos producto de las espadas de los Caínes.

Además de las danzas, en los potreros cercanos a la comunidad, ubicados en la zona de las cascadas, se pone un escenario, un lienzo y algunos puestos para ventas. Ahí se conglomeran las actividades comunes a las ferias: venta de animales, ropa especial, bebidas, jaripeo y exhibiciones charras, así como algunas presentaciones de artistas conocidos. Ciertas actividades se realizan durante la tarde, pero la afluencia es más numerosa en la noche, ya que han terminado la “Negreada”.

El último día culminan las danzas con el baile del “Huesito”. Ahí, ya todos revueltos, por la noche sacan la escultura de un hueso encima de un féretro. Éste se encuentra bajo el cuidado de alguna familia que haya hecho una aportación económica o en especie al comité de Danza y que, además, sea conocida por su participación. En su casa se baila por última vez la negreada, para después sacar la figura y pasearla por las calles del pueblo. Disfrazados o no, la van siguiendo. Una parada importante es la del panteón, la siguiente será en el kiosco donde termina el festejo y se dan por concluidas las fiestas patronales.

Una semana después, a principios del mes de octubre tenemos otra celebración: la conmemoración de San Crispín, el patrón de los zapateros. La importancia del santo radica en su relación con las actividades productivas de la comunidad. A pesar de la importancia de la zapatería para Naolinco, esta festividad no es de las más importantes, y muchos se refieren a la poca asistencia a los ritos. Al igual que con San Mateo, el Padre Darío y otros personajes hierofánicos, el cuadro de San Crispín es llevado a la capilla en donde corresponda su celebración. Ahí se llevarán a cabo los rosarios durante nueve días para concluir con una procesión que consiste en el regreso de la imagen a la parroquia y una eucaristía posterior. Al igual que con San Mateo, el camino estará acompañado por Pilatos, los moros y los Santiagos, que rinden adoración al santo del calzado. Es importante señalar que, si bien es un santo gremial, participa la población que tenga tiempo disponible durante el día de su festejo y que no hay organización de los zapateros para llevar a cabo la fiesta, a pesar de que todos lo veneran por el auxilio a sus labores productivas.

A finales del mes de octubre tenemos una celebración de suma importancia para los naolinqueños: las fiestas de Todos Santos y el Día de Muertos. Desde el 27 de octubre, en las calles que rodean la Plaza de Armas se coloca un mercado de artículos relativos a las fiestas: calaveras de azúcar, papel picado, copales e inciensos, veladoras, mole, hojas para hacer tamales, flores, entre otras cosas, se venden para engalanar los altares domésticos dedicados a quienes ya no existen en el plano terrestre. Se cree que a partir del 29 de octubre se abre una puerta que permite el paso de los muertos al mundo de los vivos, dependiendo de la forma en la que murieron, por eso se les ofrece comida, luces y demás elementos que los conforten en su espera para encontrarse con los queridos el año siguiente. El día 29 de octubre se

recibe a quienes murieron en un accidente, el 30 a los niños que están en el “limbo”³⁰. El 31 llegan los niños que han muerto bautizados, mientras que el 1ro de noviembre se recibe a los adultos. El 2 llegan todos y se cierran las puertas hasta el próximo año. A pesar de estas fechas, la gran mayoría de los altares se colocan entre el 30 y el 31, y hay poca distinción entre un tipo de espíritus y el resto. Por lo general, en un mismo altar se ofrece objetos y alimentos para los muertos familiares.

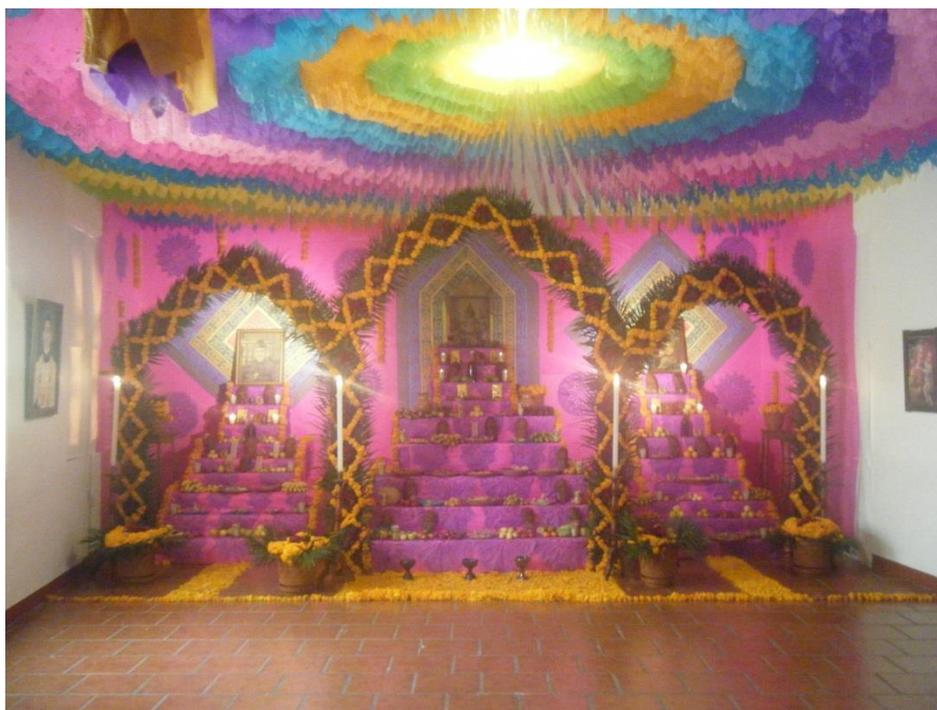


Foto 15. Altar naolinqueño

Los altares de Naolinco se caracterizan por su exuberancia y por su gran tamaño. Casi todos ocupan la sala de la casa o al menos la mitad de ésta. La manera tradicional de estructurarlo es en siete niveles o escalones y una pared que se proyecta hacia el techo. En cada uno de estos niveles se pondrá un elemento particular, iniciando con la imagen de San Mateo, la Virgen de Guadalupe o el santo de

³⁰ A pesar de que la Iglesia Católica ha decretado la inexistencia del limbo y proclamado la salvación para los niños que mueren sin ser bautizados, en el imaginario de Naolinco este cambio no se ha efectuado.

la devoción familiar y terminando con el incienso para purificar el ambiente e indicar el camino. Se coloca fruta, dulces, pan de muerto, tamales, mole, chiles rellenos y otros platillos tradicionales y se decora con papel picado de varios colores.

Además del oficio de zapatero, otra ocupación tradicional de los naolinqueños es la elaboración de pan. El pan es un alimento importante en la dieta de los pobladores, tanto en ocasiones cotidianas como rituales. En los núcleos celebratorios más trascendentes, el pan cumple una función ritual, de comunidad o de reciprocidad. En el día de Reyes, las roscas se parten en familia, el “pan de vida” es elemental en las celebraciones de Semana Santa. De la misma manera, el pan de muerto resulta un elemento central en los altares y en las mesas naolinqueñas. Los muchos panaderos existentes prenden sus hornos sólo para fabricar este tipo de alimento.

De unos años para acá, quince años según don Juan³¹, se elaboran figuras de esqueletos en tamaño natural para adornar la Casa de Cultura y últimamente también el parque y los jardines. Estas figuras representan algunos personajes tipo que denotan un oficio particular: un zapatero, un vendedor, un dulcero, el vendedor de la botica, entre otros. Respecto a estas figuras hay opiniones contrapuestas: a algunos les gusta, les parece interesante y que atrae a los visitantes, mientras otros opinan que nada tiene que ver con la tradición, puesto que es nuevo y no le encuentran el sentido a la innovación. Lo cierto es que estas figuras son atractivas tanto para algunos naolinqueños como para visitas y turistas.

³¹ Comunicación personal. Juan Ortiz Mesa. 30 de octubre de 2011.



Foto 16. Esqueletos decorativos colocados en la cancha de básquetbol.

El primero de noviembre por la noche culminan los festejos mortuorios naolinqueños. En las casas se elaboran tamales y bebidas tradicionales para recibir a los que lleguen a visitarlos. El rito frente a los altares de muertos consiste en la entonación de ciertos cánticos conocidos como “Alabados” o “Alabanzas”. Estas melodías están compuestas por décimas de octosílabos en los que se narra un episodio importante de la comunidad o se conmemora a algún personaje naolinqueño. Los más comunes son los del “padre Darío”, de las festividades de Naolinco, en honor de San Mateo, entre otros. La diferencia entre los alabados y las alabanzas es la entonación. Cuando se entonan los alabados, existe un ambiente solemne, como si se tratara de una oración. Se comienza con el canto frente al altar de la familia y después parten hacia el panteón, donde se entonan ahora en la capilla y después frente a las

tumbas de sus familiares, que fueron arregladas un día antes. El camposanto se llena de deudos que recuerdan a sus muertos, y se hacen grupos de familiares o amigos que ayudan a otros a entonarle a sus difuntos. Más tarde, una vez que se termina de recorrer las tumbas, los intérpretes salen del panteón y recorren las casas vecinas, pidiendo permiso para cantar frente a los altares. En retribución, los dueños de las casas ofrecen a éstos tamales y vinos de frutas.

La celebración del 1ro de noviembre sirve para aglutinar un número considerable de visitantes y turistas que no necesariamente participan en los rituales, en especial de la ciudad de Xalapa. Algunos sí se incorporan a los recorridos o a algún grupo de cantantes que va de casa en casa. Otros sólo caminan por el pueblo, observando los altares de lejos o viendo lo que los demás hacen. El licor abunda y es frecuente ver personas, tanto de Naolinco como de fuera, en estado de ebriedad, aunque los beodos extraños resulten un tanto chocantes para la sensibilidad naolinqueña. El hospedaje del pueblo (dos hoteles y una casa de pensión) es insuficiente para quienes llegan, por lo que los potreros cercanos a la cascada se “acondicionan” como lugares para acampar. Entre las ocho y las diez de la noche, la fila de la carretera llega hasta Coacoatzintla, lo mismo más tarde para el regreso, ya entrada la madrugada. Los naolinqueños tienen sentimientos encontrados respecto a las visitas y los turistas: por una parte, fomentan esta actividad para que les llegue la derrama económica que los extraños dejan por su consumo, por otra, se quejan de la desviación que hacen en torno a las celebraciones. Tanto el gobierno del estado como el gobierno municipal y los dadores de servicios, como los restauranteros, fomentan este tipo de visitas e invitan a llegar.

En este sucinto recorrido en torno a las fiestas naolinqueñas podemos ver algunos elementos comunes que marcan un cierto grado de identidad, apropiación y significación de los espacios. Así, podemos hablar de un “estilo festivo” naolinqueño, que caracteriza la ritualidad. Dichas características marcan la manera en que se simboliza el espacio, y a partir de ahí podemos encontrar ciertas bases de construcción de una manera de existir y pensar el territorio.

Uno de los elementos es la puesta en escena de los personajes hierofánicos, ya sea por la presencia de imágenes sagradas o por el disfraz que implica la transformación en otro de naturaleza particular. Por una parte, los cuadros y esculturas de los santos, las fotografías y las calaveras de utilería, al salir al terreno público de la calle o de los templos, inauguran la fiesta. En torno a ellas es que se organiza los rituales de honra y alabanza a los personajes que representa. El tratamiento de las imágenes es tal que se hace con suma solemnidad, como si se tratara del mismo santo. Los vestidos, la preparación, la elaboración y la decoración se realizan con el fin de que “el santo esté contento”³². Así, tenemos una equivalencia simpática³³ entre la representación y su contenido.

En el caso de las fiestas con mayor carga secular, si bien no existe la presencia de imágenes, se utiliza el disfraz como forma de cambio de la naturaleza de los sujetos que los portan. Así, durante el desfile de la Fiesta de las Flores, no sólo las reinas y sus cortes se disfrazan, sino que el atavío de los carros alegóricos y los disfraces de

³² Comunicación personal, Sagrario Gómez Ladrón de Guevara, en torno al cambio de traje y arreglo de flores de San Mateo. 14 de septiembre de 2012.

³³ La simpatía se refiere a una equivalencia en la cual un elemento que forma parte de un todo no sólo representa, sino que se convierte en el todo por ausencia. Su tratamiento data de los inicios de la antropología referidos a temas en torno la magia, por Frazer (2011 [1890]).

quienes participan en los mismos implican la presencia de un mundo de otra naturaleza.

Otra de las características comunes es la utilización del espacio público, ya sea por el uso del mismo como escenario para el ritual, como en el caso del atrio de la parroquia o de los lugares donde se comercia, o por la presencia en las calles de fieles para las procesiones. Si bien las procesiones dependen del punto de partida y de llegada, prácticamente son las mismas vías en diferente orden, que se encuentran en el centro del pueblo. Este punto tendrá un tratamiento particular, por lo que ahora sólo lo anoto.

Un elemento común en el que se fundamentan los rituales es el uso de ciertos elementos de mediación entre lo sagrado y el mundo terrestre. El más común es la bendición, con la aspersión de agua bendita ante todo lo que se presente, ya sea los animales domésticos, las velas, los panes y como despedida una vez terminada una celebración. El exceso de agua no molesta a los naolinqueños; al contrario, lo consideran como algo positivo: “Sí, se siente feo, pero es agua bendita. A mí me gusta que me bañen, así me siento como más bendecida”³⁴.

Estos rasgos comunes a la ritualidad naolinqueña establecen un uso particular de los espacios públicos y cómo se van materializando nociones imaginarias de la manera en que se particulariza una imagen de mundo en torno a un sitio determinado. Dichas implicaciones las trataré en los puntos siguientes de este capítulo. Hasta ahora, he presentado un resumen sucinto de las bases etnográficas en las cuales se fundamentan las siguientes consideraciones analíticas.

³⁴ Comunicación personal. María López Mesa. 12 de abril de 2012.

3.3 El espacio sagrado local: las procesiones

Una de las constantes en las prácticas rituales naolinqueñas es la apropiación del espacio público para imponer un orden sagrado por medio de los recorridos y procesiones. En todas las fiestas, ya sean seculares o religiosas, se traslada ciertas figuras simbólicas acompañadas por sus feligreses. Para ello se prepara las fachadas de las casas por donde las imágenes pasan. La cantidad de personas que participan depende de la importancia del santo. La salida del mismo supone una transformación del espacio público cotidiano en un espacio dotado de sacralidad, en conexión con los órdenes superiores.

Como hemos visto en el punto anterior, la organización de procesiones es una constante en la ritualidad de Naolinco. Las imágenes, que guardan un simbolismo simpático con las entidades que representan, se preparan, una vez al año, para su salida a la vía pública. Tanto los encargados del traslado como los anfitriones obtienen un reconocimiento social por su participación en la fiesta.

Al respecto, existe dos tipos de anfitriones de la figura: los colectivos y los individuales, aunque ambos tienen implicaciones grupales. Los primeros se refieren a cuando la imagen es recibida por un barrio. Aunque existe, al interior de los mismos, un grupo que organiza la fiesta y articula la participación del resto de los vecinos, el barrio en su conjunto es el que asume el éxito o fracaso de la fiesta. Las disputas y diferencias al interior por escasa participación no son ventiladas en público, aunque no sean pocas. Se asumen como parte de la convivencia y se guarda silencio en torno a ellas, salvo por uno que otro comentario en el terreno comunicativo del chisme. La cooperación económica y de trabajo implica también el aumento en el capital social de quienes participan. Al cooperar, aseguran, por la vía de la reciprocidad, apoyo de los

vecinos cuando, ante alguna eventualidad como enfermedad, nacimiento o fiesta, necesiten de ellos para “librar sus compromisos”. El asumir la responsabilidad de recibir la imagen de San Mateo, la novena del Beato Darío Acosta o de la organización de una posada fortalece los vínculos comunitarios al interior de los barrios. La homogenización de las decoraciones, de los intereses y el trabajo en torno a la imagen pública del mismo para distinguirse de los otros barrios implica un reforzamiento de los sentimientos identitarios. Esta imagen pública va dando elementos para la construcción de un mapa simbólico de Naolinco,³⁵ donde se caracteriza a los barrios de acuerdo a una posición particular en el universo ritual de la comunidad:

Por ejemplo, los de la Cruz Azul son de los más piadosos: organizan lo de San Antonio y hace dos años que les tocó la visita de San Mateo hasta mandaron a hacer playeras a Xalapa; claro, ahí vive pura gente con recurso... Al contrario, los del Chorro apenas y pueden organizarse. Ni se esfuerzan ni nada. Si no fuera porque los Martínez mueven ahí todo, no saldría nada. Son bien raros, ni se hablan ni se saludan [...] El otro día fui a una fiesta de los Pérez [que viven en el Chorro] y que ni invitan a sus vecinos... Es porque ya están en las afueras³⁶.

Los anfitriones “individuales” asumen la responsabilidad de la fiesta como persona apoyada por un grupo familiar específico. Al recibir al Huesito, abrir las puertas para los visitantes de la “Cantada” o aceptar el nombramiento de “Madrina del Niño Dios”, se ponen en acción las redes comunitarias de la persona o familia que toma el encargo; por lo que también tiene una lógica colectiva, en tanto que inaugura un circuito de intercambio tanto de trabajo como de recursos, bienes y materias primas. Existen personas y familias que, por una posición privilegiada en la jerarquía social del pueblo, colaboran más que otras. Esta posición depende de la participación ritual, pero también de cierta actitud de ayuda hacia los demás, de “tener las puertas

³⁵ Dicho “mapa” será materia de cuando se toque el tema de la separación de los espacios a partir de cierta valoración social. En este momento sólo lo apuntamos.

³⁶ Comunicación personal. Mario Alberto Acosta Mesa. 23 de marzo de 2012.

abiertas”, del raigambre de la familia en la comunidad y de la capacidad económica de la misma. Las casas, en donde cada año se presenta una o dos veces la “Negreada” en los días posteriores de las fiestas de San Mateo, donde siempre reciben hasta altas horas de la madrugada a los grupos que participan en la “Cantada”, donde siempre sobra comida para dar y donde se hacen las mejores fiestas, se convierten en lugares fundamentales en la interacción de la vida comunitaria.

El peso simbólico de las procesiones o de las fiestas que implican la salida de los santos a la calle no sólo determina, justifica y refuerza el papel social de los anfitriones, sino que también supone la conversión y la introducción del espacio público naolinqueño al terreno de lo sagrado. El cambio de estatuto se nota desde que las fachadas de las casas se decoran de una manera particular. El esfuerzo de esta decoración depende de la importancia de la fiesta: Ante la imagen de San Mateo, todas las casas de las calles donde pasará el santo se llenan de papeles rojo y amarillo, flores naturales, litografías con su figura, carpetas de pétalos, confeti, entre otras cosas.

La participación de quienes viven en las rutas de las peregrinaciones es diferente a las del resto. La obligación de ser parte de las fiestas es tajante en las más significativas (Semana Santa, San Mateo, Día de Muertos y últimamente y el Beato Darío), en donde incluso llegan naolinqueños que ya no viven en la comunidad, acompañados de sus hijos y nietos originarios del nuevo lugar de residencia. En las otras, la participación es menor, aunque se supone que la gente que vive por la ruta va a decorar sus casas, aunque sea de manera modesta. Cuando una familia que habita las calles donde pasan las imágenes sagradas participa en una procesión, se organiza entre ellos para ver quién acude a la misma y quién se queda a saludar al santo que los “visita” al pasar frente a sus casas. Por lo general, los primeros son hombres o mujeres

en edad adulta, niños mayores a 8 años que acuden con sus padres y adolescentes. Quienes ven pasar la figura son ancianos, niños pequeños y sus madres, enfermos, entre otros.

La devoción no se limita a la asistencia a la procesión y a acompañar la figura en su recorrido por el pueblo. Al interior del contingente las funciones están diferenciadas: existen las rezadoras, los músicos, los cueteros, los danzantes (en el caso de San Mateo y San Crispín), los niños vestidos de manera especial y quienes auxilian y acompañan al sacerdote. Estas personas en las que recae el peso organizativo del evento se designan antes, según su interés en participar y su cercanía con la iglesia.



Foto 17. Pilatos en la Procesión de San Crispín. Fotografía tomada y editada por Jesus Hernández Chacón, 2011, fotógrafo de la localidad

También hay otra función que cubre quien esté interesado en ofrecer un poco más de esfuerzo al santo: la de cargar la imagen del mismo durante un trayecto corto. Quienes cargan son adultos entre 23 y 50 años, en buena condición física, que por alguna razón, que puede ser por pura devoción, quieren congraciarse más con el conmemorado. En algunas figuras, esta participación depende del género de la persona: en el Vía Crucis de Semana Santa, la imagen de Cristo es cargada exclusivamente por varones, mientras que la de la Virgen la llevan mujeres. El Huesito sólo lo llevan varones, que son los que participan en la danza de la Negreada. En otros, como en San Mateo, San Crispín, la mulita del Domingo de Ramos, San Antonio de Padua, los Peregrinos de las Posadas, pueden cargar hombres y mujeres. Para hacerlo, sólo hace falta acercarse con alguno de los cuidadores de la imagen, comentarle las ganas de cargar y esperar turno. Por lo general, los turnos se organizan dependiendo de la altura de los interesados, para que el peso se distribuya unitariamente. En las imágenes en donde mujeres y varones pueden cargar, los cambios se organizan también según género: puras féminas o puros hombres, con el fin de que la estructura quede repartida de manera equitativa. Los grupos cargan la figura durante unos cuantos minutos o, lo que es lo mismo, una calle o dos y se rotan, por lo que se detiene el recorrido. Existen figuras a las que no tiene acceso más que una persona privilegiada: el Santísimo, los Santos Óleos y el niño Dios. El primero sólo lo puede cargar el sacerdote o una persona muy cercana a él, como un acólito especial; los segundos los llevan los encargados de ir a recogerlos a la celebración de Xalapa y el tercero sólo lo carga su madrina o su padrino.

Los recorridos dependen del punto de salida o del punto de llegada. Las rutas las anuncia Pascual en su altavoz horas antes de que comience la procesión, pidiendo

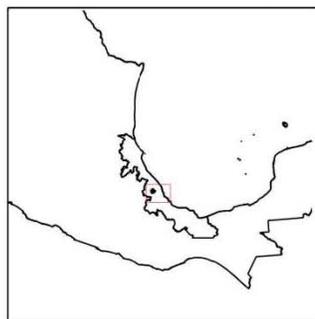
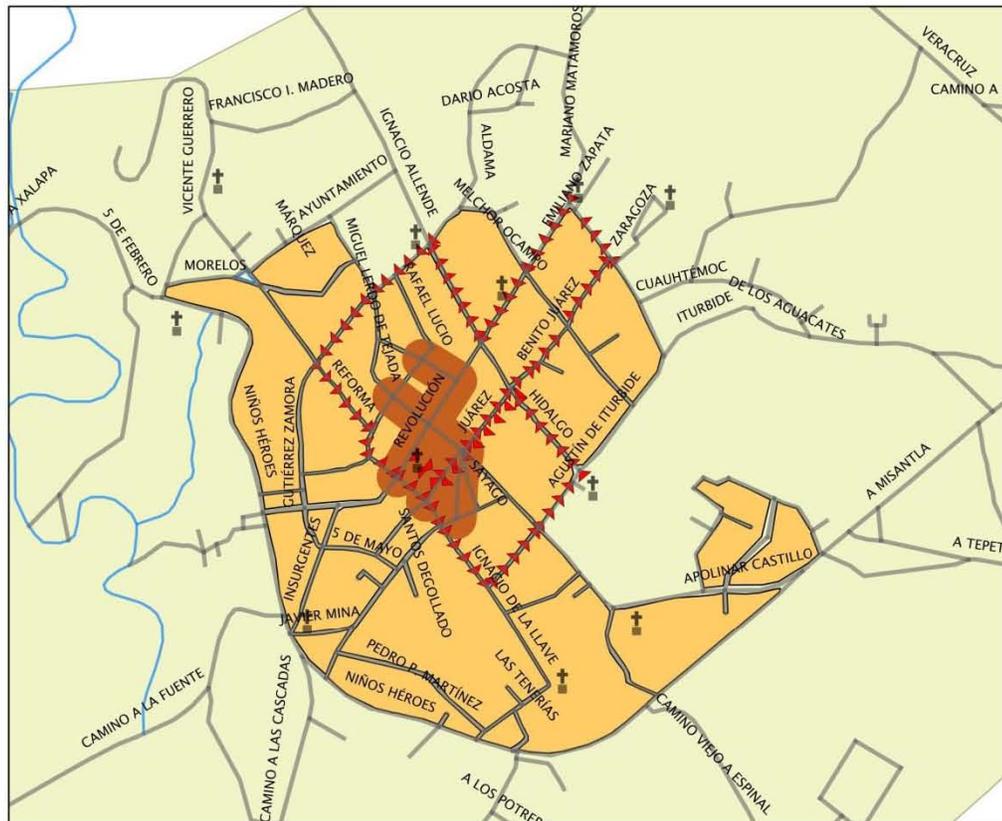
que retiren los autos, limpien las banquetas y adornen la casa. Sin embargo, una vez observadas varias procesiones de diferentes fiestas, caemos en cuenta que hay un recorrido base que se recorta o se adapta según la obligatoriedad del trayecto del santo. Dicha vía que conjunta todas no sólo se refiere a un campo determinado de calles que siempre se recorre, sino que también implica el sentido en el que estas mismas se caminan, que no necesariamente coincide con el sentido de los autos. El mismo sentido y las mismas calles se utilizan tanto para los rituales religiosos como para los desfiles seculares.

Las calles por donde pasan las procesiones en su gran mayoría pertenecen al centro de Naolinco, a excepción de la calle Mariano Matamoros, que se encuentra en las fronteras entre el Centro y las Colonias. Se articulan en torno al Centro Neurálgico: la Parroquia para el caso de las procesiones y el Palacio Municipal para los desfiles cívicos y festivos. En el desfile de las Flores en particular, por lo aparatoso que resulta el manejo y la movilidad de los carros alegóricos, éstos parten también de la calle Mariano Matamoros y sus cercanías, donde se organizan para bajar por Revolución hasta el Ayuntamiento y de ahí recorrer todo el pueblo. Cuando las imágenes de San Mateo, San Crispín, los Niños Dios, el Beato Darío Acosta y San Antonio de Padua vuelven a la Parroquia, las procesiones parten de la capilla o la casa que los tenía en resguardo. Los Santos Óleos se reciben a la “entrada del Pueblo”³⁷, donde se encuentra la estatua del zapatero, hacia la Parroquia. El resto de las procesiones parten del Templo de San Mateo, iglesia principal de Naolinco, hacia el sitio que le servirá de anfitrión o hacia el mismo templo, como en el caso del Viacrucis. El desfile cívico del

³⁷ Como se explicó anteriormente, la “entrada del pueblo” es la construcción de una idea que no corresponde con la frontera del área urbanizada, sino a la entrada del mismo Centro en contraposición con las Colonias. Por esta razón es que la entrecomillo.

16 de septiembre parte del Palacio Municipal y sigue el recorrido de las demás peregrinaciones.

Recorrido procesiones



Leyenda

- † Templos católicos
- Calles
- Ríos
- ▶▶▶ Ruta y sentido
- Centro Neurálgico
- Colonia Centro

Mapa 13. Recorrido de la procesión de Viacrucis, que funciona como paradigma de los desplazamientos rituales.

Para hablar de las calles que recorren las procesiones y los desfiles, tomaremos como “paradigma” el camino del Viacrucis, dado que éste sale y vuelve a la parroquia, parando por casi todas las capillas del Centro. Las calles que éste recorre, en ese orden, son: Benito Juárez, Zaragoza, Revolución, Allende, Aldama, Nicolás Bravo, Reforma, Ignacio de la Llave, Iturbide, Hidalgo y Juárez nuevamente. Si creamos un circuito imaginario en torno a la parroquia como centro, el recorrido se da contra las agujas del reloj.

Los demás recorridos se adaptan a este sendero, aumentándolo o disminuyéndolo según sea la posición de las capillas en torno a la Iglesia. La calle Revolución sirve como indicador de la mitad del mismo, por lo tanto la Cruz Verde (capilla que se encuentra en donde esta calle inicia) marca la diferencia entre las capillas que reducen el trayecto y las que los aumentan. Las primeras, que corresponden a El Calvario, Tenerías, San Isidro y el Camposanto, reducen su recorrido, puesto que empiezan en su sede y siguen el camino hasta la Parroquia. El resto, que son El Chorro, La Fuente, Cruz Azul, y Jesús, María y José aumentan al llegar a la parroquia y hacer otra vez el camino de las calles.

El ambiente que se vive al interior de las procesiones tiene dos naturalezas. Por una parte es de recogimiento; la actitud de los naolinqueños católicos ante las cuestiones sagradas es de respeto. También cumple una función social en cuanto aglomera a gran parte de la población; puesto que permite reconocer y reconocerse entre los devotos de un santo o los practicantes de un rito particulares. Sin embargo, también mantiene un lado festivo, incluso en el Viacrucis, aunque en menor medida. El reconocimiento de los otros reafirma lazos comunitarios que estaban rotos o en

suspense, como es el caso de quienes viven en otro sitio y asisten a Naolinco para conmemorar las fiestas.

La participación en las procesiones es un aspecto fundamental en la consolidación de los rasgos identitarios. Una persona puede seguir considerándose naolinqueña en la medida en que participa de este tipo de rituales: de la misma forma, alguien ajeno puede incorporarse a la comunidad por esta vía, en el caso de mantener la regularidad de la participación. Las procesiones llevan el terreno de lo sagrado a la vía pública, sacralizan el espacio y marcan fronteras simbólicas que jerarquizan el territorio en torno a la cercanía o lejanía con los templos de la Iglesia y el Estado. Dicha afirmación de lo sagrado en el ámbito de lo terrestre es fundamental para la conexión entre las entidades sobrenaturales y el espacio físico: permite simbolizar, y por tanto, hacer propio, construido y culturizado, un sitio que sin las procesiones no tendría la misma característica. Ante la pregunta de por qué hay tantas procesiones en Naolinco, doña Josefa responde:

Pues es que así nos visitan nuestros santos. Es como nuestros parientes, para que nos sigamos acordando de ellos, vienen a vernos, a comer y a pasear con nosotros. Por eso también los esperamos en días de muertos. Y nosotros, al mismo tiempo, los estamos esperando. Igualito que a una visita. Cuando pasan por enfrente de mi casa, me saluda y me bendice, como si fuéramos a la Iglesia pero mejor, porque no sólo me bendice a mí, sino mis cosas; nos da protección de que algo no nos vaya a pasar. Por eso siempre los espero aquí afuerita, salvo una vez que estaba bien enferma. Entonces lo vi desde la ventana, pero nunca como los González, que ni abren, ni decoran, ni barren ni nada. Ya como se fueron a México, se les olvidó que son naolinqueños.³⁸

De esta forma, las procesiones permiten compartir la naturaleza sagrada de los santos y demás entidades sobrenaturales. Su frecuencia instaaura en Naolinco una reafirmación de su estatuto en tanto grupo privilegiado por su comunicación con lo

³⁸ Comunicación personal. Josefa Mesa. 13 de febrero de 2012.

sagrado. La decoración, la presencia y la preparación da a las calles lo necesario para convertirse en un espacio que mantiene un sentido de unidad con otro tipo de existencia. Sin embargo, esta “sacralidad” no se da de manera igualitaria, sino que depende de una cierta jerarquización que caracteriza el espacio público naolinqueño, en donde la Parroquia y el Palacio Municipal son puntos que irradian su eficacia simbólica a los terrenos que los rodean, y que va disminuyendo en cuanto se aleja. Las colonias no participan de esta naturaleza sagrada en tanto su constitución como entidades colectivas, salvo en contadas excepciones, como en ser sedes de algunas danzas en los novenarios del santo evangelista.

3.4 La sacralidad en la intimidad. Los altares domésticos

Las procesiones no son la única forma en la que el universo de lo sagrado se entreteje con los espacios públicos. Dicha sacralidad se vive de manera privada también, al interior de los lugares domésticos, con la intención de propiciar buena ventura a las familias de creyentes católicos. La presencia de objetos benditos, figuras santas o de otros elementos hierofánicos en las habitaciones que constituyen el ámbito de lo doméstico instauran al interior del seno familiar un nuevo orden, en el cual se participa del universo sagrado durante todo el año, aunque con menor efectividad que con las procesiones.

El lugar privilegiado para la colocación de estos objetos es el altar de la casa. En cualquier domicilio católico naolinqueño existe un lugar destinado para honrar a los santos y demás deidades. El altar se encuentra, casi siempre, en la habitación más cercana a la calle, que por lo general es la sala o algún cuarto que funciona como recámara y estancia, en las casas más pequeñas. Consiste en la colocación en una

esquina de una mesa o atril y en éste al santo de devoción de la familia, junto con un crucifijo y, en la mayoría de los casos, una virgen de Guadalupe y las fotos de los difuntos familiares.³⁹ Esta mesa o atril se cubre con manteles o carpetas de color blanco y se rodea de veladoras o focos y flores, ya sean naturales o artificiales.

El altar más grande que presencié fue una imagen de aproximadamente un metro y treinta centímetros de la Virgen de Guadalupe, custodiada por dos esculturas de ángeles de un metro que sostenían dos luminarias (en este caso, focos) en las manos. El más pequeño consistía en una esquina de una habitación en la que se colgaba una mesa con flores y velas y más arriba que ésta un atril, ataviado con una carpeta, en donde se colocaba una imagen de San Judas Tadeo y estampas de Cristo y de diferentes vírgenes, con un rosario colgado alrededor del atril. Las diferencias entre unos y otros se basan en el tamaño que tienen las casas y los espacios vacíos disponibles para colocar el altar. Algunas casas en situación de hacinamiento (en donde viven ocho personas en tres habitaciones) que no cuentan con el sitio suficiente para destinarlo a una mesa, usan sólo un pequeño atril; sin embargo, en todas las observadas se encuentra este punto privilegiado.

La orientación del altar no es dejada al azar o a las condiciones del cuarto. Todos los conocidos se encuentran en la pared contraria a la que da a la calle, donde se encuentran puertas y ventanas, en una de sus esquinas. Pude ver altares tanto en la esquina derecha como en la izquierda si se observan desde la puerta; sin embargo, los

³⁹ Esta información se generaliza a partir de lo recogido en el trabajo de campo. Aunque no conozco todas las casas de Naolinco, en las que sí visité y en las que pude observar desde afuera, es un elemento común en las habitaciones católicas. Los domicilios evangélicos carecen de este elemento, e incluso su Biblia la guardan en su habitación. Con el riesgo de generalizar, me atrevo a presentar este punto por la importancia que tiene en la vinculación entre las imágenes y elementos religiosos con la simbolización de los espacios en torno a una territorialidad sagrada.

más presenciados (aunque puede ser un caso de coincidencia) se organizan a la derecha.



Foto 18. Estancia naolinqueña. El atar se encuentra colocado al lado derecho de la chimenea.

Los altares crecen y se reducen según el tiempo ritual. En las fiestas de los santos más populares, como puede ser el 12 de diciembre, el día de San Mateo o el de conmemoración del asesinato del Beato Darío Acosta, las flores y las velas aumentan, se hacen decoraciones en papel o plástico y se ocupa mayor espacio del destinado habitualmente. El altar doméstico también sufre una transformación significativa en Días de Muertos. Ahí se organiza la ofrenda a los difuntos y en algunas ocasiones puede ocupar toda la pared o casi todo el cuarto, entre los papeles coloridos y los escalones que se agrega.

El altar de muertos es una extensión del doméstico. Los elementos centrales son las imágenes de los santos, que pueden ser las mismas que se utilizan en todo el

año u otras de mayor tamaño, pero de la misma advocación, las fotografías de los familiares difuntos, las veladoras, las flores y el incienso. Esto se completa con grandes cantidades de comida, que dependen de la cantidad de dinero que la familia puede erogar según su condición económica. Todo lo anterior es decorado con papel picado de colores vistosos, como morados y anaranjados y aromatizado por inciensos encendidos. Se agrega también los objetos de preferencia de los difuntos, en especial cuando su muerte ha sido reciente. Cuando el altar de muertos no corresponde exactamente al lugar donde está el cotidiano por falta de espacio, se quita el segundo a la hora de colocar el festivo y se aposentan las imágenes en el último.

Para que un altar cumpla con su objetivo, no sólo debe tener figuras de santos y demás entes hierofánicos; éstos y otros elementos sagrados deben estar benditos. El pan de vida y el cirio pascual, diferentes rosarios, crucifijos y demás se colocan ahí. La importancia de la bendición de los objetos, animales y personas es significativa en Naolinco. Implica la conversión de dichas cosas de materiales profanos al mundo de lo sagrado. Esta manipulación sólo puede hacerla el sacerdote, quien posee la capacidad de mediación entre estas dos naturalezas. Si bien el agua bendita puede ser utilizada y manipulada por cualquier persona, su efecto no será el mismo. El canal del agua bendita en manos del sacerdote es la vía de sacralización, por eso su importancia en las ceremonias católicas.

Los altares domésticos sirven como entrada y aposento de lo sagrado en el interior de los domicilios. Al tener un espacio destinado a lo divino en casa, la misma casa y la familia comparten, hasta cierto grado, la pertenencia a una naturaleza que rebasa lo físico y se asume como parte de lo bendito. De este modo, el altar marca el aposento familiar y lo introduce a la territorialidad sagrada. Funciona como símbolo

de conexión entre lo imaginario y el terreno más íntimo de la cotidianidad. Así, hasta las habitaciones domésticas participan de la construcción de un territorio otro, en el cual se articula lo físico, lo social y lo imaginario.

Las procesiones marcan o fortalecen un perímetro de eficacia simbólica en el espacio, que se refuerza con ciertas prácticas y valorizaciones estéticas de los habitantes. Pero este marcaje no se limita a los espacios públicos, sino que es compartido al interior de los domésticos por medio de la introducción en la casa habitación de elementos que comparten la naturaleza dual del mundo naolinqueño. Los objetos benditos, en tanto depositarios de simbolizaciones cercanas a la sacralidad, comparten esta esencia en los lugares íntimos en donde son colocados. Así, lo sagrado sigue al naolinqueño en su vida cotidiana, en sus espacios privados y en el día a día; mientras que en el tiempo y espacios festivos y públicos se reafirma esta relación de manera comunitaria.

3.5 Porteros y visitantes: apariciones, fantasmas y personajes míticos

La territorialidad simbólica naolinqueña se construye de manera permanente por medio de la actualización y puesta en operación de las mitologías locales, además de las cuestiones rituales que ya se han descrito. Los mitos son discursos que dan lógica y cohesión a un orden establecido. Por medio de referencias simbólicas articulan un sentido de participación y de pertenencia social. Permiten justificar cierto estado de cosas y dotar de sentido a las acciones y prácticas que se hacen en torno a la necesidad de permanecer juntos, como grupos sociales.

En el contexto actual de Naolinco, los relatos míticos se articulan a partir de una manera de mirar el mundo que está configurada desde la religión católica, para la

mayoría de los habitantes, o desde una idea evangélica, para la minoría religiosa que ahí habita. Sin embargo, el catolicismo es reinterpretado a partir de un pensamiento local, en el que se yuxtaponen la creencia en fantasmas y aparecidos, en portales con lo sobrenatural y en la gestación de otros personajes míticos que conviven, transitan o vivieron en el mundo físico. A partir de la movilidad de dichas figuras se fortalece o vincula la construcción de un territorio simbolizado. Entiendo apariciones como la presencia de entes sobrenaturales no humanizados; fantasmas a los espíritus de los muertos que en algún momento vivieron sobre el mundo físico naolinqueño y personajes míticos como aquéllos fantasmas cuyas actitudes y acciones en su vida les permite formar parte del mundo sagrado.



Foto 19. Entrada al Mirador. La niebla se asocia con las apariciones fantasmales.

Las apariciones naolinqueñas por lo general son de dos tipos: una asociada a elementos atmosféricos o climáticos, otra de animales salvajes o peligrosos y la última de seres antropomorfos que no se pueden asociar con la figura de algún miembro de la comunidad fallecido, como los chaneques o el Fraile. Ambas se dan, por lo general, en los espacios no habitados, como montes, potreros, riveras del río, bosque y pedregales y sólo en algunas ocasiones por los terrenos cercanos al camposanto. Dichas manifestaciones suceden por lo general de noche, y se plasman frente a sujetos cuyo comportamiento no está bien visto, o sea, que andan solos, borrachos, a altas horas de la noche, por lo general a varones.

Las manifestaciones atmosféricas por lo general surgen como antecedente a otro tipo de apariciones o situaciones particulares. Si bien son fenómenos naturales, resultan un tanto extraños en el momento en que se presentan. Una ráfaga de viento cuando estaba tranquilo, un trueno en un cielo previamente despejado, frío intenso de repente, que se abra el cielo nublado o ciertas coloraciones rojizas en la bóveda celeste nocturna son preparativos para la interacción con lo sobrenatural. El antecedente más común es el deceso de algún ser querido, y se asocia con la presencia de la figura de la Muerte que viene a recoger el alma de la persona. Esto cuenta Julia, unos días después de que murió su padre:

Sí, estaba muy enfermo, pero ese día había estado mejor. Como a las 7 estábamos en la cocina, tomándonos un café en lo que él dormía y de pronto como que empezó a hacer frío, pero de ese raro, como que cala los huesos. Bien extraño, porque viste que en la mañana hacía calor. Después de pronto se azotó la ventana. La cerramos y nos fuimos al cuarto donde él estaba. Lo encontramos ya en las últimas. Lo bueno es que todavía lo alcanzamos.⁴⁰

⁴⁰ Comunicación personal. Julia Martínez, 6 de junio de 2011.

Las apariciones de animales salvajes con fuerza sobrenatural han disminuido en los últimos años, en especial porque los terrenos “naturales” son cada vez más escasos con el aumento de la construcción de casas habitación, en especial en la zona de las colonias: “Antes, bien que oías que se les aparecía un perro salvaje o que veían ojos rojos como de animal pero más feos, como de diablo, justo por allá, donde es la Amalia Pabello... Ahora pues ya no, porque ya hay mucha gente y luces”⁴¹, dice don Arturo, de 78 años de edad. Dichos animales se presentan en los terrenos arbóreos, al atardecer o por la noche. Por lo general se muestran ante alguien que no debe estar en ese lugar: un paseante nocturno, algún sujeto alcoholizado o alguien que ha manifestado su “valentía” y ha desafiado a los espíritus. Ante la pregunta de qué son estas apariciones, don Arturo contesta:

El diablo tiene mucho poder, se puede transformar en lo que sea. A veces es él mismo, que trata de asustar a la gente... otras veces son brujos o naguales disfrazados de animales. Ellos son cristianos, pero malos, blasfemos, que han desobedecido a Dios y han hecho pacto con el Diablo. Les ayuda, les da dinero, mucha riqueza, pero cuando se mueren se andan apareciendo. Me contaron de un señor que lo persiguió un burro, pero parece de risa pero no, fue de miedo. Ese fue porque era el Diablo que venía por él porque hizo un pacto, de que salvara sus cosechas, pero ya luego no le quieren pagar.

Otras apariciones tienen figura antropomórfica, aunque no sean o nunca hayan sido de naturaleza humana. Los más populares son los chaneques o duendes. Estos personajes viven en los bosques o en las riberas de los ríos. Son entes pequeños con características humanas, no son muy sociables y a veces hacen “travesuras” al ganado o a las personas. A los caballos les tejen trenzas en sus crines y colas, y a los pastores y demás trabajadores del campo les esconden sus cosas. En ocasiones pueden ser amables y ofrecer alguna prebenda a quienes se le presentan, en especial a los niños.

⁴¹ Comunicación personal. Arturo Gómez, 8 de julio de 2011.

Otras veces pueden ser violentos, aunque no llegan a matar. No están asociados necesariamente a lo diabólico, pero tampoco se caracterizan por su bondad. Les gusta vivir refugiados en sus territorios, y en caso de que se les moleste, atacan. El mejor tratamiento que les puede dar es no buscarlos y no interactuar. La contaminación del Río Naolinco ha traído como consecuencia su desaparición, y muchas veces, su enojo, que sacan escondiendo cosas de la gente que vive cercana y en algunas ocasiones, enfermándolos severamente. Pueden ser causantes de la enfermedad del “susto”, aunque en menor medida.

Uno de los personajes aparecidos más populares en Naolinco es la figura del Fraile. Llama la atención por su doble naturaleza: si bien está ataviado con ropas propias del catolicismo, su carácter es completamente diabólico. De hecho, es una manifestación del diablo en sí mismo. Él se aparece en los pedregales que se encuentran en la parte oeste de la comunidad, y “vive” o se “mete” en cuevas completamente áridas. Sus presentaciones van anteceditas todas las veces de los fenómenos atmosféricos descritos líneas arriba. Puede causar la muerte de quien lo topa, o en el mejor de los casos, una enfermedad grave. Sale cuando alguien le debe algo, en especial la desobediencia a un pacto de mayor magnitud que los narrados arriba. Por lo general no se presenta a nadie conocido, sino que se pierde entre las relaciones, aunque la veracidad de los relatos no se cuestiona:

Un tío me dijo que su amigo tiene un primo al que se le apareció el Fraile. Andaba en malos pasos, era de los malosos. Dicen que hasta debía vidas. Un día se le ocurrió, no sé por qué, ir al pedregal. Buscaba algo, vete a saber qué, esa gente es bien rara. Y que se le aparece. La primera vez regresó todo blanco temblando y con el cuerpo bien frío. Nadie lo había visto así nunca, porque era bien valientote y machote, pero raro... creo que hasta cagado (perdón por la palabrota) iba. Pero como que se le olvidó y se volvió a ir como a las tres

semanas. Igual sabía que tenía que arreglar sus cuentas tarde que temprano. Se fue y nunca más volvió⁴².

En este relato podemos ver una nueva asociación y adaptación de los relatos míticos y del actuar de dichos personajes a las condiciones sociales actuales. La figura del matón y del maloso tienen un rol y una presencia social en Naolinco desde tiempo atrás, asociado con los grupos armados de los caciques de las haciendas, en especial con los de la “Mano negra” de la hacienda de Almolonga. En la actualidad, el crimen organizado, denominado como “los zetas” o los “malosos”, ocupa ese espacio simbólico. El aumento de la violencia en la zona centro del estado de Veracruz en la temporada de trabajo de campo (enero 2011 a diciembre 2012) trajo repercusiones en los discursos míticos y en las leyendas.

La creencia en fantasmas y en la capacidad de los difuntos de manifestarse en el plano físico es parte del imaginario naolinqueño. La gran mayoría de las personas, incluyendo jóvenes, adultos, niños y ancianos, creen que las ánimas existen, y un gran número tienen experiencias cercanas con este tipo de presencias. La fiesta del 1ro de noviembre parte de esta misma creencia. Aunque los muertos tienen su día especial de venir a convivir con los vivos, en algunas condiciones no terminan de irse o pueden volver, en especial cuando dejan pendientes en su vida. Todas las casas, en particular las del Centro que son las construcciones más antiguas, tienen sus fantasmas. Por lo general estas propiedades no se venden, sino que se heredan; eso hace que los espíritus sigan manifestándose en el mismo grupo familiar del que eran parte. En algunas ocasiones, en especial si los fantasmas son muertos recientes o con una relación de proximidad de parentesco, se intenta solucionar esos pendientes para

⁴² Comunicación personal. Juan Ortiz Pérez. 3 de septiembre de 2012.

“liberar el alma”. Otros objetos hierofánicos también ayudan a esa liberación: la quema de velas benditas, poner vasos de agua sagrada o el rezo de rosarios a favor del ánima. Cuando han pasado muchos años de que el sujeto ha muerto o la línea familiar es lejana (algún tío segundo, tal vez), el fantasma hace más apartadas sus manifestaciones y se vuelve parte de las anécdotas familiares. En ocasiones, esta línea parental es tan apartada que no se sabe de quién se trata, lo que dificulta su liberación.

En esta caracterización de entes sobrenaturales existe otro grupo que no necesariamente se aparece como presencia, sino que puede ser evocado para pedirle algún favor. Es el caso de los personajes míticos, que funcionan como santos no reconocidos en el santoral católico. Por lo general son sacerdotes que ya han muerto y que ocupan un lugar especial en el imaginario de Naolinco, al considerarlos como interventores entre lo divino y las necesidades locales. El más popular, que está en vías de dejar este estatuto para convertirse en un santo reconocido, es el padre Ángel Darío Acosta Zurita, mejor conocido como padre Darío. Como se ha mencionado líneas arriba, el padre Darío era originario de Naolinco, estudió el seminario y se hizo sacerdote, muy cercano a Guízar y Valencia. Durante la persecución religiosa en el estado de Veracruz, fue asesinado en el Puerto del mismo nombre. Junto con el proceso de canonización de Guízar y Valencia, se llevó a cabo el proceso de beatificación del padre Darío, obteniendo el reconocimiento en el año 2005. Sin embargo, aunque no en el culto público como ahora, en Naolinco tenía un lugar en la mitología local, al ser originario del pueblo. En la actualidad, después de 2005, ese culto se ha institucionalizado y ha sido absorbido por la iglesia local.

Otro de los personajes míticos es el padre Ambrosio Díaz, que también es víctima de la persecución religiosa, en este caso anterior al gobernador Abelardo

Tejeda. Don Ambrosio era un sacerdote xalapeño que fue encargado de la Parroquia de San Mateo a finales del siglo XIX y principio del XX. En 1916, a la edad de ochenta años, el padre recibe amenazas por no participar en apoyo a los comandantes del ejército carrancista, es tomado preso y condenado al fusilamiento. La iglesia de San Mateo es ocupada como cuartel. El 19 de mayo fue fusilado en la ciudad de Xalapa. Sus restos descansan en la capilla de las Tenerías, en Naolinco.

Fray Mateo, como es recordado, era originario de Naolinco. Desde muy chico mostró aptitudes para la Iglesia. Cuando era apenas adolescente, a los 12 años, salió del pueblo y se inscribió en el convento franciscano de Xalapa. Una vez ordenado, fue trasladado al convento de México, de Chihuahua y de San Cristóbal. A pesar de su lejanía, visitaba lo más posible sus familiares y paisanos en Naolinco, en especial en las fiestas de San Mateo y en el conjunto festivo de la Navidad, y en esos momentos fungía como sacerdote auxiliar. Murió de forma natural en 1980.

Otro sacerdote que se recuerda con cariño es el P. Manuel Rodríguez. Él estuvo encargado muchos años de la Iglesia de San Mateo, entre 1970 y 1990. Según se cuenta, tenía actitudes de especial conexión con Dios. Meditaba mucho y recibía mensajes particulares y profecías. La más significativa fue una vez que estaba en actitud de postración en el Sagrario de la Iglesia. Después de varias horas, salió con la cara descompuesta, y con actitud de una seriedad absoluta le dijo a quienes estaban ahí presentes: “vienen tiempos difíciles para Naolinco, que Dios nos ampare a todos”. Esta profecía se relaciona con la contaminación del río, la construcción de la nucleoelectrica Laguna Verde, la escasez de agua, el aumento de las enfermedades, la incidencia del crimen organizado y la recurrencia a malos gobiernos municipales.

Aunque dichos personajes no se aparecen, tienen como función interceder de manera directa por las necesidades colectivas. Muchos rezan a ellos cuando existe un problema comunitario, como la contaminación, la falta de trabajo y el aumento del crimen. Su reconocimiento como figuras mitológicas se da, de manera más general, durante las fiestas de Días de Muertos, en especial en la Cantada. En los altares de las casas, algunos que todavía las conservan ponen sus fotografías. También fungen como personajes a quienes se dedican las Alabanzas y los Alabados que se cantan el 1ro de noviembre. Cada uno tiene su canto, en el que se narra sus vidas, junto con otros temas como la Santa Cruz, el Niño Díos, San Mateo Apóstol y las Tradiciones de Naolinco. Dichas coplas permiten ver los rasgos que constituyen elementos simbólicos importantes de divinidad en el contexto naolinqueño.

El hecho de que Naolinco se conciba como territorio sagrado permite la interacción con ciertas figuras sobrenaturales que se manifiestan en el plano de lo humano. Los puntos principales de dicha interacción son los terrenos naturales y el panteón, pero también los espacios domésticos y las calles pueden ser ocupados por presencias del más allá, en especial en fechas importantes, como el día de muertos. Cada una de las figuras simbólicas permite la domesticación y el dominio sobre un terreno particular: en el caso de las apariciones, la parte salvaje, no urbanizada; en el caso de los fantasmas los lugares íntimos, en donde no tienen acceso la peregrinación o los cultos públicos. Los personajes mitológicos de origen naolinqueño dan un estatuto particular al pueblo al contrario de los que se encuentran a su alrededor. Ninguno tiene un beato originario; tampoco dos sacerdotes reconocidos. Estos personajes reivindican la posición comunitaria en un lugar privilegiado de conexión con lo divino.

3.6 Redes de hierofanía. Peregrinaciones y rituales fuera de Naolinco

A pesar de esta territorialidad sagrada, fincada en la importancia de Naolinco como centro de una relación particular y privilegiada con lo divino, también la comunidad teje ciertas redes con otros sitios cercanos. Estos vínculos le permiten reivindicar esta situación en una región más amplia, así como dar a conocer sus rasgos simbólicos e identitarios. De esta manera, se domestica y se apropia un territorio conocido, pero que no comparte el estatuto de “local” y se establecen redes simbólicas recíprocas. Dichas redes se refuerzan por medio de las peregrinaciones anuales que los naolinqueños hacen a estas ciudades de manera colectiva.

Durante la Semana Santa, el jueves por la mañana, un grupo numeroso de naolinqueños sale de la comunidad, en autos particulares, para participar en la ceremonia de bendición de Óleos en la catedral de Xalapa. Ahí se congregan grupos parroquiales y sacerdotes de toda la arquidiócesis para recibir los aceites divinos. Los naolinqueños tienen designado un lugar específico, se registran e identifican al llegar, participan en la eucaristía y reciben los óleos hierofánicos para regresarlos a la comunidad. Dichos aceites tendrán que durar un año y sirven para ser utilizados en circunstancias de auxilio espiritual muy específico, como en caso de una enfermedad grave o ante la inminencia de la muerte.

Una de las fechas más importantes en el calendario católico mexicano es la fiesta del día de la Virgen de Guadalupe. En Naolinco las festividades no son tan vistosas e importantes como en otros lugares, por una razón específica. Ese día, los que se quedan a conmemorarlo en la comunidad son muy pocos. A principios de diciembre, un día designado por un grupo organizador en coordinación con el templo

del Dique en la ciudad de Xalapa, se organiza una peregrinación a esta iglesia, donde se reúnen grupos gremiales o de colonias de la ciudad capital o de sus alrededores para rendir culto a la Virgen del Tepeyac. Los naolinqueños se organizan vistiendo de manera similar, con la elaboración de arreglos florales en forma de corazón con la imagen de la Guadalupana, que serán ofrecidos a la misma al llegar, banderas de colores y el atavío de niños como ángeles.

El once de diciembre se organizan dos grupos con el fin de ir a cantarle las mañanitas a la virgen. Los primeros, que salen por la tarde, irán al templo del Dique en Xalapa; mientras que los segundos irán al Templo de la Virgen de Guadalupe que se encuentra en el municipio de Coacoatzintla, en el pedregal cercano a la frontera con el municipio de Xilotepec. Constituye un centro de peregrinación importante en torno al 12 de diciembre, en especial de las comunidades cercanas a Naolinco.

El día siguiente existen tres salidas colectivas: la primera, por la mañana, rumbo al Templo de la Virgen de Guadalupe, la segunda, a medio día rumbo a la Iglesia del Dique y por la noche otra más al templo ubicado en el pedregal de Coacoatzintla. En la comunidad, también se celebran dos eucaristías, que presentan una afluencia media. Muchos devotos de la virgen decoran de manera particular sus altares domésticos, como colores de la bandera mexicana y rosas.

Llama la atención la importancia del Templo de la Virgen de Guadalupe en Coacoatzintla para la configuración de una territorialidad sagrada regional. Los visitantes son tan numerosos que las ofrendas florales es imposible ponerlas en el templo. Por esta razón, se colocan en el techo del mismo. Las flores inundan el área del techo, pareciendo como una corona al mismo templo. Dichas flores se mantienen ahí durante todo el mes de diciembre, hasta que el viento, la lluvia y el frío las

descomponen, para limpiarlas saliendo de las fechas navideñas. Así como Naolinco funge como centro organizativo y a veces urbano, esta iglesia católica funciona, a su vez, como centro ceremonial: los devotos de la Virgen realizan ahí sus ceremonias especiales (como bodas, quince años, bautizos, confirmaciones) y es conocido a nivel regional por sus implicaciones con la guadalupana.

La última peregrinación es reciente, aunque su trascendencia para la ritualidad del pueblo ha ido en aumento. Se trata de la visita anual que se hace al Puerto de Veracruz con motivo de la conmemoración del asesinato del Beato Darío Acosta. Desde muy temprano, en la madrugada del día 25 de julio, los naolinqueños se preparan para su salida al puerto. En 2011 salió un camión, mientras que en 2012 fueron dos los que se llenaron de creyentes del futuro santo. Entre ellos, unos danzantes: Juan, el zapatero, que se disfrazaría de Pilatos, Domingo de Santiago, junto con sus dos hermanos que interpretarían a los caines, y un grupo de 12 adolescentes quienes representan a los moros. Este grupo fue el que mayor reconocimiento tuvo de la bailada anterior, ya tienen tiempo ensayando y son quienes estuvieron en la procesión de San Crispín. Tres horas después, llegamos al puerto, a las calles aledañas al Centro Histórico, al principio del Malecón. Bajamos y una hora después iniciaba el recorrido: como siempre, encabezando la procesión, los danzantes que, antes de empezar, se agrupan, ofrecen su “bailada” al santo (en este caso el P. Darío) y se organizan. A su lado, personas del comité de danza que los auxilian para mantenerse hidratados.⁴³ Detrás de ellos, un cuadro de metro y medio por uno, subido en un atril lleno de flores, que era llevado por los cargadores que seguía a un lado, el sacerdote.

⁴³ Al principio del recorrido, la temperatura era de 28 grados centígrados, misma que subiría hasta los 32.

Atrás, todos los demás, con flores, globos y banderas rojas y blancas en las manos. Justo en medio, una mujer cargaba un altavoz con el que iba dirigiendo los cantos y la oración; atrás de todos, la banda de música y el cohetero.



Foto 20. El equipo de la Danza con la imagen del Beato Darío en el malecón del Puerto de Veracruz

Al llegar a la Catedral, el obispo esperaba gustoso la concurrencia naolinqueña, y la iglesia estaba repleta. Celebró una eucaristía especial, en la que habló de la importancia de tener un beato veracruzano y de cómo la vida del P. Darío tenía que ser ejemplo de cristiandad para todos los católicos. El sacerdote de Naolinco, padre

Rafael Gutiérrez Zapata⁴⁴, agradeció al obispo su hospitalidad y destacó la bendición que tienen los naolinqueños al tener como intercesor directo ante Dios al P. Darío. Al terminar la eucaristía, los naolinqueños recibieron del jerarca una bendición especial, y les dieron oportunidad de acercarse y tocar, uno por uno, la tumba del padre muerto. Al salir, recibieron otra bendición, ésta para terminar su trayecto sin ninguna eventualidad, con una aspersión de bastante agua bendita, “como se acostumbra allá”, dice doña Lorenza⁴⁵. Una vez fuera del templo, los naolinqueños tuvieron oportunidad de pasear por los Portales y el Malecón, comprar artesanías y uno que otro dulce típico para llevar a sus familiares y dos horas después, partió el autobús con destino a la población, donde se arribó a las 8 de la noche aproximadamente.

Como es posible entender, las peregrinaciones de Naolinco a otros núcleos ceremoniales tejen una red de territorialidad simbólica a partir de la cual los dominios que no son propios, alcanzan a codificarse en tanto puntos en los que se establece una relación de intercambio sagrado. Así, se disipa un poco la nuclealidad de Naolinco, al articularse con otros territorios lejanos. De esta forma, se reabsorbe, al menos simbólicamente, una relación en la que se reafirma la dependencia social con dos de los núcleos más dinámicos de la configuración de la geografía veracruzana: por una parte, la ciudad de Xalapa, con la cual la relación va más allá de los sucesos simbólicos y se inserta en una lógica económica y de servicios, y con el Puerto de Veracruz, con el que la mayoría de las visitas son por razones médicas al Hospital del Seguro Social y por razones turísticas.

⁴⁴ Dado que se trata de un personaje público, se menciona su nombre verdadero.

⁴⁵ Comunicación persona. Lorenza Acosta Romero. 25 de julio de 2012.

3.7 Hacia un mapa simbólico de lo sagrado

Las relaciones con lo sagrado en Naolinco impregnan muchas de las interacciones sociales, de las relaciones con el lugar físico y el paisaje y cómo éste se dota de un sentido más, no producto del vínculo entre “hombre” y “naturaleza”, sino de los seres humanos con lo divino y, a partir de ahí, con un orden social establecido y justificado bajo esta lógica. La existencia de una religión hegemónica en la comunidad implica la exclusión dentro de la categoría de lo colectivo de quienes no participan en ella; uno de los resultados de dicha marginación es la reinterpretación y el cambio paulatino de la manera de configurar un territorio público: mientras que para la mayoría, el centro de Naolinco es un núcleo simbólico de gran importancia, para los evangélicos es un lugar vetado o poco amistoso, cuyo rechazo provoca malestar incluso en el día a día, al hacer las compras diarias o al tener que salir a hacer un mandado. De esta manera, si es posible establecer un mapa simbólico de la comunidad, no reflejaría las relaciones espaciales de todos, sino del sector mayoritario y hegemónico.

Como mencioné en el capítulo anterior, la configuración administrativa del territorio y la imagen simbólica del mismo no son equivalentes: la primera agrega ciertas áreas que no se conciben imaginariamente como Naolinco. La segunda, se refiere a los usos, tanto prácticos como simbólicos, de aquello que los naolinqueños asumen como propio, a partir de una valoración positiva o negativa, que tiene relación con la cercanía con ciertos espacios privilegiados.

Con el objetivo de construir un mapa del territorio simbólico de Naolinco a partir de los elementos hierofánicos y sus relaciones con lo sagrado, estableceré algunos puntos, tanto de lugares como de perímetros que destacan a partir del análisis de la ritualidad naolinqueña. Lo anterior permitirá observar una jerarquización de lo

público que se relaciona con ciertas prácticas y concepciones de lo que constituye identitariamente.

La parroquia de San Mateo funge como ápice dentro del universo simbólico naolinqueño. Es el sitio con mayor jerarquía alrededor del cual se establecen otras dimensiones sagradas. La parroquia no sólo es el templo católico, sino el eje de las relaciones sociales: establece una forma de comportamiento, a partir de la expansión de una moral determinada, es el depósito de las figuras sagradas y de los elementos de mediación con lo divino. Segundo en importancia, tenemos el Palacio Municipal, donde se guardan los poderes y las autoridades civiles, además de ser el centro para resolver distintos trámites.

A partir de estos dos puntos, se puede establecer perímetros de eficacia e importancia simbólica relacionados con la cercanía o la lejanía con éstos. Las calles que rodean y comunican a estos dos estarían más posicionadas que las colonias. El siguiente perímetro se establece a partir de las calles en las cuales se hace el recorrido de las procesiones; después, las calles que no contemplan los recorridos, pero forman parte del centro, por distancia, preeminencia turística o relación de estilos de construcción, y, por último, las colonias.

Dentro de estos perímetros existen otros lugares que, si bien no igualan el significado que tienen la Parroquia y la Presidencia Municipal, tampoco pasan desapercibidos en la configuración de un cierto mapa mental de Naolinco. Las capillas de los barrios y el camposanto serían sitios con un relieve secundario en la jerarquización de los lugares. Éstos tienen mayor repercusión en la construcción de una identidad barrial. En dichas proyecciones identitarias, la calle del barrio o la

capilla tienen mayor significado que el centro neurálgico, aunque en la apropiación global de lo naolinqueño sea inversamente proporcional.

A partir de estas consideraciones podemos suponer que existe una lógica a partir de la cual se articula la importancia de los lugares simbolizados y su posición y redes en torno a un mapa sagrado: entre más cercanos estén a los núcleos de significado, mayor será su eficacia simbólica. Esto queda muy claro en relación con los sitios de primer nivel (Parroquia y Presidencia Municipal), pero de la misma forma ocurre con los de segundo nivel (capillas y Cementerio). Dicha relación se repite al interior del espacio doméstico: el altar se encuentra en la habitación de la casa en donde la familia interactúa, recibe sujetos externos y se presenta de manera pública.

Capítulo IV. Espacio social: diferencias al interior

*Aunque todos somos del mismo barro,
No es lo mismo, bacín, que jarro.*
Refrán popular

Hasta ahora hemos articulado dos tipos de fenómenos espaciales, englobados en conceptos claves para la investigación antropológica en este campo: paisaje y territorialidad. La mayoría de los trabajos que tratan de la relación de los sujetos y su entorno se pueden conjuntar bajo una de estas dos categorías: o bien estudian las relaciones, vicisitudes y deformaciones entre la cultura y la naturaleza, bajo el concepto de "paisaje" u otro similar, o se enfocan a partir de la manera en que se construye, se apropia, se valora y se caracteriza, de forma simbólica, un determinado espacio y sus relaciones con ciertos sentimientos de pertenencia e identidad, a partir del concepto de territorio o territorialidad.

Uno de los problemas que subsisten al tratar desde estos dos únicos aspectos los fenómenos espaciales es la poca profundidad con la que se puede analizar algunas cuestiones relacionadas con las diferencias de grupos sociales al interior de una cultura determinada. La manera en que se trata una visión colectiva, y por lo tanto hegemónica del paisaje, acalla las voces de diferencia, contradicción y confrontación que se viven día con día en el trayecto de las relaciones humanas. Lo mismo ocurre cuando se trata de territorialidad: es la historia y la tradición de la mayoría la que va construyendo formas de apropiarse un lugar determinado.

Sin embargo, uno de los fenómenos más interesantes de la construcción de espacialización en cierto grupo cultural es la manera en la que dichos espacios están diferenciados a partir de ciertos roles sociales. Los grupos viven, ejecutan y practican de forma particular estas espacializaciones, que dependen en mucho de la manera en que está orquestada su posición en un campo de relaciones sociales. A partir de ciertas condicionantes, el mismo lugar significado se vive de formas paralelas y a veces equidistantes.

Para describir este tipo de interacciones diferenciadas, utilizaré la noción de “espacio social”, complementado con “división social del espacio” y “segregación” (Ramírez, 2005). Como se verá más adelante, a nivel conceptual es el menos desarrollado de los tres, de ahí la necesidad de completarlo. Bourdieu (1993) lo utiliza como una metáfora de la sociedad: los individuos se posicionan en un plano espacial en la medida que participan o no de ciertas características que los hacen compartir un *habitus* y una posición en los campos. Este posicionamiento se puede observar en diferentes interacciones sociales que se relacionan con un tipo de elección determinada: ciertos artículos, lecturas, sitios que visitar, una preferencia artística, entre otras. Pero también ocurre a la hora de ocupar ciertos espacios.

Desde la geografía, el concepto de “espacio social” se refiere precisamente a una idea de espacio construido, pero no sólo a la manera del territorio, o forma en que un grupo se apropia, a partir de un acto físico o de significación, de un terreno particular. También se utiliza para denotar estas diferencias al interior de las sociedades, en particular las que viven en un régimen de capitalismo postindustrial. Dentro del urbanismo, los conceptos de “División social del espacio” sirven para describir este fenómeno de exclusión, en especial vinculadas con las diferencias de

clase al interior de las grandes urbes. Para estos contextos, la segregación se convierte en la estrategia por la cual el espacio social se divide.

En este capítulo, utilizaré la noción de “espacio social” para referirme, de manera general, a los fenómenos espaciales que se vinculan con la configuración de un grupo al interior de una cultura determinada. En este caso, se considerará a Naolinco de Victoria como un grupo cultural, y a partir de ahí, entraré al análisis más pormenorizado de cómo algunas diferencias en su interior van gestando prácticas particulares, que muchas veces esconden bajo cierta naturalidad algunos criterios de selección y de diferenciación social. Con dichas consideraciones, habremos de concluir la propuesta de clasificación de los fenómenos espaciales naolinqueños a partir de las categorías propuestas: por una parte, la relación con el medio ambiente, por otra, la construcción ideológica y simbólica en torno a éste y para concluir el tipo de clasificaciones sociales que soportan y diferencian estos dos discursos o maneras de mirar.

De este modo, el espacio social y la división social del espacio materializa la segregación producto de la diferencia de posición en la estructura social, por medio de la imposición de roles, que permiten o niegan, que el actor ocupe un espacio determinado. Las prácticas cotidianas relacionadas con los fenómenos espaciales están repletas de segregaciones inconscientes que apuntan hacia el reforzamiento de los roles sociales. Sin embargo, estos roles no son estáticos; los actores intentan continuamente reubicarse en la estructura, gracias a la acumulación de capitales de diversa índole (Bourdieu, 1993).

Existen diferentes criterios de estratificación social. El más relevante para la sociedad naolinqueña se expuso cuando se hablaba de la religiosidad y de las

diferencias entre miembros de la religión hegemónica y la subalterna. Dicha divergencia determina, en alto grado, la inclusión social de una persona o un grupo de personas y su marginalidad, en tanto participantes de los contenidos simbólicos colectivos o no. Dicha distancia es muy significativa, al grado que cualquier naolinqueño puede hablar de ella sin tapujos.

Otra característica que determina un cierto sitio en el espacio social es si se habita en el centro del pueblo o en alguna de las colonias. Dicho criterio no es tan marginalizante como el anterior, puesto que alguien de las colonias puede ir a hacer su vida social al centro y habitar en los alrededores, aunque nunca será al revés (alguien del centro que pase mucho tiempo en sus perímetros). Este tipo de estratificación se vincula de manera estrecha con el criterio de posición económica, puesto que las propiedades en el centro son ocupadas por personas de mayores recursos. También se relaciona con ciertos criterios de “raigambre” social, que históricamente se han acomodado según el aspecto antes mencionado (ver el primer capítulo). Sin embargo, también convive con otros tipos de clasificaciones, y por lo tanto, participa de manera diferente de los espacios públicos y privados que constituyen Naolinco de Victoria.

Además de estas dos características particulares de la constitución de Naolinco de Victoria como sociedad estratificada, se le unen otras que caracterizan cualquier grupo social: la diferencia entre los roles de género, los grupos de edad y criterios económicos. De manera más particular, también determinan la posición en el espacio social naolinqueño el acceso a ciertas tecnologías, el habitar un barrio en específico, el haber nacido en la comunidad o no, el carácter de visita o de turista, la frecuencia en la que se visita o el hecho de mudarse a Xalapa, así como la situación de migración. Para

exponer cada uno de estos puntos, haré una descripción de ciertos fenómenos espaciales en los cuales se puede analizar cómo opera dicha clasificación.

4.1 La casa y sus habitaciones

Las diferencias y los roles sociales caracterizan la vida de los seres humanos. En el aspecto más íntimo, más recóndito dentro de la experiencia colectiva encontramos particularidades de visiones, a partir de las cuales se ejerce un mecanismo de poder determinado. Los criterios que más jerarquizan al interior de un grupo doméstico son la edad y el género, y a partir de ahí, la relación de consanguinidad o de alianza.

La casa naolinqueña típica se caracteriza por ser un recinto no sólo de habitación, sino también productivo, tanto para hombres como mujeres. Los primeros tienen ahí su taller, por lo general de zapatos, aunque también puede ser de carpintería. Según las magnitudes del terreno, puede tener una huerta frutal o algún establo para ganado menor. Las mujeres se encargan, por lo general, de la elaboración de alimentos para venta y consumo, de cierta agricultura y ganadería de traspatio, la elaboración de bordados, tejidos y la atención de algún negocio o comercio, ya sea en el terreno de la casa o en otro.

Estas actividades productivas son las habituales para los miembros de un grupo familiar naolinqueño. Pero existen otras que se llevan a cabo al interior del espacio doméstico y que también determinan una forma particular del uso de la habitación. La construcción del camino a Xalapa en los años 50 y el aumento en la capacidad económica de algunos pobladores permitieron que las generaciones a partir de 1970 tuvieran mayores posibilidades de salir de la comunidad para asistir a la ciudad de Xalapa y realizar estudios de nivel superior. Muchos de ellos migraron y

permanecieron en la capital, ya sea porque consiguieron empleos o porque establecieron relaciones de alianza en la urbe. Pero la mayoría, en especial de los primeros veinte años, regresó a Naolinco con el fin de ejercer sus profesiones en el pueblo que los vio nacer. Por esta razón, muchos dentistas, doctores, maestros de artes, psicólogos, arquitectos, entre otros trabajadores independientes, trabajan en el interior de sus grupos domésticos ampliados. La propiedad de la casa como patrimonio familiar facilita este uso.



Foto 21. Los naolinqueños combinan su vivienda con su espacio productivo.

Sin embargo, esta forma de producción no permite el sustento del grupo familiar. Muchas veces se complementa por el empleo de alguno de los miembros de la familia, ya sea en Naolinco o en la ciudad de Xalapa. La mayoría de los trabajadores asalariados son varones mayores, le siguen mujeres jóvenes solteras, después los hijos jóvenes y al último las mujeres casadas. Es más común que una hija soltera trabaje

fuera de casa que un hijo varón porque se privilegia que estos últimos asistan a la universidad, mientras que se espera que las primeras se casen y las labores asalariadas funcionan como aporte económico al grupo familiar que se prevé que abandonen para formar parte de la parentela del marido.

La cuestión económica se relaciona con la forma en que se construye el espacio doméstico. Casi todas las casas naolinqueñas tienen uno o más cuartos destinados a la producción económica: ya sea una pieza que dé a la calle para poner un negocio en una ventana, un taller, un consultorio, se adecue la sala para ejercicios profesionales diversos como enseñanza o atención psicológica. Esta habitación por lo general la utiliza sólo la persona que está haciendo la actividad productiva, a menos que sea la adecuación de un espacio doméstico como despacho personal. Este criterio se ajusta a la lógica de la incorporación de recursos económicos: “Yo les digo a los chamacos que no molesten a Lolita, que está trabajando... Luego ahí están viendo la tele y los sacamos. Les cuesta entender que ella tenga chance de usar la sala, pero bien que les gusta que les compremos cosas”⁴⁶, dice Doña María cuando le pregunto acerca de cómo se organizan para que su hija, Lola, dé sus terapias en su casa.

A pesar de la variabilidad de estilos arquitectónicos y la existencia de edificaciones modernas y antiguas, podemos encontrar una estructura básica naolinqueña a partir de cómo se utilizan los espacios en las construcciones habitacionales. Cabe resaltar que dicho modelo es una aproximación, que intenta resumir tanto las casas más pequeñas (de dos o tres cuartos) como las más grandes.

La mayoría de las casas naolinqueñas están construidas de manera que la calle sea la entrada a los cuartos, con una puerta o ventana que los comunica, o algunas

⁴⁶ Comunicación personal. María Pérez Mesa. 28 de febrero de 2012.

pocas por un pequeño pasillo que los separa. Esta habitación por lo general se utiliza para establecer un negocio, como una tienda pequeña o para sala. Las ventanas están abiertas, y es posible ver lo que ocurre por fuera. En este cuarto es donde se coloca el altar doméstico, que tratamos anteriormente. En las casas más pequeñas, esta habitación también sirve como dormitorio. Aunque sea la que se utilice para la recepción de visitas, puede haber una cama pegada a una pared, lejana a la puerta. Esta habitación funge como el contacto y la mediación entre un espacio público y otro privado. Sin embargo, dicho cuarto funciona como umbral: comparte características tanto de la calle como de la casa, y es a partir de ahí que se filtra quién tiene acceso a la intimidad familiar. De la calle, comparte el carácter colectivo, la inclusión de personas ajenas y el servir como forma de presentar, ante la comunidad, a la familia que ahí habita. Esto se ve con la importancia de la decoración de esta habitación, mientras que en las otras ésta es secundaria. De la intimidad, comparte la convivencia familiar, la propiedad del terreno y la capacidad de selección de quién entra y quién sale. Dicha habitación es utilizada por todos, pero es el jefe de familia quien puede poner restricción ante una visita no deseable o amenazante, por ejemplo, el novio no oficial de alguna de sus hijas.

Otra de las habitaciones fundamentales que diferencian las aproximaciones de los espacios es la cocina. Los símbolos que la rodean forman parte de la concepción general de la sociedad. En ella se resuelve las necesidades nutricionales del grupo familiar. Por esto, su carácter es femenino; en Naolinco, las cocinas son territorio de mujeres, aunque en éstas se resuelva muchas de las problemáticas en torno a la familia.

Al contrario de la sala o estancia, la cocina tiene un carácter eminentemente íntimo. Ni siquiera las visitas o los familiares acceden a ella de manera natural; hace falta un grado de confianza mayor para que esto ocurra. A pesar de su proximidad con la estancia (por lo general se encuentra a su lado), la privacidad de la misma llama la atención. Sin embargo, en Naolinco la entrada a este círculo de intimidad es conseguible fácilmente. No hace falta conocer por mucho tiempo a la familia para llegar a la cocina, aunque de cualquier manera este espacio se diferencia por mucho de la naturaleza pública de otros.

Las jerarquías femeninas se expresan también al interior de la cocina. Quien manda en ella y lleva sobre sí las responsabilidades alimenticias del grupo familiar es la madre; las hijas, nueras, hermanas, cuñadas, empleadas domésticas y otras mujeres se encuentran en subordinación con ella. Muchas madres no realizan toda la actividad relativa a los alimentos (por ejemplo, las compras y la preparación), pero es su mandato el que guía a las otras para conseguir los resultados esperados. Por lo general, el criterio que determina la jerarquía es etario y refleja la proximidad parental con el grupo familiar. La madre, en la medida en que su capacidad física se lo permita, se hará cargo de la cocina. Si ha envejecido, está enferma o vive en la casa conyugal de alguna de sus hijas, ésta se hará cargo de la preparación de los alimentos, aunque la mujer mayor seguirá teniendo un estatuto de autoridad al interior.

Los dormitorios también se utilizan de manera discriminada. Por lo general, en casas de tamaño medio, existe una habitación para la pareja conyugal, otra u otras dos para los hijos, una para los varones y otra para las mujeres, y en caso de que un abuelo o abuela viva con ellos se habilita otra habitación. En casas más pequeñas, en una sola recámara pernoctan todos los miembros de la familia; mientras que en las más

grandes o en las que radican familias más pequeñas, cada hijo o por pareja de hijos (cercaños en edad y género) tienen su habitación. El único espacio en el cual las relaciones sexuales están reglamentadas es en la cama conyugal. Es el sitio privilegiado y reservado para el ejercicio de la sexualidad.

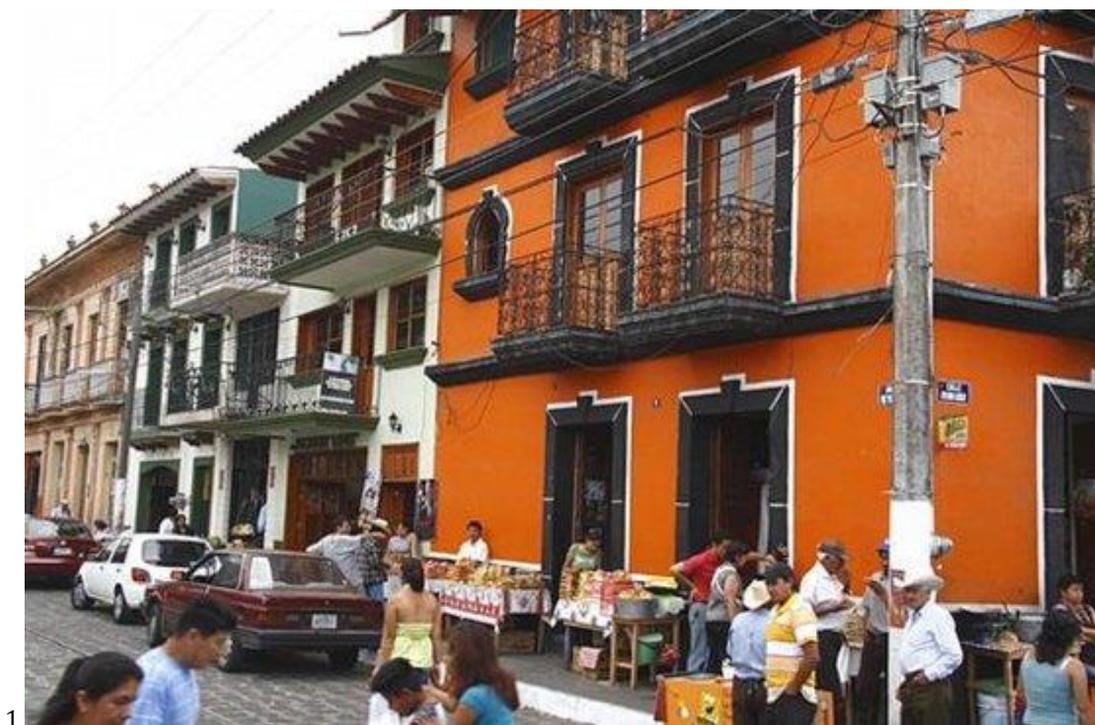
La diferencia entre los usos de los espacios al interior de la casa doméstica nos muestra, de manera somera, que hasta en el interior del núcleo social básico las diferencias establecen diversas formas de experimentar y practicar el lugar que nos corresponde. De esta forma, diferentes características sociales van a enmarcar nuestros referentes para mirar, habitar, construir y reconocer un espacio como propio. La mayoría de estas acciones no se hacen conscientemente, sino que se naturalizan y se expresan en prácticas concretas, como recibir una visita, hacer una actividad, cocinar algún alimento. La casa forma un referente indispensable para la constitución de un sujeto social, enmarcando las miradas posteriores; por ello, es tan importante para la constitución de un individuo la experiencia espacial doméstica.

4.2 El “paseo” y las diferencias de género

Como se ha mostrado en puntos anteriores, la zona con mayor actividad social de Naolinco corresponde al perímetro que rodea la Parroquia y la Plaza de Armas. Su centralidad radica en ser el centro social del pueblo; es ahí donde se gestan los sentimientos de comunidad. Alrededor de esta zona están los comercios a los cuales los naolinqueños acuden, los servicios y las escuelas. La mayoría del tiempo, esta zona está en ebullición, ocupada por personas que simplemente pasan, se encuentran, compran y pasean. Esta actividad depende del transcurso del día. Tiempo y espacio se juntan y detonan la práctica social. No es que haya periodos determinados de

actividades, sino que el espacio se experimenta en un continuum y no está apartado de las cuestiones concretas que determinan las actividades del día a día.

En las calles que forman parte del centro neural de Naolinco, la socialización comienza desde que el día empieza. Durante muy temprano por la mañana es atravesada por personas que se mueven para llegar a la terminal de autobuses con el fin de salir a la ciudad de Xalapa, ya sea con fines educativos o laborales. Este movimiento es de tránsito, pasajero, con un fin únicamente operativo. Existen ciertas relaciones sociales que se gestan ahí, pero no es el objetivo en sí mismo. Los encuentros implican un saludo, que por lo general se limita a un “Adiós” o a un silbido y su respuesta. Dicha interacción se da de manera natural, es poco racionalizada y se encuentra estipulada de antemano. La frecuencia del encuentro en esta zona se da por la coincidencia o su centralidad, no por algún interés en el mismo. Aproximadamente, este tipo de interacción se da de las seis a las nueve de la mañana.



1

Foto 22. La esquina que enlaza la Plaza de Armas con el Atrio de la iglesia, en un sábado habitual.

Un momento más tarde, las plazas y las calles que conforman el centro neural se viven de otra manera. Es entonces ocupado por las personas que no salen de Naolinco, pero que tienen que prepararse para iniciar actividades locales. El número más importante es de escolares que se aprestan para llegar a sus colegios, acompañados los menores por sus madres; le siguen trabajadores del ayuntamiento, del banco y de otras instituciones, después de algunos dueños o empleados de negocios que se aprestan a abrir los comercios. La interacción de éstos no difiere mucho de los anteriores; sin embargo, la falta de prisa y la cercanía del lugar de trabajo da más tiempo para un saludo más cálido e intercambiar ciertas palabras. Las preguntas en torno a la familia y el clima son las que se escuchan más. Las respuestas tampoco intiman mucho; son breves y con poco contenido. Este tipo de interacción es observable entre las ocho y las diez de la mañana.

Poco a poco, el tipo de prácticas sociales se modifica. A partir de las diez de la mañana, las calles se llenan de otro tipo de “ambiente”. Mujeres amas de casa salen a hacer las compras del día, a pagar algunos servicios pendientes y a hacer ciertos encargos. Por lo general, el “estar en la calle” toma más tiempo del que se necesitaría para cumplir los objetivos de la salida.

Desde que sale a la calle, Josefina se va deteniendo a la menor provocación: primero saluda a la vecina, le pregunta por la enfermedad de su hija y me presenta. Ante los cuestionamientos de rigor hacia mí (¿a qué me dedico?, ¿qué hago aquí?, ¿vivo sola?), nos despedimos y avanzamos media calle. Al llegar a la esquina, nos detenemos en una tienda en donde encarga un queso; pasaremos por él al regreso. Después de varias vicisitudes, llegamos a la verdulería que se encuentra en la esquina del Atrio de la Iglesia. Ahí nos encontramos a Chona, la cuñada de Josefina, que nos

dice que vayamos a su casa después de comer; a doña Mariana, por quien Josefina estaba preocupada, dada su precaria salud; a Juana, que le corta el cabello a Josefina y a quien le pido que lo haga conmigo. Después de un buen rato, salimos de la verdulería y vamos a la carnicería que está sobre la calle Apolinar Castillo y pedimos una longaniza; caminamos a otra y compramos un cuarto de chicharrón. Junto encargamos una docena de flores, pues pasado mañana hubiera sido cumpleaños de la mamá de Josefina, y quiere ir al panteón a adornar su tumba.

Así como Josefina dedica gran parte de su mañana a la “compra”, lo hace la mayoría de las mujeres que son amas de casa en Naolinco. La salida matutina es un espacio femenino: está vinculada con lo nutricional, el cuidado de la familia y la experiencia cotidiana de la casa. Pero no se limita a estos intereses, sino que se enfoca a la interacción social. La experiencia común de “llevar una familia” permite el conocimiento de un código cultural a partir del cual una mujer puede ser caracterizada como “ama de casa”. Estos actos establecen la base para denotar una cierta interacción de comunidad. El verse día a día en los mismos lugares, detenerse a saludar, hablar de los hijos y de su salud, de la escuela y las maestras refuerzan lazos comunitarios, pero no en tanto miembros o habitantes de Naolinco únicamente, sino de grupo, que forma grados de apoyo al interior del mismo. Pasarse recetas, tips respecto de la compra, organizarse en una clase de tejido o en “rolar” el cuidado de los hijos son resultados de dicha articulación identitaria.

Las mujeres no son las únicas que ocupan las calles a medio día. Algunos hombres de edad avanzada aprovechan para platicar, jugar cartas o dominó o consumir bebidas alcohólicas con otros. Su sitio son las jardineras del Atrio, donde pueden sentarse sin problemas, o las bancas que están alrededor de las mismas. Otros

son “aguadores”, oficio importante en Naolinco. Los aguadores se dedican al acarreo de agua desde el manantial, que se encuentra a la entrada del pueblo, en mulitas. La escasez y la contaminación del líquido hace que sean muy recurridos, para lavar trastes y verduras y, en ocasiones, incluso para el consumo humano. Las conversaciones de “los señores” son diferentes a las de las mujeres. Hablan de política, de futbol, de las noticias de la mañana. A veces, se cuentan chismes sobre otro o la experiencia de la última borrachera. Sus lazos son más permanentes que los de las mujeres, dada la edad de aquéllos, pero son menos operativos en términos de solidaridad.



Foto 23. Aguador

Entre las dos de la tarde y las cuatro, la actividad baja nuevamente. Se ve alguna persona apurada por llegar a casa a comer, o ciertos turistas que preguntan

por un restaurante económico. Los negocios, si bien no se cierran, carecen de la atención del encargado que se apresta a consumir alimentos. Niños de uniforme de prepas o secundarias caminan hacia sus casas, ya con el uniforme descompuesto a diferencia de cómo lucían por la mañana.

Por la tarde, aproximadamente después de las cinco, la actividad social empieza a aumentar. Los adolescentes son los primeros que salen a la calle. Se juntan a platicar, a jugar y a interactuar entre ellos. Algunos compran ciertos dulces o bebidas no alcohólicas, otros juegan al básquetbol mientras son observados. Se “arma la reta” y cambian los equipos. A pesar de que la cancha está iluminada, los partidos terminan cuando cae la noche. Algunos muchachos regresan a su casa, pero en caso de que no haga mucho frío o lluvia, se quedan un rato más, a platicar o a “pasear”.

Una vez que cae la noche, y si las condiciones climáticas lo permiten⁴⁷, la calle se llena de caminantes. Se coloca puestos de alimentos, en especial de botanas como papas fritas, chicharrones, esquites y helados. Hombres jóvenes y adultos se colocan en la zona de las jardineras (donde por la mañana se colocan los mayores) y en las diversas esquinas que se encuentran entre la plaza de armas y la plaza del Colegio Hidalgo, que funciona como salón de eventos. Ahí platican, miran a la gente pasar y a veces, en especial los fines de semana, consumen alguna bebida alcohólica. Mientras tanto, las mujeres y jóvenes caminan alrededor del perímetro del centro neural. Algunos muchachos adolescentes también caminan con sus amigas del colegio; son los “hombres”, solteros o casados, pero que ya trabajan, se conocen del fútbol o de la danza, los que permanecen observantes del caminar de los demás. Algunos de ellos

⁴⁷Por estar enclavado en la Sierra de Chiconquiaco, la precipitación en Naolinco es abundante y se caracteriza por la presencia habitual de neblina y frío. En primavera esto cambia y la escasez de agua es significativa.

han caminado, en especial cuando salen con sus esposas y sus hijos pequeños. Si salen solos, se quedan en las esquinas con sus compañeros.

Las chicas se arreglan para salir a la calle. Ninguna lo dice en voz alta, pero entre ellas saben que la salida puede asegurarles que algún muchacho las vea, les guste y después se hagan novios. Muchas de sus hermanas o primas mayores han conseguido a sus esposos de esa forma. La interacción entre sexos con el fin matrimonial no sólo se da en los paseos, pero éste es un muy buen momento para mostrarse ante los ojos de los solteros. Ante la pregunta “¿para qué te arreglas?”, Rosita responde: “Pues porque no me quiero quedar solterona [risas]. Ya tengo 21 años y no tengo novio, me preocupa porque ya no estoy tan chamaca. Sí, estoy yendo a la escuela y quiero terminar mi carrera, pero después me quiero casar y tener hijos”⁴⁸.

Entre las nueve y las once de la noche la plaza se vacía. Los últimos en irse son los hombres que están bebiendo alcohol. La muchachas y las familias son las primeras en resguardarse en sus casas. Después, los chicos adolescentes que quedan, con prisas por hacer sus tareas. A partir de las once, las calles se vacían por completo, a menos que sea fin de semana o haya una fiesta particular.

En el paseo se materializan los roles sociales diferenciados según la edad y el género en una práctica colectiva y pública. Si bien éstos se enseñan por medio de los procesos de socialización al interior de los espacios domésticos, cubren funciones en la vida colectiva de la comunidad. Por una parte, y la más evidente, es la diferenciación entre hombres y mujeres y, a partir de ahí, una exposición de ambos que permitirá posibles alianzas matrimoniales y la reproducción del grupo. Pero también existe un ejercicio de poder de lo colectivo sobre lo individual, al establecer lo “bien visto” o “lo

⁴⁸ Rosa Martínez González. Comunicación nacional, 24 de abril de 2012.

esperable” como principios para alcanzar una noción de éxito también impuesta de manera grupal. Así, quien ostente una conducta que salga de dichas características, en el menor de los casos no conseguirá pareja, con las implicaciones sociales que esto representa.

4.3 Sobre vivir en un barrio

La identidad territorial es un fenómeno complejo y que fácilmente puede uno caer en generalizaciones al ser descrito, al hacer parecer que todos los habitantes de una comunidad, en este caso de Naolinco, viven de la misma manera sus procesos de pertenencia. Sin embargo, la dificultad estriba en perder el detalle de otro tipo de territorios que se forman al interior de los más grandes, y que implican una diferencia entre los miembros de éstos. Para el caso de Naolinco, hemos hablado de las divergencias de uso y de marginación que implica el vivir en las colonias o en el Centro, pero no es la única. En el mismo Centro, los barrios funcionan como microterritorios que se encuentran yuxtapuestos, y a veces contrapuestos, a territorialidades más amplias.

Como se indicó en páginas anteriores, el Centro está dividido en ocho barrios, cada uno de ellos marcados por la presencia de una capilla católica. Algunos de estos barrios datan de la época colonial tardía y tienen un origen gremial, como el barrio de las “Tenerías”. Otros se denominaron por el color del templo, como la “Cruz Verde” o la “Cruz Azul”. También existen barrios cuyos nombres derivan de un accidente hidrológico, como “La Fuente” o “El Chorro”. Los nombres “El Calvario”, “San Isidro” y “Mundo Nuevo” tienen orígenes religiosos, pues dependen de la imagen que se encuentra en el templo.

A primera vista, los barrios parecieran ser similares en tanto pertenecen al centro. Sin embargo, hay diferencias entre ellos que se ocultan. El barrio de la Cruz Azul puede considerarse de mayor capacidad económica, ya que en éste se encuentran los negocios para los turistas, en especial las zapaterías y los restaurantes. Bajo ese criterio, Tenerías y Mundo Nuevo son los de menos recursos económicos, al ser usados casi en su totalidad para la habitación y para los comercios enfocados en quienes ahí viven.

La territorialidad barrial se fomenta gracias a la convivencia cotidiana y a la organización de eventos religiosos. El ser “vecinos” implica una relación de cercanía muy distinta a la que se da en las ciudades. Un “buen vecino” será aquél que se preocupa por la presencia o no de quien vive cerca, que saluda y platica de manera habitual con el de junto, está pendiente de su salud y lo usa como confidente. Toma los recados cuando el otro no está y da cuenta de su situación general. “Lupita, ya vine. Hoy me tardé un poco más en Xalapa, por eso te aviso que ya estoy aquí, para que no vayas a estar con el pendiente”, me dijo una vez doña Lucía, desde el patio de servicio de su departamento que se comunicaba con el mío. De esta manera, la vecindad se convierte en una relación cercana, íntima, que implica ciertos lazos de socialidad que rebasa lo cordial.

Dichos lazos de vecindad se fortalecen en los eventos en los cuales el barrio funciona como “organizador”: las posadas, la visita de alguno de los santos, la “levantada del Niño Dios” y las fiestas barriales. Estos rituales se orquestan en torno a los templos católicos, y los coordinadores son las personas cercanas a la Iglesia, que por lo general resguardan las llaves de los recintos y se encargan de su limpieza.

La fiesta barrial es la más sencilla: implica una novena de rosarios en torno al santo favorito del templo, ya sea referido al nombre o a la imagen que habita en la pequeña Iglesia, una convivencia después cada día y una más grande el último día, que corresponde al “mero de la fiesta”. Cierran la calle en dónde se encuentra el templo y algunos barrios llevan música en vivo o bocinas, dependiendo de la cantidad económica recolectada para esto.

Respecto a las posadas, cada año toca organizar una posada a cada uno de los barrios, además de la de la Parroquia, que es el día 24 de diciembre. La organización se comparte entre los encargados de los templos y la madrina o padrinos del Niño Dios. Asisten más personas que a las fiestas barriales, pues se organizan en concertación con el resto. Como se indicó en el capítulo II, la posada consiste en ir a la Parroquia por los peregrinos y hacer los cantos frente a la puerta del templo. Después habrá dulces, piñatas, tamales, pambazos⁴⁹, atole, agua de sabores y licores dulces. Para dar el banquete, las vecinas se organizan: en ocasiones, cada una lleva un alimento en especial, en otras, un grupo de mujeres se reúne por la mañana para prepararlos. El dinero lo obtienen de la colecta y las rifas que organizaron previamente.

Este tipo de cooperación es la manera en la que se llevan a cabo todos los eventos barriales. El participar activamente en su organización supone un aumento en la jerarquía comunitaria, primero al interior del barrio y después al exterior. Sin embargo, esta cooperación no anula otro tipo de marginación, que provoca, por ejemplo, el cambiarse de religión o el divorcio, en especial para las mujeres. Por lo

⁴⁹ Los pambazos son un pan relleno de frijoles, lechuga, jitomate y algún tipo de carne, ya sea en guiso o sola. Son tradicionales del centro de Veracruz y se utilizan en especial para las fiestas.

general, quienes se involucran en este tipo de eventos son en su mayoría amas de casa, cercanas a la Iglesia, cuyos maridos trabajan en la ciudad de Xalapa, por lo que están fuera todo el día. Otras personas son los hombres y mujeres mayores, entre 60 y 70 años, que están jubilados.

El aportar dinero o materiales para la fiesta asegura un vínculo social con aquéllos que la organizan, que se convierten en la jerarquía del barrio. Así, en caso de algún apuro material o de una necesidad de otra índole (un “ride” de emergencia a Xalapa o a algún otro lado, cuidado de los hijos y el mandado cuando la jefa de familia está enferma), quienes han cooperado pueden acudir no sólo a su familia directa, sino a su red barrial. Si bien “la ayuda no se le niega a nadie” –como mencionó Don Efrén,⁵⁰ que es de los organizadores—existen mecanismos de reciprocidad inconscientes; a quien coopera con el barrio, la ayuda será más significativa, y al contrario.

Existen momentos rituales en los cuales esta estructura barrial compite con el resto. El momento más significativo es cuando le corresponde la organización de un evento en el que ya participaron el resto de los barrios –por ejemplo, las posadas o la visita de San Mateo o de algún otro santo–. En estos conflictos, lo que está en disputa es la posición del microterritorio al interior de la comunidad. El prestigio del barrio va de la mano de la cantidad de dinero erogada para la fiesta, que se refleja cuando los asistentes indican que el evento “estuvo muy bonito”. Por lo general, uno de los barrios que mayor prestigio tienen a partir de la organización ritual es la Cruz Azul.

Sin embargo, en la lucha por el poder entre barrios no sólo interviene la capacidad económica de la gente que ahí habita, y tampoco se limita a cuestiones rituales. En el universo eminentemente masculino también se disputa, en colectivo,

⁵⁰ Comunicación personal. Efrén Ruiz. 13 de diciembre de 2011.

por la reputación del microterritorio. De manera cotidiana, estas peleas se dan en el ámbito deportivo, en especial en el fútbol y el basquetbol. Si bien existen equipos “multibarrales”, los más importantes llevan el nombre del lugar donde habitan. El campeonato de basquetbol se juega los sábados, mientras que el de fútbol ocurre en domingo. En estos partidos, se canaliza algunas rencillas personales, dificultades familiares y se reivindica y reduce las diferencias socioeconómicas entre los barrios: “Acá si no cuenta si tienen más lana o no, de nada le sirven sus uniformes nuevecitos si no saben jugar”, dice Mario⁵¹, quien se prepara para enfrentar a los futbolistas del barrio de la Cruz Azul.

Otro momento en el que la identidad barrial se expresa es en la danza de los Negros. Como mencioné con anterioridad, la danza se organiza en dos grupos: uno de los Caines, Santiago, Moros y Pilatos, que constituyen la parte institucionalizada de la puesta en escena, y el resto de la gente, hombres disfrazados de monstruos con máscaras de madera. Estos personajes se llaman “negros” y representan la maldad, la picardía, el juego y el desorden. Todos los negros son varones, y la mayoría son jóvenes de entre 15 y 25 años. Dicho tema será tocado con más amplitud adelante; sin embargo, es representativo para el tema barrial el hecho de que algunos negros usan disfraces coordinados. Así, en 2011, se presentó un equipo de fútbol americano, que provenían del barrio de Tenerías, y un escuadrón de soldados, del barrio de la Fuente. Como se puede ver, no todos los barrios se organizan para coordinarse en la danza, pero los que sí lo hacen tienen un objetivo reivindicador de su microterritorio; de ese modo, los barrios con menor rango económico interpelan su posición al hacer partícipe su identidad grupal en un momento ritual importante.

⁵¹ Comunicación personal. Mario Domínguez, 13 de mayo de 2012.



Foto 24. Disfraces barriales. Los jóvenes se organizan por barrios para coordinarse en torno al disfraz de negros.

La territorialidad barrial se construye de manera básica en la interacción de la vecindad, que para el caso de Naolinco implica una cercanía particular con quien vive al lado. Esta cercanía se expresa, en el ámbito masculino, semana a semana, en las disputas interbarriales expresadas en los partidos de fútbol y basquetbol. Dicha apropiación espacial es proyectada al exterior, al convertirse en un fenómeno identitario, al usarse como bandera de diferenciación al interior de la comunidad. Sin embargo, dicha identidad barrial no se contrapone a la identidad naolinqueña, sino que conviven y se complementan.

En el caso de las identidades barriales naolinqueñas, podemos ver un ejemplo de la segmentación cuando se trata de presentarse como colectividades (Baumann,

2010), en donde identidad y alteridad se determina de acuerdo al contexto. Para el autor, “la gramática social de un sistema segmentario es una lógica de fusión o enemistad en un nivel inferior de segmentación, que se supera en un nivel más alto por medio de una lógica de fusión o de neutralización del conflicto” (101). A nivel de localidad, el vértice último sería el ser naolinqueño, puesto que la identidad de veracruzanos o de mexicanos pocas veces se ocupa en la vida cotidiana salvo en rituales que las reafirman. Pero por debajo de la capa superior de la pirámide de la gramática identitaria, se encuentran los barrios haciendo contraparte a esa identidad primordial.

4.4 La participación en “lo nuestro”: visitas y turistas

Hasta ahora me he ocupado de las diferencias sociales entre los miembros de la comunidad. Sin embargo, los espacios públicos naolinqueños también se construyen en torno a la presencia continua de visitantes que acuden a la población con fines turísticos. De este modo, los turistas son un factor que complejiza dicha configuración espacial y que se vincula con la jerarquización de los espacios y paisajes.

Como categoría “emic”, hay una distinción entre “visitas” y “turistas”, que se hace evidente todo el año, pero de manera más puntual durante los festejos de la Semana Santa, ya que estos actores tienen participaciones diferentes. “Las visitas” son una categoría local utilizada para describir a los extranjeros que mantienen una relación de mayor cercanía con la comunidad: ya sean parientes o amigos, estas personas llegan para tomar parte activa de los ritos, tanto litúrgicos como no litúrgicos, públicos y privados, familiares de alguna señora que se casó en Naolinco,

hijos de originarios que crecieron con la tradición de volver a las fiestas, amigos de algunas otras latitudes son las personas que se consideran “visitas”.

Los “de fuera” o “turistas” son las personas que no tienen vínculo real o cercano con ningún naolinqueño y que visitan la comunidad con el afán de conocerla únicamente. Son quienes implican una derrama económica en épocas vacacionales y en fines de semana, los principales consumidores de los productos elaborados y comercializados de cuero y de los restaurantes de comida típica.

De manera cotidiana, la diferencia entre visitas y turistas se limita a los intereses de acudir a Naolinco: mientras que unos lo hacen, entre otras cosas, por saludar a sus conocidos y familiares, los otros lo hacen con fines de ocio por completo. En los momentos rituales, turistas y visitas tienen roles diferenciados del resto de la comunidad, pero también entre ellos, a pesar de que el performance sea el mismo para todos. Para mostrar algunas cuestiones diferenciales, expondré los papeles jugados por ambos en dos actos rituales fundamentales: la Semana Santa y el Día de Muertos⁵².

En la actualidad⁵³, los turistas no asisten a Naolinco buscando participar en la celebración de Semana Santa, realizadas los días jueves, viernes, sábado y domingo santos; alguna turista piadosa participa un momento de las celebraciones, pero más por la contingencia de encontrarse en medio de la sacralidad que por un interés real. La mayoría observa desde la lejanía; lo cierto es que los turistas, durante las procesiones y los rituales importantes, dejan de ser atendidos, salvo por uno que otro

⁵² No se agrega el día de San Mateo porque presenta una dificultad al hecho de que asistan turistas: durante el día 21 de septiembre y consecuentes, no es temporada vacacional, por lo que, si bien hay turistas, acuden en una cantidad menos significativa.

⁵³ En el pasado, cuando la representación de la pasión de Cristo se realizaba, sí venían turistas buscando ser partícipes en el ritual; aunque, como sucede ahora con el Día de Muertos, los naolinqueños reconocen una desviación del sentido original del rito por parte de este grupo.

encargado de tienda, que con cara malhumorada se resigna a mantenerse ajeno al rito. Una vez pasadas las celebraciones litúrgicas, con el precepto de no trabajar a cuestras como peso moral, tenderos y restauranteros regresan a sus negocios, dado que los días inhábiles son de importancia para la economía de la comunidad porque aumenta el número de turistas.

Las visitas sí participan de los rituales de la Semana Mayor. Hospedados en las casas de sus parientes y amigos, aprovechan estos momentos para saludar y ponerse al corriente con otros que no han visto en al menos un año. Los originarios de Naolinco que se han mudado a otra ciudad (en su mayoría a Xalapa) conocen y guardan bien las costumbres religiosas. Además de la participación activa, aprovechan la estancia para visitar algún conocido o pariente. Quienes no son originarios, pero sí son visitas, asisten porque participan cada año en la festividad.

Así como ocurría cuando se realizaba la representación de la Pasión de Cristo, los turistas juegan un rol fundamental en el Día de Muertos. Como se ha dicho ya, las fiestas de la Cantada se comercializan como bien a ofrecer para un público de turismo cultural, en especial nacional y regional. Ésta es una de las razones por la cual Naolinco obtuvo la denominación “Joya de Veracruz”, que funciona como el apelativo “Pueblo Mágico”, pero a nivel estatal y con menos dificultades para obtenerlo y mantenerlo.

A pesar del interés económico mostrado por las autoridades y comerciantes de Naolinco en la llegada de turistas a la comunidad con motivo de las fiestas de Muertos, el festejo se vive de manera diferenciada entre locales, visitas y turistas. Desde hace varios años, este día acuden a Naolinco muchas personas, en especial provenientes de Xalapa, para pasar este día. Si bien la derrama económica es importante, existen

dificultades que no se han resuelto infraestructuralmente para recibir a tanta gente “de fuera”. Uno de los problemas es el estacionamiento. Aunque muchos ofrecen sus cocheras y patios para estacionar los vehículos, éstos no son suficientes. Los problemas viales inician desde la carretera, en especial entre ocho y diez de la noche que es la hora en que empieza la Cantada. Las colas son interminables y pueden llegar hasta la comunidad de Coacoatzintla.

Otra de las problemáticas es el asunto del hospedaje. En Naolinco existen tres hoteles, de 30 habitaciones el mayor, y una casa que se renta por temporadas. Dicho número de cuartos no es suficiente para quienes visitan. Si bien la cercanía con la ciudad de Xalapa facilita el traslado hasta allá, la fiesta se termina entre una y dos de la mañana. Los niveles de alcohol, lo escarpado de la carretera, las colas interminables de autos y la niebla habitual en esas fechas dificultan el regreso a la ciudad. Muchos ganaderos rentan sus potreros como zonas para acampar y los turistas más audaces duermen en sus autos.

La problemática mayor es el exceso en la ingesta de alcohol por parte de los “de fuera”. Con este asunto, los naolinqueños guardan una postura con dos caras: por una parte, uno de los productos más vendidos son los vinos de frutas y demás licores regionales. Por otra, las conductas de las personas ebrias enturbian el festejo: “los de Xalapa nomás vienen a beber. Se nota luego luego que son “de fuera”, mejor vámonos por otro lado, ya andan muy mal”⁵⁴, dice don Manuel, que nos lleva en un grupo haciendo la cantada en diferentes casas.

Como mencioné en capítulos anteriores, la “Cantada” consiste en ofrecer a los difuntos cantos de alabanzas y alabados, tanto frente a sus tumbas como ante a los

⁵⁴ Comunicación personal. Manuel González, 1ro de noviembre de 2011.

altares dedicados a ellos. Grupos de personas se organizan para hacer el recorrido en el panteón, y para cantar en los altares de amigos y conocidos. Dicha música se convierte en oración y en una pista para indicar el camino de regreso al mundo. Para agradecer, los dueños de las casas donde hay altares ofrecen a los cantores alguna comida especial, tradicionalmente, tamales, pan, dulces típicos y vinos de frutas.

La cantada, desde una visión turística, se vende como producto que sintetiza la tradición mexicana del Día de Muertos con el acceso gratuito a bebidas y a comida. Sin embargo, en realidad, pocos turistas son invitados a participar de los recorridos de la cantada, por lo que la mayoría se convierte en meros espectadores, un tanto marginados de lo que realmente ocurre. Algunos sí consiguen hacerse de la simpatía de un grupo y ser invitados a la “Cantada”, pero son los menos. Los naolinqueños sienten reticencia ante los desconocidos, en especial con los capitalinos, por una disputa larga con la ciudad de Xalapa que expuse en los primeros capítulos⁵⁵.

Las visitas, por otra parte, reciben un trato de cordialidad diferente. Ellos sí participan de los cantos, la comida y la bebida en abundancia, sin ser “mal vistos” si alguno se emborracha. “Es que a ellos –dice don Manuel, apuntando a los chicos que nos acompañan desde casa de su comadre—sí los conocemos, bueno, yo no, pero sí Carmela; ellos vienen a compartir, no sólo a beber como animales”. El hecho de tener un conocido en Naolinco que te invite asegura la aceptación en algún grupo de cantores: “Los de fuera no se dan cuenta que lo que estamos haciendo es rezar, no

⁵⁵ Según datos de segunda mano, durante 2014 el choque entre turistas y naolinqueños fue importante. Muchos de los visitantes, algunos alumnos de la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana, asistieron a las festividades del 1ro de noviembre con la cara pintada de cráneos humanos, un elemento estético de moda desde dos años atrás, al menos en la ciudad de Xalapa. Los naolinqueños asociaron este maquillaje al Halloween, al ser un disfraz. También un grupo de jóvenes tocó son y música del sur de estado. Ante estas incorporaciones, los naolinqueños reaccionaron pidiendo a los músicos que se retiraran y “regañando” a los muchachos maquillados.

agandallar comida y bebida, sino ofrecer a nuestros difuntitos nuestras voces”⁵⁶, comenta Julia, que viene año con año a Naolinco. Ella no ha vivido en el pueblo nunca, pero su abuelo sí era de ahí y guarda algunas relaciones familiares y amistosas.



Foto 25. Cantada. La primera parte se realiza en el Cementerio.

Los espacios públicos se llenan de gente, propia y ajena. Al principio de la noche, es difícil distinguir quiénes son los locales y quiénes las visitas, salvo por algunos comportamientos que pueden pasar desapercibidos. Entre las nueve y las diez de la noche, incluso hay familias con niños que regresarán pronto a la ciudad para evitar las conglomeraciones de las carreteras. A esa hora, la mayor asistencia se hace en el panteón y sus alrededores. En las calles próximas, se prepara para la venta cientos de botellas con licores dulces de diferente tipo: mora, verde, torito, ciruela, entre los más comunes. Como va avanzando la noche, una vez cumplidas los rituales necesarios en el panteón, los grupos de cantores se adentran a las calles del centro de

⁵⁶ Comunicación personal, Julia Ramírez, 1ro de noviembre de 2011.

Naolinco, tocando en cada casa para pedir permiso para cantar. Los visitantes compran las botellas que quedan y se acomodan en la placita cercana al panteón, en la cancha de básquetbol o en el parque Hidalgo para terminar sus bebidas. El centro neural de Naolinco tiene otros dueños al pasar la noche: los naolinqueños no se acercan, o sólo pasan, mientras que los turistas se apoderan del espacio público por excelencia en la población. Tal vez en eso radica la verdadera molestia de los locales ante los turistas xalapeños.

A partir de estas dos fiestas analizadas, podemos ver cómo existe una clasificación de las personas que están, en un momento determinado, en Naolinco a partir de su participación o no en lo colectivo. Estas acciones implican un uso particular de los espacios: si bien se mantienen bajo la categoría de “Públicos”, dejan de ser “comunes”. Así, las experiencias y fenómenos espaciales se yuxtaponen una vez más, formando configuraciones complejas de los mismos. Comentarios como “Es muy bonito, se come rico y barato. Está lleno de zapatos” o “El día de muertos es la fiesta grande de Naolinco, es una pachanga. Nos tratan muy bien”, se escucha entre los turistas, que consumen una parte de dicha espacialización convertida en producto. Sin embargo, es una experiencia del espacio marginal, desprovista de problemas y de las complejidades sociales que implica la posición en un espacio.

4.5 Migraciones: de la ida y del retorno

Las migraciones han complejizado históricamente el tejido social de Naolinco. Como hemos visto en el primer capítulo, la migración de españoles dotó a la comunidad de ciertas características que ahora son emblemáticas, lo mismo algunos rasgos que bien pueden ser interpretados como originarios de culturas africanas. El desplazamiento

de población indígena (Fábregas, 2010) es una migración también. Su nombre es producto de una migración temporal del caudillo independentista para dirigir el ejército contra las tropas monárquicas en esta zona de Veracruz. A pesar del tamaño de la comunidad y de su difícil acceso, el fenómeno migratorio no es ajeno al naolinqueño.

Este fenómeno tiene muchas aristas que es fundamental diferenciar, puesto que al interior de Naolinco también representan diversidad de roles. La primera es entre quienes migran hacia el poblado y quienes salen de él. La mudanza al estado de Veracruz también representa algunas características, diferentes a quienes lo hacen a una ciudad de otro estado, la mayoría de las veces a México, D. F., o a León, Guanajuato. La migración internacional representa una puesta en juego de diferentes redes de apoyo e implica una valorización social específica.

Quienes llegan a radicar a Naolinco lo hacen, la mayoría de las veces, por motivos familiares o por motivos laborales. Un número importante de migrantes hacia Naolinco son originarios de las poblaciones vecinas, en especial de Misantla, Alto Lucero o Martínez de la Torre. Las mujeres modifican su vivienda por haber establecido alianza matrimonial con un naolinqueño. Los varones, por mejora de sus condiciones de trabajo, en especial para emplearse en la construcción, la elaboración de zapatos o en actividades agropecuarias. Ambos se mantienen en contacto con los grupos familiares de donde provienen, a pesar de que las visitas sean esporádicas. Muchos reciben a sus familiares y conocidos el día de San Mateo o el 1ro de noviembre, para compartir con ellos las celebraciones que en esos momentos acontecen.

Después de algunos años, estas personas se consideran parte de la comunidad; sin embargo, nunca de manera completa. Su participación ritual y en la población es bienvenida, así como el contacto con otros sujetos. Pero no perderán su etiqueta de “fuereños”. Don Isidro comenta: “Es que los de aquí son medio así, medio especiales. A mí como que no me quieren porque soy de fuera. Se creen mucho, pues. Sí, pero bien que me van a preguntar si coopero con la Iglesia, pero para invitarme a sus casas y así, nada”⁵⁷. Aunque este desdén podría tener una base económica, la jerarquía se establece no tanto respecto al capital, sino a una serie de valorizaciones en torno al origen, la actividad laboral y, al último, la capacidad económica: “sí lo conozco –Dice Gonzalo respecto a don Isidro–, pero es que es bien ranchero”.⁵⁸ Don Isidro es dueño de un potrero de una hectárea y se dedica a la cría de ganado vacuno.

La actitud de los naolinqueños hacia los que llegan en un primer momento es de extrañeza y curiosidad. La pregunta más importante es “¿Por qué te vienes para acá?”, siendo que algunos de ellos, en especial los más jóvenes, están buscando salir. Dicha información corre en las calles, dado que la llegada de alguien es un acontecimiento que no es desapercibido. Una vez que está resuelto este cuestionamiento, la recepción es cordial, pero con una barrera que sólo se percibe en el trato diferenciado. Con el paso del tiempo, dicha distancia se acortará. Quien llega, poco a poco irá ganando terreno en la convivencia comunitaria, al hacer uso de espacios colectivos en tiempos rituales y cotidianos, al conocer personas y saludarlas en la calle.

⁵⁷ Comunicación personal. Isidro González Pérez. 15 de septiembre de 2011.

⁵⁸ Comunicación personal. Gonzalo López Mesa. 28 de septiembre de 2011.

La otra parte del fenómeno migratorio está formada por quienes se van. En Naolinco, las migraciones al exterior se dan para estudiar, en un primer momento, y para trabajar. El hecho de que un hijo o una hija parta a estudiar fuera, en especial a la ciudad de Xalapa, ya sea en el bachillerato o en la educación superior, es señal de una capacidad económica privilegiada de la familia. Si bien muchos muchachos van y vuelven todos los días (el camino es aproximadamente de una hora), el costo del pasaje, de 40 a 60 pesos en viaje redondo, según vaya en taxi o en autobús, es elevado, por lo que muchas veces conviene que los jóvenes renten un pequeño cuarto y vivan en la ciudad, regresando a Naolinco los fines de semana. De cualquier manera, el hecho de que un hijo estudie el bachillerato o la universidad en la capital del estado implica una erogación para la familia de entre \$2000 y \$4000. Este dinero, si bien representa un gasto significativo para una familia naolinqueña, no se ve como un desperdicio, sino como una inversión. Por esta razón, la gran mayoría de los migrantes estudiantiles son jóvenes varones; para las chicas se espera que se casen y abandonen el grupo parental. Respecto a las mujeres que salen a estudiar, sus padres esperan que encuentren pareja en la ciudad, o que regresen a casarse y a dedicarse, en el mejor de los casos, medio tiempo a sus actividades profesionales y el resto a las domésticas. Muchos de esos chicos regresan a trabajar en la comunidad, ya sea en un negocio u oficina propia o al incorporarse al negocio familiar o emplearse en otra empresa. Pero también hay un número elevado que decide radicar de manera permanente en Xalapa y mantener algunos lazos familiares y rituales con Naolinco, como se ha mencionado en el apartado anterior.

También encontramos migraciones por motivos laborales. Éstas no implican una erogación o inversión más que en el viaje, pero con la certeza de que representará

beneficios para todos. Si bien las familias con migrantes estudiantiles forman parte de una élite naolinqueña o de una incipiente clase media, quienes viajan para encontrar trabajo no tienen una característica de clase exclusiva: pueden pertenecer a los grupos altos o tener un grado de marginalidad. Para muchas familias en condiciones de pobreza, esta migración es forzada, mientras que para los otros es una opción.

Existe una capa de personas, en especial varones adultos o mujeres jóvenes solteras, que trabajan en la ciudad, pero que habitan en Naolinco. También hay mujeres adultas trabajadoras, pero el número es menor; por lo general, sus hijos ya son grandes o son jefas de familia. Éstos tienen compromisos familiares o comunitarios que les impide dar el salto a habitar en Xalapa. Los varones son jefes de familia, mientras que las chicas representan una entrada económica importante para los grupos domésticos.

Existe también un grupo de migrantes que está constituido por mujeres que cambian su lugar de residencia por motivos maritales. Ya sea que las chicas hayan salido a estudiar a la ciudad o no, la exogamia es una práctica relativamente común entre las naolinqueñas, a diferencia de los varones. Los lugares de acogida de ellas son bastante diversos: desde comunidades más pequeñas que Naolinco hasta grandes ciudades. Algunas veces, las chicas se casan con naolinqueños que se van a vivir a otro lado; otras, con hombres extranjeros.

Quienes abandonan la comunidad por razones laborales no lo hacen necesariamente a la ciudad de Xalapa, sino a centros urbanos más lejanos. Los trabajadores agrícolas se van a centros de agroindustria, como los estados de Michoacán, Jalisco y Sinaloa. Hay un número importante de trabajadores naolinqueños en la industria del calzado en León, Guanajuato; en especial desde que el

Bachillerato tiene la salida técnica de Industria de Calzado. Quienes se dedican a actividades terciarias, por lo general profesionistas, migran hacia la ciudad de Veracruz, la ciudad de Puebla o a México, D. F.

Otro tipo de migración es la internacional⁵⁹. Todos los casos de los que tuve conocimiento son hacia Estados Unidos, en especial a las ciudades de Chicago, Los Ángeles y San Francisco, y lo hacen de manera ilegal. Desde hace aproximadamente tres décadas, este fenómeno ha crecido en importancia y en números. En un principio, quienes migraban eran campesinos que vendían sus tierras, que se empleaban en trabajos agrícolas o fabriles. De unos años para acá, la migración internacional no distingue clases sociales, y en las capas más altas representa una opción de mejoramiento económico más que de sobrevivencia.

Casi todos los migrantes mantienen un grado fuerte de contacto con la comunidad. Los muchachos que se mudan para estudiar tienen la obligación de regresar lo más posible a ver a sus familias, ya sea cada fin de semana o cada periodo vacacional, según sea la lejanía de su centro de residencia. Las mujeres con familias en otros sitios vuelven cuando su grupo doméstico de origen necesita apoyo adicional, como en caso de enfermedad de algún familiar o de nacimiento de algún sobrino o hermano. Los trabajadores vuelven cada periodo vacacional, aunque sea unos pocos días. Casi todos tratan de regresar, según lo permitan sus obligaciones, en los momentos rituales importantes, como Semana Santa, para las fiestas de San Mateo o para el Día de Muertos.

⁵⁹ El trabajo de Rosas (2010) hace una exploración del fenómeno de la comunidad de El Cardal, municipio de Naolinco, a la ciudad de Chicago, analizado bajo una perspectiva de género. La migración en este caso representa un elemento fundamental en la gesta de masculinidades, y desde ahí puede verse las tensiones entre cambio cultural y mantenimiento comunitario.

Las redes sociales y el internet en especial han servido mucho para mantener el contacto con los migrantes. Cuando no pueden asistir a las actividades rituales, se enteran por medio del Facebook o de Youtube de los acontecimientos. Los perfiles de Cable Costa están llenos de comentarios con añoranza. También algunos mantienen comunicación con sus familias por estas vías, aunque también por teléfono.

Quienes regresan después de hacer actividades laborales tienen la “obligación” de dar recursos a sus familias y a su comunidad. Si bien no es un deber explícito, se entiende que es parte de las acciones de reciprocidad. Así lo dice Jorge, que cooperó para enflorar la capilla de la Cruz Azul cuando la visitó San Mateo y para el Comité de Danza: “el Santo me ayudó cuando me las vi negras allá, ahora tengo que darle algo, no es pagarle, es agradecerle. Sería un malagradecido que nomás me hiciera de la vista gorda”⁶⁰. Esta erogación de recursos también implica una demostración del ascenso social obtenido gracias a que se fueran. El vivir lejos de Naolinco no representa una renuncia a los deberes y derechos de participación ritual, aunque cueste más trabajo mantenerlos. Eso dice Chonita, madrina del Niño Dios del Chorro: “Pues sí me costó trabajo porque no vivo aquí, pero es una alegría por fin ser madrina del Niño”⁶¹.

El migrante tiene una posición especial en el espacio social naolinqueño. La visita esporádica hace que su presencia sea un acontecimiento para su red, tanto familiar como de amigos. Que llegue alguien es una novedad; implica historias nuevas de lugares lejanos. Las casas que albergan a un migrante se llenan de visitas de la infancia, de pláticas y de recuerdos. Pero lo novedoso no sólo son las narraciones, sino

⁶⁰ Comunicación personal, Jorge Pérez Valenzuela. 18 de septiembre de 2012.

⁶¹ Comunicación personal, Asunción Ramos López. 4 de enero de 2012.

una serie de costumbres que llaman la atención de quienes se quedan: formas de hablar, vestimenta, aparatos electrónicos y otras cosas.

Esta posición privilegiada se esconde en las prácticas espaciales propiamente dichas; se nota en las interacciones entre la gente. La muestra de que ciertas prácticas espaciales sean las mismas para los que se van que para los que se quedan, hace notar que los segundos no han dejado de ser parte del espacio social naolinqueño, sino que tienen un lugar especial.

4.6 Nuevos espacios de interacción: Internet y las redes sociales

Las dinámicas sociales se van modificando producto de los avances tecnológicos, y Naolinco no es la excepción. El “paseo” es la base de la convivencia entre jóvenes; sin embargo, la incorporación de otros elementos permiten la comunicación sin que el encuentro cara a cara sea indispensable. Este es el caso del uso de internet y las llamadas redes sociales virtuales en la comunidad.

Según información de primera mano, el internet llegó a la comunidad por medio de los servicios de telefonía, hace aproximadamente 15 años. Sin embargo, su uso se masificó hace un lustro. Quienes fueron los primeros en usar este tipo de tecnología eran los jóvenes que viajaban a la ciudad de Xalapa para estudiar, y poco a poco los demás comenzaron a introducirse a las redes sociales. En la actualidad, niños de diez años ya cuentan con perfiles en Facebook, principalmente, y el rango se estira hasta la edad de 50 años.

El uso principal de estas herramientas es la comunicación, seguida por el entretenimiento y la información. La mayoría de usuarios jóvenes se encuentra en contacto con otros por medio de estas tecnologías, mientras que los más grandes las

usan para informarse. Algunos tipos de contactos que se establecían en encuentros cara a cara en el tiempo del paseo ahora se realizan en las redes sociales, o incluso complementan las interacciones, en especial las destinadas al establecimiento de alianzas. No es raro que muchachos que han visto a una joven durante el paseo por la calle se pongan en contacto con ella vía Facebook antes que en persona, “por pena”.

Otro de los usos es el mantener el contacto con quienes por alguna razón han migrado. Si bien hay usuarios adultos de las redes, quienes conocen mejor su funcionamiento son los más jóvenes, que muchas veces vinculan a sus familiares lejanos. Así, Pedro, que está trabajando en la ciudad de Puebla, se comunica con su hermanita para dar noticias a la familia. El costo es más económico que una llamada de larga distancia, o al menos esa es la ilusión que aparece, dado que pueden “chatear” por más tiempo.

Otro uso importante es mantenerse informados de lo que ocurre en Naolinco. El canal de televisión local “Cable Costa” funciona como vía de comunicación de todo lo que ocurre en la comunidad, haciendo transmisiones de los momentos rituales. Sin embargo, muchas veces esta información se distribuye de mejor manera por medio de un mensaje corto por las redes sociales.⁶²

Para las personas adultas con acceso al internet, uno de los usos más interesantes es la oportunidad de poder verter opiniones respecto a la situación de la comunidad. Durante el gobierno municipal del Arq. Genaro Vásquez (2010-2013), el perfil de Facebook del ayuntamiento se veía invadido de quejas y peticiones, dado que el edil tenía poco contacto con una capa poblacional importante. Comentarios como

⁶² Cable Costa tiene un canal en YouTube que reproduce las cápsulas que presentan en sus noticieros. La dirección es <https://www.youtube.com/user/canal8tvnaolinco>.

“Que se acuerde que ganaron con los votos de las comunidades, aquí nadie lo quería” o “Qué vergüenza el estado de las canchas” eran moneda corriente.

Otra institución golpeada por medio de las redes es el Comité de Danza, encargado de la organización de los bailes rituales en honor a San Mateo. Todos los días eran increpados por el exceso de violencia de los Santiagos o Caines hacia los negros, así como por el cambio de reglas respecto al mismo⁶³. Otro punto controvertido era el exceso de violencia de los Negros, su consumo excesivo de alcohol que les hace violentar de más y la guarda o no de la tradición. Bajo el mismo argumento de conservar la tradición intacta, algunos defendían al comité, mientras que otros lo atacaban. Otro punto controversial era la publicación del rol diario de danzas en las redes. Mientras que los usuarios lo pedían, el comité decidió no publicarlo de manera oficial, porque muchas veces éste cambiaba al momento o porque “se pierde eso de andarlos buscando dónde es la siguiente bailada”. De cualquier manera, muchos perfiles de Facebook de manera personal publicaban los roles, al copiarlos de la pared de la Presidencia Municipal.

Una de las diferencias más notables del ejercicio de la virtualidad al mismo tiempo que la interacción cara a cara entre sujetos sociales es el efecto de realidad que ésta produce. Para los usuarios que opinan de una u otra manera, a favor o en contra de una cierta política pública, ya sea del Comité o del Ayuntamiento, están ejerciendo un derecho. Sin embargo, dicho ejercicio se queda ahí, dado que las redes no trascienden al Ágora, por lo que sólo sirve de válvula de escape ante una situación que

⁶³ Dicho cambio se realizó para los festejos del año 2011. Una de las diferencias era la separación del escenario en dos: por una parte, los negros y por otra el resto de los personajes. El objetivo de dicha frontera era evitar que los negros molestaran en exceso a los otros danzantes. Sin embargo, a los jóvenes que participan como monstruos no les pareció el cambio.

ciertas personas asumen como insostenible. A pesar de las imputas a ambas instituciones, el presidente siguió en funciones y terminó su mandato, y el Comité de Danza se mantendrá coordinando los festejos de los Negros, formado más o menos por las mismas personas que han asumido el trabajo desde hace varios años.

Las redes sociales y el internet permiten abandonar la presencia física, el mantenimiento de la voz, para ocultarse en una virtualidad lejana a lo real; sin embargo, no dejan de impactar, aunque sea de manera regular, en la realidad física. Por ello los muchachos hablan con las chicas sin vergüenza o los adultos increpan contra el gobierno. En este caso, el perfil de Facebook funciona como una máscara, al igual que los negros disfrazados. En el momento de la transformación o del ocultamiento, se puede hacer y comportarse de una manera que en la cotidianidad es imposible, o al menos, estaría mal visto.

4.7 Rupturas en los roles tradicionales

Los últimos tres subcapítulos me he referido a elementos que cambian o que atentan con las formas en las que los naolinqueños se relacionan. Éstas no necesariamente implican una transformación de la estructura social, sino un reacomodo del espacio social y de la división social del espacio en pos del mantenimiento de la vida institucionalizada. Sin embargo, Naolinco está lejos de ser una comunidad cerrada y, a pesar de la fuerza de la tradición, algunos roles se han ido modificando.

En la calle Juárez hay un salón de belleza. No abre todos los días, sino sólo algunas tardes, puesto que la estilista sólo atiende por cita. Ella se llama María, es una mujer transexual, naolinqueña de nacimiento, de cuarenta años –aunque luce diez años menor– que hace pocos años regresó a la comunidad a poner su negocio “Me

tuve que esperar a que se muriera mi papá. Mi mamá por no quedarse sola, prefirió que me regresara. La verdad es que a mí me gusta aquí”⁶⁴. María nació hombre, estudió la primaria y la secundaria en Naolinco como muchacho. En el bachillerato, se fue a la ciudad de Xalapa y descubrió su deseo por convertirse en mujer. Así, cambiada, sabía que no podría regresar a Naolinco. Durante los primeros años, se vestía de hombre para visitar a sus padres, pero un día, un compadre de su papá se la encontró en un bar en el que trabajaba, y “ahí se arruinó la cosa”. Mantuvo contacto con su madre y, al morir su padre, regresó a cuidarla.

Al principio, María cuenta que no fue bien recibida; que los muchachos le gritaban cosas en la calle y que una vez la golpearon. Pero empezó a tener muchas clientas en su trabajo y, con el paso del tiempo, su presencia se normalizó. Ahora, las mujeres que viven en el centro se pelean por una cita con María. A pesar de que hacía un año que no la violentaban, su interacción es sólo con mujeres, de las que se ha convertido muchas veces en confidentes. No tiene pareja, aunque dice que tiene encuentros sexuales seguidos “Ni te digo porque no te imaginas con quiénes”. De todas formas, sabe que las otras peluqueras hablan mal de ella, respecto a la “suciedad” que la cubre. “Yo me voy a quedar aquí hasta que se muera mi madre y después en una de esas también. Que se acostumbren a la luz que voy a brillar más”, me dice.

Al principio, María no salía de su casa y del salón, pero el éxito de su negocio le ha ayudado a relacionarse con otras personas. Tiene algunas amigas, a las que visita con frecuencia. No participa en los rituales religiosos, pero el día de San Mateo recibió visita de la ciudad de Xalapa y los llevó a ver la danza, la pirotecnia y el concierto. Al

⁶⁴ Comunicación personal. María. 28 de octubre de 2012.

principio la veían feo, pero cuando la esposa del presidente municipal la saludó, las actitudes hostiles cesaron.

Bertha es una mujer de cincuenta años, baja de estatura, un poco pasada de peso. Vive en un departamento rentado, situación un tanto anormal para una mujer de su edad. Se dedica a la venta diaria de pan en una escuela en la ciudad de Xalapa, actividad que hace por las mañanas muy temprano, por lo que la mayoría del tiempo la pasa en su casa. A diferencia de otras, casi no sale a la compra, casi todo lo trae de la capital. Es muy amable y preocupada por sus vecinos. A veces recibe visita de una prima que vive en el Distrito Federal, pero casi ninguna de las personas de la localidad.

Bertha mantiene una relación de unión libre con Pedro, un señor de 60 años que llegó a Naolinco hace veinte. Venía del Puerto, aunque tampoco era de ahí. Él dice que la razón para quedarse en la localidad fue que “le gustó”, pero no da más detalles al respecto. Por las calles se rumora que venía huyendo, quién sabe de qué. No tiene hijos ni familia, y se dedica a embolsar productos en un supermercado.

Bertha estaba casada y con dos hijos varones de 15 y de 18 años cuando conoció a Pedro. El marido bebía y le pegaba. Mantuvieron una relación en secreto durante un año y medio, hasta que su esposo se enteró. Amenazó de muerte a Pedro y se hicieron a los golpes, sólo que Pedro ganó la pelea. A ella la golpeó y la corrió. Bertha intentó vivir en la casa de su hermana, pero su marido la buscaba recurrentemente para amenazarla. Después de un tiempo, se fue a vivir con Pedro al

departamento que rentan. Bertha sabe que Pedro la engaña, y teme que la deje pronto. Algunas veces lo confronta, pero no piensa dejarlo: “a dónde me voy si no”⁶⁵.

No ha visto a sus hijos desde entonces; ellos piensan que fue Bertha quien decidió dejar la casa marital y a su progenie y no que su padre la corrió. Un momento muy fuerte para ella fue saber que su hijo se casó y tuvo una pequeña, misma que no conoce. Su hermana le cuenta cómo están sus hijos y su nieta. Espera que un día, por un milagro (se volvió evangélica a raíz de su separación), sus hijos vayan a verla y la perdonen.

Don Miguel es un señor de 56 años, originario de Alto Lucero. Se casó a los 17 años con una mujer naolinqueña y establecieron una residencia uxolocal. Cuando ahorró un poco de dinero, compró un ranchito a las afueras de Naolinco. Con el trabajo y algunos acomodados políticos, llegó a ser un ganadero prominente. Tiene unas decenas de vacas lecheras, algunos caballos y marranos en menor escala. Su negocio es vender la leche a los productores de queso de Miahuatlán, y las pieles de su ganado a los pocos curtidores que quedan en Naolinco.

A diferencia de los comerciantes, los artesanos, los profesionistas o quienes tienen pequeñas fábricas de calzado, los ganaderos no habitan en el centro o siquiera en las colonias sino en sus ranchos, ubicados en las localidades del municipio. Sin embargo, su vida social la hacen en Naolinco de Victoria, en el centro neurálgico. Don Miguel había enviudado un año antes y empezaba con la búsqueda de una nueva esposa, entre las jóvenes y las no tanto. Su exploración no había sido fácil, ya que su

⁶⁵ Comunicación personal, Bertha Martínez, 19 de agosto de 2011.

carácter de ganadero, a pesar de ser rico, no le ayudaba mucho. “Aquí son raritos, como que se creen mucho”⁶⁶.

El rechazo era conocido para él. Así como las mujeres no lo escogían, no había sido electo para presidente de la Asociación Ganadera Local de Naolinco, a pesar de tener el apoyo de un número importante de ganaderos. En esa elección cerrada, había sido favorecido el antiguo presidente, que tenía un rancho pequeño con unas cuantas cabezas pero que pertenecía a una familia de notables naolinqueños. A pesar de no tener el cargo titular, don Miguel había conseguido una serie de apoyos en la Secretaría de Economía del estado, por “abajo del agua” para él y para sus amigos. “Será muy De la Parra, pero en el gobierno, lo que mueve y abre puertas es la lana, no las abuelitas”, decía sobre su competidor. “Mientras no se quiten esas telarañas de la cabeza, la industria no va a subir. Seguiremos teniendo que buscar por nuestra cuenta”⁶⁷.

Las historias de María, Bertha y Miguel cuentan experiencias de sujetos que salen del rol de la comunidad. También nos hablan de transformaciones que, poco a poco, han ocurrido en la estructura social de la misma. Hace años María no hubiera podido tener un negocio próspero, Bertha y Pedro hubieran tenido que mudarse y Miguel tendría una base social que representa. Más que excepciones, estas tres personas muestran algunas transformaciones a la muy rígida estructura social naolinqueña. Ya sea por contacto con el exterior por la migración, los medios de comunicación tradicionales y el internet, nuevos contenidos y nuevas formas de convivencia se adaptan a la localidad y transforman la manera de relacionarse.

⁶⁶ Comunicación personal, Miguel González, 30 de septiembre de 2011.

⁶⁷ Comunicación personal, Miguel González, 30 de septiembre de 2011.

4.8 El mosaico del espacio social naolinqueño

Las prácticas anteriormente expuestas intentan mostrar que el espacio social naolinqueño es un conglomerado de prácticas de diversa índole. Algunas están basadas en la diferencia de género, otras dependen de la edad de quienes las practican o de la capacidad económica de las personas o de sus grupos. Ciertos elementos se pierden en la naturalidad, mientras que otros hacen explícito su carácter diferenciador.

La primera gran divergencia se establece entre lo propio y lo ajeno. Si bien los lugares transitados son los mismos, no son experimentados de la misma forma. Es, de hecho, esta posibilidad de acceso a las prácticas espaciales propias de Naolinco la que distingue entre las categorías de pertenencia o no. La presencia casi permanente de turistas en la comunidad hace que esta diferencia sea fácilmente observable. Como he sostenido hasta ahora, el espacio se construye. En Naolinco, esta construcción del espacio social tiene rasgos particulares para ordenar e incorporar, bajo características ya descritas líneas arriba, a los locales de los fuereños.

La diferencia de género es otro elemento que distingue los usos de los espacios al interior. Ésta empapa lo público y lo privado. En el campo de lo doméstico, la cocina es el lugar privilegiado de lo femenino. En lo público, el ser hombre denota una forma especial de usar la calle, mientras que el ser mujer permite la movilidad, la exposición de las cualidades de la sujeto y las características con las que cuenta para convertirse en una buena esposa.

La incorporación de otros espacios no físicos en las dinámicas naolinqueñas ha abierto un terreno propio de las personas más jóvenes. El uso de las tecnologías

implica un reconocimiento a la capacidad y los aportes de este grupo, cuyo poder de acción colectiva pocas veces es reconocido más que entre sus coetáneos. Las redes sociales, en especial el Facebook, la página más utilizada, es terreno eminentemente juvenil, y los adultos que se adentran a él requieren aprender de los pequeños. Dichos espacios no presenciales también modifican las prácticas habituales entre los chicos, como el conocerse y convivir. La virtualidad se parece a la máscara: permite un margen de maniobra más amplio que el que le queda a presencia física y a la cara descubierta.

En todas estas diversas capas de espacialidad influyen de manera importante las diferencias económicas al interior de la comunidad. Sin embargo, a diferencia de lo que pasa en otros sitios o en las ciudades, éstas no son determinantes. Existe una base mínima de fenómenos espaciales propios de lo naolinqueño, más allá de la situación de clase. Cualquiera, sin importar el ingreso de su grupo familiar, puede pasear por las noches o caminar en el parque; aunque existan marcadores, como el tipo de ropa, el fenotipo y el grupo de afinidad que denotan este origen diferenciado. La sociedad naolinqueña está fuertemente jerarquizada; sin embargo, mantiene un grado de cohesión alta, bajo la cual esa jerarquía se da a notar.

Estas características y otras, como el barrio de origen, la migración y las actividades laborales, se expresan en los usos cotidianos y rituales de los espacios, que se dan de manera naturalizada. Pero cuando dicha naturalización da paso a cierto nivel de racionalización y conciencia de estas características, se vincula con un sentimiento de pertenencia, una identidad colectiva particular y, en última instancia, una territorialidad. Los nuevos territorios que son resultado de esta toma de conciencia y apropiación conviven con el territorio mayor. Así, el barrio y sus

dinámicas no merman, sino que abonan a la configuración de una identidad naolinqueña general, por medio de ciertos elementos simbólicos puestos en juego en la interacción social.

Capítulo V. Espacializaciones: emplazamientos y desplazamientos del espacio naolinqueño

Para comprender los fenómenos espaciales naolinqueños usamos hasta ahora diferentes herramientas de disección. Los hemos observado, separado, clasificado y descrito. En los tres capítulos anteriores abordé un conjunto de datos etnográficos analizados bajo las herramientas teóricas de paisaje, territorialidad ritual y espacio social. Estos útiles conceptuales nos han permitido vislumbrar diferentes dimensiones de la manera en que se construye el orden espacial en Naolinco de Victoria. Sin embargo, los análisis particulares tienen un problema: hasta ahora tratamos las concepciones espaciales implicadas en los fenómenos descritos como si estuvieran separadas de las otras dos. La premisa de esta investigación es que cada una de estas herramientas de análisis da peso a sólo una particularidad de análisis de las espacialidades, y que su tratamiento conjunto permite aprehender la complejidad de la construcción cultural del espacio. Es, en este capítulo, cuando daremos el salto del análisis particular de paisaje, de la territorialidad ritual y del espacio social a pensar los fenómenos espaciales desde la espacialización.

Páginas antes dije que entiendo la espacialización como las prácticas que manifiestan un conjunto de marcos culturales de percepción e interpretación a partir de los cuales los sujetos se ubican en el mundo. La espacialización implica que modelos de pensamiento activados, introyectados por la vía cultural, hacen que un sujeto determinado pueda habitar, y al mismo tiempo construir, un mundo. Dicha “ubicación en el mundo” supone que el espacio en el que vivimos supere su origen de

territorio natural hostil y que sea pensable, aprehensible y edificable gracias a las facultades y lógicas culturales. Estos modos de ver lo que nos rodea no se encuentran únicamente en el pensamiento de la gente, sino que se activan, reactivan y refrescan en el diario devenir del grupo social, por medio de la interacción, las relaciones sociales y las prácticas. Son estos elementos concretos a partir de los cuales vamos a plantear la pertinencia de la espacialización para la realidad de Naolinco de Victoria.

A pesar de que hasta el análisis había sido diseccionado al atender primero a una dimensión física, después a las condiciones simbólicas y por último a las relaciones sociales, no es difícil encontrar en las páginas anteriores una serie de elementos presentes en los tres análisis hechos. Estas “repeticiones” y otras adhesiones a las mismas son las que trataremos en este capítulo, de manera que, al final del mismo, no pensemos la espacialización como un cuerpo de tres caras distintas, sino como una gama degradada de características espaciales que se empalman y que, de esta manera, colorean los lentes con los que los naolinqueños miran el espacio.

Al iniciar la tarea de concebir estos fenómenos espaciales desde una perspectiva complementaria, nos topamos con la necesidad de solventar una carencia teórica de la cual he hablado en las primeras páginas de esta investigación. Las pesquisas de la forma en que los sujetos sociales aprehenden y construyen un espacio determinado se han enfocado en las metrópolis como el producto típico de los proyectos de modernidad. Sin embargo, poco se han referido a las situaciones de transformación y cambio, algunas producidas por las confluencias que tienen estos procesos macrosociales, en otros escenarios de menor tamaño. En palabras de Appadurai (2001): “ninguna comunidad humana, no importa cuán aparentemente

estable, estática, cerrada o aislada parezca, puede pensarse –de una manera útil– como congelada o fuera de la historia” (194).

La intención de este capítulo es construir, a partir de los datos etnográficos expuestos en los capítulos anteriores, una visión en conjunto de los procesos de espacialización en Naolinco de Victoria. Esta conjunción no estaría completa sin rescatar y explotar precisamente la idea de “proceso”, al entender estos fenómenos desde una dimensión temporal. La noción de espacialización implica un emplazamiento de trayectos históricos, al concretarse en acciones que significan el espacio. Dichas espacializaciones implican la intervención en un espacio físico para ordenarlo desde una lógica cultural-simbólica; dicho orden se articula desde las dinámicas sociales que incluyen, segregan y distinguen.

Reconocer el carácter histórico de los fenómenos espaciales también significa ceder la inmanencia característica de los conceptos de paisaje, territorialidad sagrada y espacio social. Si bien dicha inmanencia es indispensable para la comprensión de los mismos, pensarlos desde la espacialización implica absorber dichos elementos eminentemente locales para, desde ahí, alimentar una construcción del análisis de los fenómenos espaciales desde su relación con procesos de mayor envergadura: como constitutivos de una región enmarcada en una lógica nacional y transnacional.

Este capítulo describirá las prácticas culturales que espacializan. Para mostrarlas, he seleccionado nueve fenómenos que, si bien en algunos aspectos han sido analizados en las páginas anteriores, dan cuenta de diferentes tipos de emplazamientos y desplazamientos. Para ello, este capítulo está construido como un juego de triángulos. En un primer momento, exploraremos algunas prácticas espacializantes concretas: los amuletos y objetos benditos, la máscara y el disfraz y la

recolección y el uso de ciertas plantas. En un segundo momento me centraré en los procesos rituales que implican un marcaje, tanto de jerarquía como de inclusión y exclusión, gracias a su desplazamiento por el espacio público. Para ello exploraré las procesiones y desfiles, la Negreada y la Cantada como rituales espacializantes, en tanto emplazan relaciones simbólicas y de alianza. Por último, analizaremos los sitios que se construyen a partir de la condensación de diferentes espacializaciones. Así, veremos las implicaciones que tienen las relaciones familiares y la transformación de dicha estructura social en el espacio doméstico, las luchas y tensiones sociales entre la modernidad y la tradición que se articulan en el Centro Neurálgico y la manera en que la dinámica regional configura la lucha por un espacio “natural”.

La propuesta que subyace a esta articulación es que las espacializaciones tienen, para el caso de Naolinco de Victoria, tres tipos de estrategias para gestarse: una práctica concreta producto de la transformación del espacio por la incorporación de un símbolo, el cambio o la reafirmación de un área a partir de ciertos desplazamientos y la construcción de lugares que condensan identidades, historias y relaciones. Estos tres mecanismos simbólicos aglomeran tensiones entre diferentes temporalidades y se insertan en lógicas que construyen espacios desde ámbitos de alcance más amplio. Así, las gestaciones de espacialización no están circunscritas a las fronteras locales, municipales o estatales, sino que son llevadas por corrientes macrosociales.

5.1 Emplazamiento simbólico y transformación del espacio

Hablar de espacialización implica tratar una serie de prácticas culturales, algunas cotidianas e inconscientes y otras intelectualizadas e intencionadas, con el fin de domesticar un espacio para hacerlo parte de un orden cultural específico. Para ello, las espacializaciones emplazan ciertos contenidos materiales, simbólicos y sociales que cargan con una trayectoria histórica determinada. De este modo, la espacialización es la forma en la que la tradición y el devenir se fijan en un espacio determinado.

Las prácticas espacializantes son muchas y de muy diversa índole. Parten de las necesidades cotidianas de ordenar e utilizar lo que nos rodea. Son resultado de una praxis elemental de construcción, apropiación e innovación en torno al espacio. Para ejemplificar su forma de operación, he seleccionado tres prácticas que, aunque parecen insignificantes, implican ocupar y conjuntar a partir de procesos simbólicos espacios que de otra manera estarían separados.

En este apartado veremos cómo el emplazamiento tiene una función espacializante precisa. Los objetos simbólicos comparten su característica de sentido con los espacios en los que se insertan y cumplen una función ritual. Al “contaminar”, transforman el estatuto de ciertos terrenos o viceversa, se convierten en elementos culturales.

5.1.1 El poder del símbolo: amuletos y objetos benditos

Una práctica habitual en Naolinco de Victoria es la propiedad de diferentes objetos benditos que funcionan como amuletos, ya sean personales o domésticos. Durante las diferentes fechas del calendario ritual, objetos, animales y alimentos de diversa índole son bendecidos por el párroco, que reparte sacralidad condensada en un exceso de agua bendita. Estampas, medallas, vírgenes, cruces, panes, vinos, velas, figuras de

plástico, animales domésticos, santos, palmas, automóviles, entre otras muchas cosas, adquieren un estatuto particular al ser ofrecidos y encomendados en la parroquia de San Mateo.

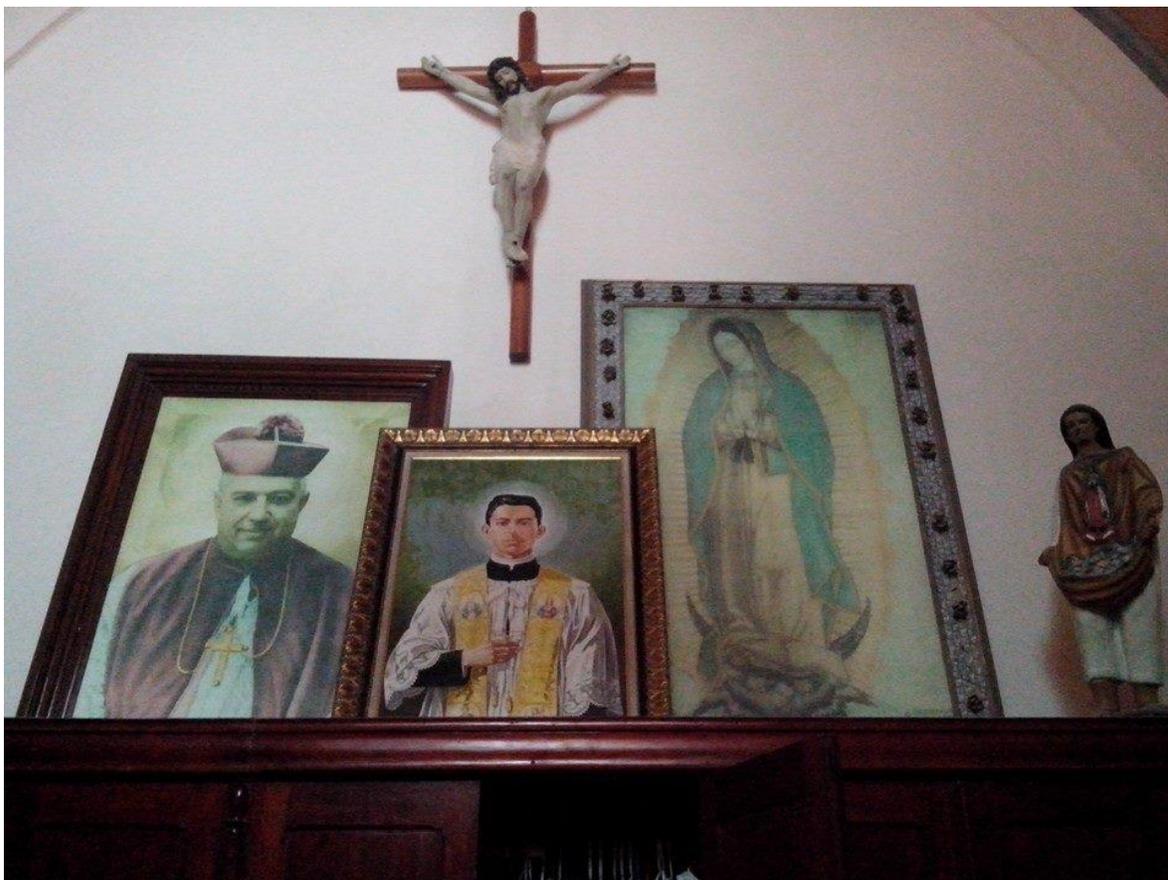


Foto 26. Imágenes en un altar doméstico. San Rafael Guizar, el Beato Darío Acosta, la Virgen de Guadalupe y San Juan Diego, y arriba un crucifijo.

A pesar de que la doctrina de la Iglesia Católica indica que la bendición no es recibida por los objetos *per se*, sino por los dueños o usuarios, para el imaginario naolinqueño estos objetos se convierten en herramientas de protección contra una diversidad de males. Dichos peligros son físicos, como accidentes, enfermedades robos y amenazas, o espirituales, como la presencia de una entidad sobrenatural, males del alma o atentados como la envidia o el mal de ojo.

Respecto a los amuletos y objetos benditos, la frontera entre la religión católica institucionalizada y las prácticas mágicas o de religiosidad popular es muy flexible. No sólo el sacerdote puede incorporar un objeto común al terreno de lo sagrado. Existen diferentes personas especiales que también tienen esa capacidad. Las curanderas y hechiceros también modifican la cualidad de las cosas. En Naolinco sólo hay curanderas, no se encuentra “brujas”⁶⁸, pero las visitas cotidianas a la ciudad de Xalapa permiten que muchos naolinqueños sean clientes asiduos del Mercado Jáuregui. A pesar de formar parte del universo de lo sagrado, los amuletos elaborados por brujas no tienen la misma función que los bendecidos por la Iglesia institucionalizada. La magia y los artículos mágicos ayudan en la búsqueda de objetivos más personales o en la recuperación del estatuto moral de una persona que haya violado algún tabú, como el de sostener relaciones extramaritales.⁶⁹

Buscar y portar un amuleto es una práctica espacializante en la medida en la que resignifica un espacio cotidiano, lleno de caos y de peligros, y lo sacraliza. Dicha sacralización implica el establecimiento de un territorio controlado a partir del carácter simbólico del objeto. En él se condensa el mundo natural, físico, y el sobrenatural, con sus bendiciones y sus peligros. También aglomera las trayectorias de la implantación del orden cristiano, católico, y la permanencia de estructuras míticas de otros órdenes, como el totonaco y algunas reminiscencias resignificadas del encuentro con la raíz africana, entre ellas, algunas asociaciones que se hacen del

⁶⁸ Las concepciones de magia, brujería y hechicería en las disciplinas antropológicas son muy amplias. En este caso utilizamos no una categoría “etic” sino “emic”. En Naolinco de Victoria, una bruja o un brujo es una persona que tiene la capacidad interferir en el transcurso natural de las cosas según sus intereses o de quién le paga.

⁶⁹ Max Gluckman (2011) analiza el papel de la magia para la resolución de conflictos morales, entre diferentes tribus africanas. A pesar de la lejanía cultural, puede ser ejemplificador para algunos casos que ocurren en el México mestizo.

maligno de este color, o con fauces prominentes; o incluso referencias a alteridades totales, como la cultura budista y china.

Los amuletos vistos como prácticas de espacialización nos llevan a pensar no sólo en las estrategias de comunicación entre dimensiones físicas y sobrenaturales o simbólicas, sino también en las contradicciones y choques entre diferentes órdenes hierofánicos. Dichos espacios sobrenaturales erigen directrices para imaginar y construir el mundo físico; intentan reglamentar las relaciones sociales y alimentan las estrategias identitarias desde donde se plasma una imagen ideal del “nosotros”. Sin embargo, los contenidos simbólicos no pertenecen a una sola tradición unitaria. Son recopilaciones y cataplasmas de diferentes trayectorias históricas, cada una con su gramática excluyente. La plasticidad del símbolo permite el encuentro y el funcionamiento, a veces armónico y a veces caótico, de estas diferentes líneas y maneras de pensar el espacio, para, a partir de ellas, plantear un orden que ya no es ninguno de los anteriores pero que los condensa y los actualiza.

En la actualidad, las posibilidades de dichos órdenes y de amuletos que los materialicen se expande con la oferta de nuevas opciones de espiritualidades. Dichas religiones “a la carta” acompañan un momento de desencantamiento de los credos institucionalizados y la consecuente búsqueda de respuestas individuales. Si bien en Naolinco el orden religioso emanado del catolicismo se mantiene como una de las estructuras más fuertes y que menor cambio ha recibido, la estructura simbólica católica recibe elementos de diferentes tradiciones sin problema⁷⁰. Así que no es raro

⁷⁰ Esta plasticidad en la incorporación de elementos de otros panteones sagrados es lo que ha permitido que el Catolicismo se erija como una de las religiones hegemónicas de la historia.

ver naolinqueños que utilicen cuarzos o figuras chinas de dioses de la abundancia, conocidos por ellos como “Budás”.

Las espacializaciones que implican el portar un amuleto u objeto bendito buscan imponer un orden sagrado-simbólico a un espacio que se presenta como hostil. La hostilidad radica en el desconcierto de la naturaleza contingente de la vida. El orden emanado de una configuración simbólica del mundo permite pensar y practicar el tiempo y los lugares con la seguridad de la intervención de la dimensión divina. Así, se teje una relación dialéctica entre lo conocido y lo desconocido. Sin embargo, la vida cambia, y con ella, los sentidos y las amenazas. Ante nuevos peligros se incorporan nuevos símbolos, algunos de enajenados de otras culturas, que sirvan de contenciones de lo apabullante.

5.1.2 El disfraz y el adorno, preparación para el símbolo

Mientras que los amuletos imponen un orden cultural en un tiempo y espacio cotidiano, elementos como el disfraz y la máscara reafirman la existencia de la territorialidad simbólica o sagrada y sus relaciones con el mundo ordinario en momentos rituales. Dichos objetos no espacializan por medio de la inserción de una entidad especial, sino por la transformación temporal del espacio cotidiano y mundano en un terreno hierofánico, y por tanto contenedor de significados y de tradiciones condensadas. En el caso de Naolinco de Victoria, el disfraz de los danzantes o actores y los adornos puestos en las calles implican esa transformación momentánea de los espacios cotidianos en sagrados.

El disfraz se utiliza en momentos rituales específicos. El más importante es en la fiesta patronal de San Mateo, en septiembre, para participar en la “Negreada”⁷¹, que dura varios días, pero no es el único. Existen disfraces de dos tipos: los que se ponen “los Negros”, más libres y chocarreros, y los de Pilatos, Santiago y sus acompañantes. Los disfraces de los danzantes y del perseguidor de niños se desempolvan para festejar a San Crispín, patrón de los zapateros, para el Beato Darío, en la localidad y en la misa conmemorativa en el Puerto de Veracruz y para la presentación en Cumbre Tajín. En suma, los momentos más significativos en el calendario ritual naolinqueño se acompañan con la Danza de Pilatos.



Foto 27. Gracias. Imagen de Israel Ovalle, recuperada de <https://www.behance.net/gallery/316668/Naolinco-Veracruz>

⁷¹ La “Negreada” o la “Danza”, como el ritual complejo que es, tiene dos niveles de prácticas espacializantes: el disfraz y los recorridos. La separación se hace con fines estrictamente analíticos, puesto que propongo que el disfraz corresponde a la sacralización del espacio escénico y los recorridos a la sacralización del espacio público y al tejido de relaciones de alianza.

La danza establece una fragmentación del tiempo ordinario que se rompe con la fuerza que el ritual impone a las lógicas temporales. Encabeza las procesiones y es la actividad fuerte del novenario que sigue al 21 de septiembre. Opera como estandarte identitario, en contextos más alejados. Para que los hombres participen en ella, es necesario el disfraz: un vestuario especial para un momento especial.

Parte de algunos disfraces dentro de la danza es el uso de la máscara. No todos los personajes la usan: quienes se ocultan son las figuras de la no cristianidad: los herejes que entran en negociación con los cristianos y los demonios chocarreros que dificultan su tarea. Santiago y sus dos caínes que lo acompañan no requieren el uso de la careta. Los Pilatos, los moros y los negros requieren, necesariamente, ocultar sus rostros. La máscara implica el camuflaje, la equivalencia. Los enmascarados somos todos y ninguno; el colectivo carga con el peso de los personajes. Así, el peso y la responsabilidad del conflicto, así como sus efectos y catarsis, recaen en el grupo.

Como parte de las actividades de la fiesta de San Mateo de 2011, se publicó una historieta que narra las aventuras de un mascarero núbil con la intención de aprender la magia del oficio. Para llevarlo a cabo, tiene un maestro que le enseña la selección de los equimites de los que se sacará la madera para tallar las máscaras. En este proceso de búsqueda, en un momento de ensoñación en medio del bosque, se encuentra con dos personajes: Pilatos y un caballero águila que luchan hasta que uno de ellos pierde la máscara. El joven se da cuenta de que es el maestro viejo quien se ha convertido en caballero águila para vencer al líder de los moros. Cuando recapitula lo acontecido, aprende la lección fundamental del oficio de mascarero: el artesano es un demiurgo que permite la conversión de los mortales en entidades divinas. Gracias a la máscara, los hombres de a pie se convierten en demonios, con el poder y la fuerza necesarias

para vencer al bien, aunque de antemano se sepa que el cristianismo vencerá a los espíritus malignos y a los herejes.

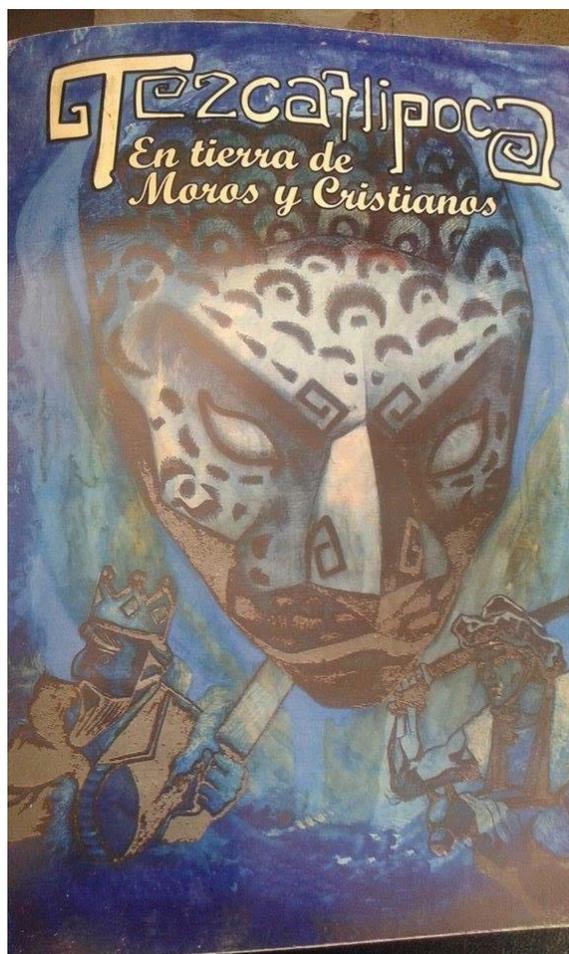


Foto 28. Portada de *Tezcatlipoca en tierras de moros y cristianos*, elaborada con recursos PACMyC en 2009.

En Naolinco de Victoria no sólo se ornamenta los cuerpos para su inclusión en el espacio ritual; también el mismo espacio se convierte en sagrado al ser ataviado. En momentos trascendentales del calendario ritual, las calles y las casas se decoran con colores alusivos a las festividades o conmemoraciones. Hemos descrito cuando nos referíamos a la territorialidad simbólica el cuidado con el que el barrio que recibe la visita de San Mateo se esmera para prepararse y cómo su empeño se convierte en armas de la lucha por el reconocimiento de los otros barrios.

La decoración del espacio público implica una práctica espacializadora en la medida en que convierte un lugar cotidiano, mundano, en un terreno digno para las actividades rituales. Sacraliza los sitios por los cuales los santos, los danzantes y los espíritus pasarán. Los vuelve de la misma naturaleza que estas entidades sobrenaturales. También establece una jerarquía entre el espacio público. No todos los lugares son dignos de ser decorados, y no todos se engalanan para los momentos rituales. La jerarquía estética, simbólica y física entre el Centro y las colonias se reactiva y se reafirma cada vez que el primero sufre la transformación decorativa y las segundas, al no salir de la cotidianidad, se olvidan y se invisibilizan.



Foto 29. Adornos en la calle. Procesión del Beato Darío, 2011.

El disfraz y el adorno son prácticas de espacialización que operan desde el símbolo de la misma manera. Al ataviar, transforman; pasan de lo cotidiano o profano

a lo sagrado. El disfraz convierte a los cuerpos humanos, con sus debilidades y vicios, en cuerpos hierofánicos, ya sean de fuerzas del bien o de fuerzas del mal. Permite la encarnación de los espíritus que, en cualquier otro momento, se encuentran libres y separados del mundo físico. El adorno convierte un espacio público en el escenario para la ritualidad, en un sitio apto y óptimo para recibir los emplazamientos simbólicos; pero también para servir de marco para que estos símbolos puedan desplazarse, para estampar una frontera con los sitios no aptos para recibir los símbolos en acción. Así, dentro de la espacialización hay un juego entre emplazar y desplazar. El movimiento resignifica, pero necesita presencia y fijeza para activarse.

5.1.3 Las plantas: los usos mágicos de lo natural

La población naolinqueña tiene una relación muy estrecha con sus recursos naturales. Su posición privilegiada permite fácil acceso a acervos tanto de montaña como de tierras bajas, al contar con una diversidad impresionante a unos cuantos metros de la localidad. Ante esta variedad de flora y gracias a prácticas de ensayo y error existe una acumulación importante de saberes entorno a la función de algunas plantas. Hombres y mujeres tienen la capacidad de distinguir, recolectar y utilizar vegetación para diversos usos.

El conocimiento de los árboles es prácticamente masculino, de artesanos y ganaderos. Ellos saben los nombres, si la madera sirve para trabajarla o para hacer leña, cómo extraerla y los cuidados que requiere. Si bien el oficio de zapatero es el más representativo de los naolinqueños, el mascarero tiene un papel especial. Son pocos los que se dedican de tiempo exclusivo a este oficio, y algunos han alcanzado fama

internacional, como Lino Mora⁷². Otros, carpinteros e incipientes mascareros, mantienen los costos bajos pero la calidad y el peso simbólico de su trabajo se mantienen en menor escala en comparación. Ya sea un mascarero profesional o uno incipiente, tiene que saber “platicar” con los árboles que serán utilizados. En palabras de Lino Mora:

El árbol nos escoge, no es que nosotros escojamos al árbol. Nos manda un mensaje oculto de cómo hay que tratarlo. Los pedazos de madera también nos dicen qué personaje quieren ser. Yo por eso no trabajo por encargo: hago mis máscaras y que vengan a escogerlas. Otros hacen la máscara que tú quieras, pero eso es ir contra el árbol, imponerle tu voluntad. Hay que cuidarlo, quererlo y respetarlo.⁷³



Foto 30. Lino Mora. Recuperada de El Universal.

<http://archivo.eluniversal.com.mx/destinos-viajes/2014/naolinco-talabarteros-y-callejones-coloridos-xalapa--93663.html>

El árbol más representativo del trabajo en madera para fabricar máscaras es el equimite. Originario de la zona media del norte y centro de Veracruz, su

⁷² Lino Mora es un personaje público por opción personal, por lo que se respeta su nombre real.

⁷³ Comunicación personal. 6 de octubre de 2012.

aprovechamiento es total: las flores sirven para preparar alimentos, sus semillas rojas se convierten en joyería, las raíces y las hojas tienen efectos medicinales y la madera se utiliza para la elaboración de máscaras. Sin embargo, no es un recurso altamente explotable; no se ha intentado sembrar a gran escala para convertirlo en mercancía redituable. La relación con el equimite es como la que se tiene con un amigo que da pero que hay que cuidar y respetar.

Muchas plantas se utilizan con funciones específicas para la cocina. Algunas de ellas se cultivan en traspatios, otras necesitan ser recolectada. Ciertas mujeres que viven en las inmediaciones boscosas de la comunidad, en especial en el camino a San Marcos Atexquilapan, son expertas en esta actividad. Los domingos, como parte del tianguis, bajan a Naolinco de Victoria con productos que, durante la semana, juntan en sus caminos.

La gastronomía naolinqueña es un conglomerado de sabores en donde se junta la importancia de la ganadería, actividad que ha acompañado a Naolinco desde su fundación colonial, con la herencia totonaca con algunos elementos africanos, como el uso de camotes y harinas. También podemos rastrear, desde los sabores y los olores, un proceso de adaptación al medio ambiente. Se valora lo que la “naturaleza” da a las mesas: especias, elementos nuevos y toques que caracterizan la localidad de los platillos y los separan de otros incluso de la misma región.

Hemos hablado de la flor del equimite, los gasparitos, que se preparan en torta para acompañar guisos. Es cotidiano también el uso del epazote, la hoja de aguacate y el laurel, entre otras hierbas aromáticas. Como no intento hacer un listado de plantas traídas del campo a la mesa, me detendré en un elemento más: las hojas de Xoco para los tamales rituales.

Los tamales, junto con el mole, son las comidas rituales por excelencia en Naolinco. Ni la fiesta patronal ni el día de muertos serían lo mismo sin este platillo de herencia mesoamericana. Mientras que los elaborados para ofrendar a los fieles difuntos se hacen de manera “tradicional”, en hojas de maíz o de plátano, los patronales se cubren con hojas de Xoco, planta cuyo nombre científico es *Oreopanax capitatus* y que en otros lugares se conoce como Picón. Las hojas de este árbol son lo suficientemente fuertes y flexibles para albergar el manjar de masa cocida. Los tamales de xoco se utilizan para rendir homenaje a San Mateo, como guarnición del mole de la fiesta. La hoja colorea los tamales de verde y les da un sabor característico, además que obliga a cambiar la forma rectangular típica del platillo por una figura triangular.



Foto 31. Mole con xocos.

Transformar elementos naturales, no cultivados, en parte esencial de la vida de una comunidad es una práctica espacializante. Significa la relación con el mundo hostil que representa lo no construido, es habitar lo no habitado. Esta espacialización implica el quitar lo peligroso a lo natural, hacerlo amigo y cómplice. Por medio de los sentidos, del olfato y del gusto, de la vista y el tacto, e incluso del oído, traemos lo natural a nuestros rituales, botiquines y mesas. Emplazamos lo natural hostil para que sirva de herramienta de construcción de un mundo cultural.

5.2 Procesos espacializadores: del emplazamiento al desplazamiento

Las espacializaciones no sólo son prácticas concretas que emplazan diferentes contenidos simbólicos en momentos especiales o cotidianos, no sólo precisan sentidos en un espacio que se carga de simbolismo. También establecen marcos desde donde dichos emplazamientos se mueven, rotan y resignifican espacios lejanos, expanden los campos de acción de dichos contenidos culturales. Para ello se mueven, para crear fronteras, establecer relaciones e innovar y romper barreras.

Las procesiones, desfiles y marchas, los recorridos de la Negreada o de la Cantada, son espacializaciones que, en lugar de emplazar, desplazan. Los primeros se diferencian de los segundos en que tienen un recorrido pactado, que significa y resignifica un espacio ya valorado de antemano. La Negreada y la Cantada, por su parte rituales fundamentales para la sacralidad naolinqueña, no tienen un recorrido pactado, sino una zona de influencia más libre en la que se desplazan. Esta libertad de movimiento establece ciertos pactos sociales que negocian la entrada al universo simbólico de terrenos antes vetados y la expresión espacial de relaciones de alianza, de afinidad y de parentesco no sólo con los vivos, sino con los muertos.

5.2.1 Procesiones, desfiles y marchas: reactivación del “Centro”

El calendario ritual naolinqueño, tanto religioso como civil, es muy amplio y se reparte a lo largo del año. Fiestas patrias, locales, religiosas y exhibiciones públicas tienen lugar en todo momento. Aunque hay una diferencia en el sentido de las fiestas civiles y las fiestas religiosas, puesto que obedecen a lógicas diferentes, las fronteras de significado de éstas en Naolinco parecieran no estar tan claras. Las diferencias radican en quién encabeza el evento, si la autoridad civil o eclesiástica, en los emblemas que se exhiben y en los sonidos que los acompañan. Pero más allá de los ritos oficiales (que puede ser una eucaristía, un concierto o rendir honores a la bandera), ambas categorías comparten un elemento fundamental: el recorrido y la exhibición de dichos emblemas por las principales calles de la población.

Los recorridos simbólicos, que conjuntan tanto procesiones como desfiles, cubren prácticamente el mismo trayecto, sólo para desviarse con el fin de llegar a un determinado objetivo, por ejemplo, una escuela o una capilla en especial. Dichos recorridos parten del Centro Neurálgico y se movilizan por las calles que constituyen el centro de la localidad, ese punto sobrevalorado que conjunta la trayectoria histórica con la imagen identitaria y con el mantenimiento de grupos de poder tradicionales. No describiré más esta dirección, puesto que lo hice cuando se trataba sobre la territorialidad simbólica.

El 16 de septiembre de 2013, como parte de las movilizaciones en contra de la Reforma Educativa en nuestro país, se realizó una marcha de maestros en Naolinco de Victoria en apoyo a los docentes desalojados de manera brutal por la policía en Plaza Lerdo, unos días antes. La asistencia a la marcha naolinqueña fue de unos 150

docentes, de diferentes partes del municipio. La manifestación partió de la calle Mariano Matamoros y llegó a la Plaza de Armas, para después realizar un mitin en el Salón Hidalgo⁷⁴.

La manifestación de maestros fue algo inaudito en Naolinco de Victoria. Si había habido algunas muestras de repudio al gobierno, eran únicamente a nivel municipal, por lo general quejas por falta de servicios de una colonia o de una comunidad o congregación. Por lo general no pasaba de plantones en las calles perímetro de la Plaza de Armas. En esta ocasión, el problema rebasaba las fronteras de Naolinco y conectaba este hecho con una serie de protestas que se llevaban a cabo en todo el país, de manera simultánea, con la agravante represiva veracruzana.

Los trayectos tradicionales, que forman parte de las jornadas rituales tanto religiosas como civiles, distinguen un área de influencia de otra. Como he mencionado en otras ocasiones, el asentamiento naolinqueño está dividido en diferentes niveles jerárquicos: barrios, centro, colonias, etc. Pero la separación fundamental, basada en una lógica de exclusión, de valores y estética, es la que distingue entre la zona del Centro y las colonias. La organización barrial, en la que está dividido el Centro y que conglomeraba las unidades rituales católicas, es completamente diferente a la separación administrativa por colonias. Este trazado antiguo, el de los barrios, también puede clasificarse según su importancia y su cercanía con el centro. De este modo, tampoco el centro en su totalidad puede considerarse para los trayectos. Los recorridos rituales más largos, el Viacrucis y la procesión de San Mateo, no pasan por

⁷⁴ La noticia fue difundida por el canal local Cable 8. Se puede ver la nota en el siguiente enlace de Youtube <http://youtu.be/gFS9IfqLf4k?list=UUhKsCY16Qd3FdINywYJYxrA>.

todas las calles centrales, sino por una selección de influencia. Incluso en el centro, hay frontera.

A diferencia de los trayectos expuestos, la manifestación de inconformidad rompió la estructura clásica del recorrido. Su función no era remarcar un área de mayor influencia, sino el emplazamiento desde el margen. Por eso partieron de las calles foráneas de la comunidad, no en el portal señalado por la efigie del zapatero, sino de una calle en las colonias.

El caso de la llegada de los Santos Óleos como parte de los rituales de la Semana Santa fue parecido a la manifestación magisterial. Ambos implican la inserción en el espacio comunitario de un elemento que llega. La diferencia es que los aceites benditos llegan del centro de la región, de la capital del estado. Como a los turistas, se les recibe en el portal simbólico de la localidad.

Los maestros no llegan: son parte del municipio de Naolinco. Están en los márgenes municipales y locales, en las congregaciones, en las colonias. Trabajan ahí, casi invisibles. Al partir de la frontera exigen la centralidad de su lucha. El arribo de los maestros supone un emplazamiento del límite invisible al centro del poder local. Dicho posicionamiento no sólo implica mostrarse, sino recordar que existe esos territorios velados.

Los recorridos rituales, ya sea procesiones, marchas o desfiles, simbolizan el espacio al realizarse. Actúan en el espacio público y le dan un cariz especial: sagrado, solemne o de protesta. Dichos trayectos establecen un perímetro de acción. Esta práctica tiene una faz positiva y otra en negativo: al tiempo que incluye un espacio determinado al universo de lo simbólico, excluye el resto del mismo: los obnubila. Por lo general, el recorrido de éstos se empeña en seguir un camino ya establecido, de

pasar por los mismos sitios, de ir por el mismo sentido. Pero en ocasiones especiales esto cambia y permite situar lo invisible, recordar que existe, emplazar desde el margen.

5.2.2 La Negreada: la negociación de los símbolos

Hemos descrito en el tercer capítulo en qué consiste la Danza de los Negros o la “Negreada”. Representa el enfrentamiento entre un grupo de moros, encabezados por Pilatos y Santiago, que es acompañado por sus dos caínes. Al mismo tiempo que dicha coreografía se lleva a cabo, a un lado se agrupa un conjunto de personajes de diversa índole, “los negros” que son espíritus chocarreros que se pelean entre ellos. El objetivo de los negros es subirse al caballito de Santiago (un implemento de madera que el danzante lleva en la cintura). Para evitarlo, los caínes los someten con planazos con una espada de metal. Dicha representación está acompañada musicalmente por dos tambores, uno pequeño y el otro grande, y una flauta. Mientras que los danzantes de la coreografía establecida (Pilatos, moros, Santiago y caínes) se organizan por medio del Comité de Danza, los negros son autónomos: deciden y pagan sus disfraces. Participa la mayoría de los jóvenes varones naolinqueños.

Esta danza se representa en el novenario de la fiesta de San Mateo, patrón de Naolinco de Victoria. Cada día de este periodo se hace una lista de lugares en donde la escenificación se llevará a cabo, alrededor de 9 cada día. Dichos sitios se seleccionan por el Comité de Danza, encargado de la organización. Son elegidos por medio de una rifa de las familias que colaboraron económicamente o con trabajo para la elaboración de la danza: la compra o arreglo de los disfraces de los danzantes, el pago del sonido, la compra de bebidas hidratantes y alcohólicas.

A diferencia de los recorridos de las procesiones y desfiles, el rol de las negreadas es siempre un enigma por resolver. Cada uno de los nueve días que dura la festividad, se pega una cartulina en los bajos del Palacio Municipal para indicar los lugares. Algunos, se identifican por la calle, el barrio o algún edificio importante cercano. Los más, se marcan por el nombre del jefe de familia que habita la casa en donde se representará.

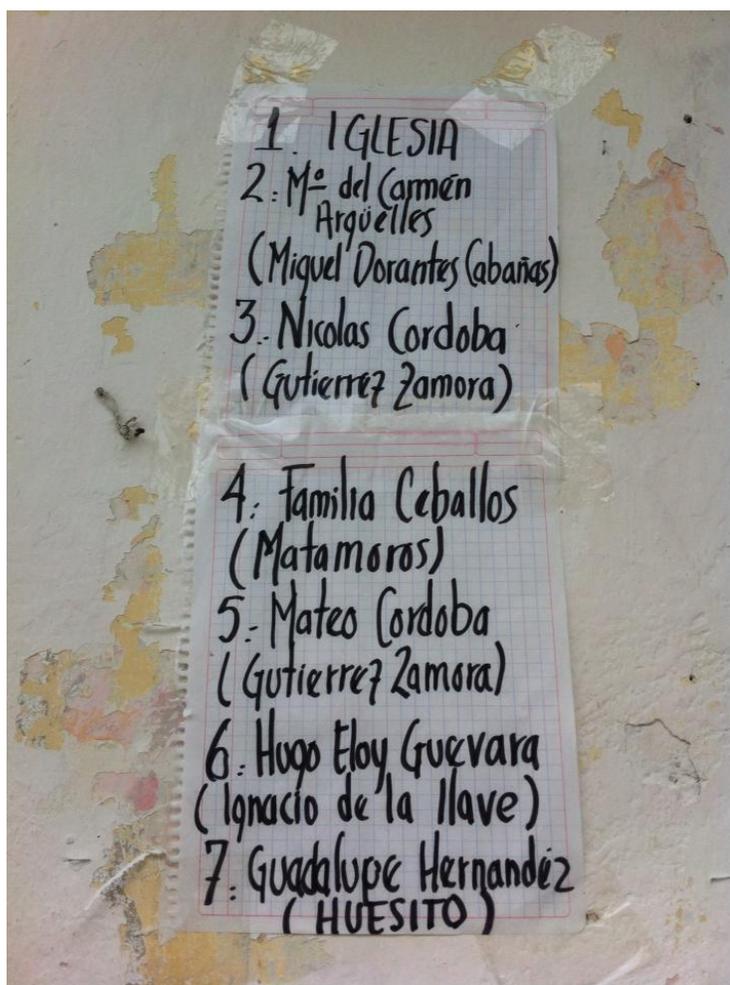


Foto 32. Rol de danza, colocado en la pared del Palacio Municipal. Recuperado de un perfil de Facebook.

Si bien el recorrido es público, puede transformarse de último momento. Este cambio se debe, casi siempre, a nuevos arreglos entre los interesados en llevar la danza a sus casas y el Comité. Una de las atracciones de estos eventos es lo

intempestivo. Niños y púberes recorren el pueblo a carrera para adelantarse a los danzantes, escoger el mejor lugar o pedir permiso a los vecinos para verlo desde las azoteas de sus casas o sus balcones. Triste es cuando se cambia el rol y se quedan esperando. Todo esto ocurre perfumado por la leña que cocina los chayotes, los cuales se venden como golosinas al grito de “Llegaron los chayotes”.

Este otro tipo de recorridos carga de significado, aunque sea por los diez minutos que tarda la representación, el espacio en el cual se realiza la acción ritual. Por medio de los disfraces, las calles se convierten en escenarios de ritualidad, en donde se representa la batalla del bien contra el mal en dos dimensiones: una histórica, mundana, de los moros, con disfraces más parecidos a danzantes totonacas que a árabes, contra los españoles, y del hombre virtuoso, santo, contra los demonios.

Para los naolinqueños es motivo de orgullo que esta batalla ocurra frente a sus casas. La mayoría de las danzas no son en el terreno interior que forman los desplazamientos de las procesiones y los desfiles, sino en aquellos espacios que se quedan fuera, esperando el momento para recibir entidades hierofánicas. Es por eso que importa que el ritual se lleve a cabo en las calles de los hogares. En la dimensión ya no de la territorialidad simbólica, sino del espacio social, el tener a Pilatos y a Santiago combatiendo frente a las casas, pone en la mira de los naolinqueños a una familia específica. Significa que este grupo cooperó con la localidad, que cuida y valora sus tradiciones y que, a pesar de no ser propietario de una casa de centro, los miembros son “naolinqueños en toda la extensión de la palabra”⁷⁵.

El Comité de Danza y los bailarines se desplazan por la comunidad para marcar los territorios de las familias que participan de su localidad. La valoración de las

⁷⁵ Esta frase la escuché en una representación de la danza, el 26 de septiembre de 2012.

tradiciones, en especial las dedicadas a San Mateo, puede convertirse con facilidad en capital simbólico para los ojos de los demás. No hacerlo implicaría ofender al santo y al colectivo. Por ello es importante el marcaje a los hogares. Por otra parte, las casas que se encuentran en el Centro pero no en las calles principales o en la frontera entre el Centro y las colonias, tienen, con la visita de la Negreada, una posibilidad de inclusión en el mapa simbólico de Naolinco. Si bien ese punto no será estratégico para la construcción de un espacio público ritual, la renuncia a cualquier tipo de participación es la exclusión, no sólo de los circuitos de reverencia.

5.2.3 La “Cantada”, la visita de vivos y muertos

La neblina está baja y el frío cala hasta los huesos. Aunque parecería un clima que obligue a quedarse en casa, nadie está en sus aposentos. Hace días que los estamos esperando. Hemos preparado los mejores manjares y bebidas para su llegada. El clima y la ocasión parecerían tristes, pero no lo son. Por fin volveremos a encontrarnos, vendrán a vernos, a enterarse cómo marcha todo.

El primero de noviembre es uno de los días más importantes en el calendario ritual naolinqueño. Es el día en que los difuntos, todos, visitan el plano mortal. Para conmemorarlo, en las casas se elabora un altar bajo estrictas indicaciones: siete pisos, pan, sal, agua, veladoras, flores de cempasúchil, un arco de ramas y flores, tierra, figuras de santos y vírgenes, las fotos de los faltantes y sus objetos predilectos. En las cocinas, además de los manjares ofrendados, se elabora tamales para los otros visitantes: los vivos que vienen a encontrarse con los muertos. Los elixires frutales saborizan alcohol para calentar esos huesos, los vivos, los que sí duelen.

Los rituales del día de muertos no son guiados por el sacerdote sino que son particulares, hechos por grupos de personas en sus casas. Además de las ofrendas materiales, se brindan cantos para recibir a los difuntos en las tumbas y en los altares de las casas. En esto consiste “la Cantada”. Los cantos, “Alabanzas” o “Alabados”, se entonan frente a los altares en la capilla del Cementerio y frente a las tumbas de los familiares del grupo.



Foto 33. Cantada. Wilbert Vásquez. Recuperada de <http://photo-wilstars.blogspot.mx/2010/11/entre-vivos-y-muertos-naolinco.html>

Los grupos se arman con parientes, conocidos, gente que se va acercando, conocidos de conocidos. Pueden ser de 5 a 15 personas. La primera visita es al cementerio a las tumbas de los familiares del grupo. Después, salen por las calles de Naolinco y entran a diferentes casas, piden permiso para cantar y lo hacen. En agradecimiento, los jefes de familia ofrecen a los cantantes un tamal y un vinito de frutas hecho en casa o comprado en la localidad.

Desde hace unos años, con el aumento del turismo en Naolinco de Victoria, el 1ro de noviembre la localidad recibe muchos visitantes, en especial de la ciudad de Xalapa. Existe una tensión entre los turistas y las personas que participan en la Cantada, dado que los primeros tienen una “mala actitud” al cometer excesos de comportamiento, lo cual sienten los naolinqueños como poco respetuoso con el ritual. Por esta razón se ha establecido diferentes estrategias; una de ellas es que los mayores hablen con ellos y les corrijan en las actitudes que consideran ofensivas⁷⁶. La más efectiva ha sido impedirles la participación en la “Cantada”, que se convierte en la principal atracción de la noche. Los naolinqueños no vetan a los xalapeños de manera abierta, sino implícitamente. Nadie los invita a acompañarlos en la noche, y las familias sólo reciben en sus casas a los grupos de cantantes en los que conocen a algún integrante.

Espacialmente, como ya mencioné en el capítulo tres, hay una separación entre el espacio ritual de los desplazamientos de la “Cantada” y la zona en donde los turistas urbanos se emplazan a seguir la “fiesta”, con su propia lógica de excesos. Mientras que los cantores se quedan en las calles de los barrios, dejan a los turistas la zona del centro. A diferencia de lo que ocurre en las procesiones o en los desfiles, incluso de lo acontecido con la marcha magisterial, en el caso de la Cantada no es el centro lo que se significa sino que se abandona. El centro es legitimado muchas veces en el transcurso del calendario ritual como para preocuparse por una más.

Al hacer el recorrido por las casas de los conocidos, amigos y familiares de la comunidad se les ofrece el canto para honrar a sus difuntos. Con ello, se establece una relación de alianza y de afinidad. Este vínculo formado, se rectifica con una serie de

⁷⁶ Así ocurrió, según información de segunda mano, en los festejos del 2014.

tratamientos de amistad durante el tiempo restante del año. También se obliga a una relación de reciprocidad, por lo que el tejido social se fortalece.

Los “Cantores” con sus velas, guitarras y alabados llevan consigo sus relaciones sociales. Al desplazarse, la trama de nexos se hace más grande. Así, se teje, encima del espacio local, una textura nueva que establece vínculos de reciprocidad. Por ello, una vez que el “ambiente se pone pesado”, que significa que la bebida alcohólica ha corrido, y mucho, los cantantes se refugian en sus barrios, donde son por todos conocidos.

En las páginas anteriores presenté casos de espacializaciones llevadas a cabo a partir de desplazamientos. La espacialización no sólo significa que un espacio se simboliza a partir de “fijar” o de “introducir” un elemento a un terreno con otro estatuto de sentido. También, a partir de la trayectoria de esos símbolos, se pone en funcionamiento un área de influencia del orden social. Los elementos simbólicos movilizados establecen terrenos de acción cultural. Pero estas acciones, a la vez que incluyen ciertos terrenos en la lógica de la construcción del espacio, se establece fronteras y se margina otros espacios de la actuación colectiva.

5.3 Espacializaciones condensadas: los lugares

Hemos visto hasta ahora prácticas espacializantes concretas que con la introducción o uso de un símbolo construyen y significan sitios. Al ser usados, los símbolos emplazan una serie de contenidos culturales, como elementos de orden, relaciones sociales y trayectos históricos, y, a partir de esa incorporación, significan el espacio. La espacialización no supone sólo el emplazamiento, sino el desplazamiento de estos

símbolos condensadores de experiencia. En este apartado, veremos cómo hay ciertos contextos complejos; puntos de inflexión en los cuales se condensa la espacialización, gracias a diferentes acciones. Las prácticas espacializantes pueden ser de índole muy variada, algunas de ellas contradictorias. Sin embargo, todas abonan a la significación y al uso del lugar en diferentes niveles. En estos sitios se articula una dimensión física, de aprovechamiento y producción del espacio a partir de vínculos con el medio ambiente, una dimensión simbólica, desde donde se construye un sentido ordenado, y una dimensión social, desde donde estos órdenes se operan para mantener una estructura ya dada, basada en la diferencia.

Una manera de conceptualizar estos sitios es a partir del concepto de “lugar”, que Marc Augé (2000) retoma de De Certeau (1996). El lugar antropológico tiene como función principal permitir la elaboración intelectual de los elementos constituyentes del grupo o de los miembros de uno. Para poder concebirlos como tales necesitan, al menos, tres rasgos comunes: ser identificatorios, relacionales e históricos. Identificatorios en tanto marcan la existencia del individuo que lo ocupa; relacionales puesto que en ellos se establecen relaciones discursivas constitutivas, e históricos, como elemento de estabilidad mínima: las representaciones colectivas, aglutinadas en diversas dimensiones de la memoria, son elementos que los sujetos sociales, en su continuo tránsito por la vida cotidiana, utilizan bajo la exégesis de su papel en la vida social.

Para analizar cómo los lugares antropológicos conglomeran espacializaciones, veremos la construcción de espacios domésticos comunes, de la configuración del centro neurálgico de Naolinco de Victoria y el Río Naolinco y las confrontaciones regionales.

5.3.1 “No hay lugar como el hogar”. Espacios domésticos comunes

He tratado ya, en el capítulo tercero y cuarto, algunos elementos de la configuración de los espacios domésticos en Naolinco de Victoria. Gastón Bachelard (2000) considera que la importancia del hogar es que da albergue al ser: ofrece certezas y seguridades. Este sentimiento de protección se materializa gracias a disposiciones objetivas concretadas en el acomodo y función de los espacios. La “casa” no es una estructura permanente, sino que se adecúa a las necesidades de nuevas familias.

En el Centro de Naolinco, la mayoría de las edificaciones son antiguas. Por ello, y con el fin de adaptarlas a los nuevos aspectos de los grupos parentales modernos, muchas habitaciones se construyen en lo que antes eran los patios de las grandes casas. Esta doble hechura cumple dos funciones: la primera, la modernización de los edificios para adaptarlos a las dinámicas familiares, y la segunda, la fragmentación de los terrenos para cubrir las necesidades de habitación para la población que crece. Conocí una casa que, hasta hace cuarenta años, albergaba una familia extensa. Actualmente, con los requerimientos de intimidad, el terreno de dicha construcción se ha dividido en cuatro espacios, uno para cada uno de los hermanos. En ellos, se reproduce a menor escala los espacios descritos en el capítulo cuatro, y mantienen el patio como espacio común donde conviven los sobrinos y las esposas.

Ante las posibilidades de construcción y el mantenimiento de un tipo de edificación “tradicional” existen innovaciones que se sitúan en la transformación de los roles de la familia. María Tapia, mujer de 69 años, me comenta sobre dicho cambio:

Antes a los niños no nos dejaban jugar en la sala. Sólo la ocupaban para las visitas. Era como la vajilla elegante. Si nos dejaban pasar era rápido, a saludar o cenar y de ahí al patio. Ahora a mis nietos hasta los dejo treparse a los sillones. Si para eso son, no vaya

a ser que yo me vaya antes que se gasten los muebles [...] Bueno, ahora pienso así, pero la verdad es que a mis hijos no los dejaba. Es que como dicen, los abuelos estamos para consentir a los nietos, y ya no son los mismos tiempos. Ahora, como mi hija trabaja, se vienen conmigo en la tarde⁷⁷.

En las habitaciones antiguas que se adecuan podemos hacer un ejercicio de arqueología de los espacios. Se nota en las remodelaciones algunas transformaciones en la forma en que se concibe la familia, las relaciones que de esta estructura emanan y los roles que se determinan por un lugar en dicha estructura.

El albergue doméstico genera un sentimiento de comodidad. La dificultad está en poder identificar elementos objetivos que generen emociones subjetivas y, que a partir de ahí, puedan ser descritos. La sensación de seguridad está relacionada con la separación del espacio público del privado. El espacio público tiene importancia fundamental en la construcción de lo colectivo, en especial en una localidad como Naolinco de Victoria. Pero el espacio privado procura y posibilita el mantenimiento de miembros del grupo. Es el sitio óptimo en el cual se tejen habitus. Con este objetivo en la mente, me abocaré al análisis de un espacio fundamental: la “sala”, que en casi todas las casas a partir de las cuales elaboré la descripción del capítulo cuarto, es multifuncional.

En Naolinco, el espacio que la arquitectura habitacional conoce como “estancia” no existe. Se le llama “sala”, y siempre está conectada con otras habitaciones, en especial con la cocina. Dicho espacio, además de tener la función de recibidor de visitas, también es en el que se encuentra, por lo general, aparatos electrónicos como la televisión y el estéreo. Estos electrodomésticos se utilizan en familia. Además de proveer entretenimiento al grupo, tienen la función de distinción: entre más grandes

⁷⁷ Comunicación personal, 30 de agosto de 2011.

sean mostrarán una capacidad económica mayor de la familia. Aunque en algunas casas de familias de clase media o media alta en las habitaciones de los miembros hay televisión, de cualquier manera mantienen los electrónicos mayores en la sala. Esto reafirma la función de marcaje de la situación económica de la familia.

Una de las esquinas de esta habitación, por lo general rectangular, está dedicada al núcleo espiritual de la familia. Ahí se establece el altar doméstico, abordado en el capítulo tercero. Éste es un espacio destinado a la genealogía espiritual de la familia. Para ello, se sitúa figuras de los santos de preferencia de la casa, los parientes fallecidos, amuletos de diferente tipo. En ese espacio, crecido, se habilita el altar para los muertos en las fiestas de Todos Santos.

La sala es un lugar de frontera entre el espacio público y el privado. Por esta razón, es bastante habitual que en ella se establezca algún tipo de negocio. Los giros pueden ser variados: desde comercio de abarrotes, farmacia, exhibición de zapatos, venta de dulces típicos, elaboración de alimentos por encargo o que se atienden ahí, venta de regalos, lavandería, entre otros. Muchos de estos negocios no se anuncian de manera pública, por medio de algún letrero, ni siquiera se mantienen abiertos todo el tiempo. Su funcionamiento se limita a la publicidad de boca a boca. La mayoría de los comercios domésticos son atendidos por mujeres o por varones mayores.

La sala es un espacio limítrofe. Forma parte de los aposentos privados de una familia; sin embargo, una de sus funciones es la exposición. Ello no quiere decir que sea la única o que sólo sea usada cuando hay foráneos a quienes representar las cualidades del grupo parental. Los encuentros de los miembros de la familia se dan en tres espacios: la sala, la cocina y el patio. Este carácter de colectivo hace que la sala funcione también como terreno de lo público al interior de los grupos domésticos.

Además de esta característica de frontera, la sala es la habitación que más aglutina sentidos. Sus funciones se han transformado: mientras que en el pasado sí tenía carácter de espacio público y únicamente funcionaba como “vitrina” de la familia, como mencionó María, en la actualidad su uso es más relajado y se permite tener actividades cotidianas como el juego y la atención de los más pequeños. Así, en la transformación de este espacio doméstico, se entresaca cambios en los roles de comportamiento de los grupos familiares.

En tanto lugares de conglomeración, también sirven de espacio en el que se concentran los elementos de la sacralidad que se llevan a casa. Hay que mencionar que no es una obligación que sólo en la sala se encuentren los amuletos, hay un lugar especial para ellos en las recámaras. Sin embargo, en todas las casas que visité, existe un espacio determinado en este lugar de porosidad para festejar y exhibir los santos familiares y el panteón del grupo.



Foto 34. Altar en proceso de colocación en una casa de construcción tradicional. Detrás del papel colocado en la pared, se ve los santos cotidianos.

De este modo, en la sala, la frontera con el espacio exterior, encontramos la conglomeración de una serie de elementos que dotan de identidad al grupo familiar. El primero es el reconocimiento a los ancestros y santos que protegen a estos grupos de personas. Ahí, los abuelos, los padres, algún hijo muerto en juventud y un tío consentido tienen espacio para recordar la raíz familiar. También los protectores numinosos son representados y honrados de manera cotidiana y de manera especial el día que les corresponde festejarlos.

El segundo es una serie de marcadores que dan cuenta de las categorías relacionadas con las actividades económicas y con la riqueza. Hablamos de la importancia de los electrodomésticos de entretenimiento como exhibición de clase social. Pero también la decoración servirá de adjetivos de distinción para ubicar a la familia en el espacio social naolinqueño. De este modo, una familia de “alcurnia” tendrá decoraciones de un estilo antiguo; mientras que otro grupo que haya conseguido riqueza en corto tiempo sus distinciones serán diferentes.

Hemos analizado con detenimiento una habitación particular del espacio doméstico para ver de qué manera múltiples espacializaciones se encuentran y operan ahí. Recordemos que la casa es el lugar por excelencia en donde los habitus se insertan y se vuelven cuerpo en la constitución de nuevos miembros de una cultura particular. Así como la sala condensa emplazamientos y desplazamientos simbólicos, trayectorias culturales, relaciones sociales y numinosas, también da cuenta de la transformación de una de las instituciones básicas de la socialización, al menos en la localidad de Naolinco de Victoria.

5.3.2 “Vamos a dar la vuelta”. El centro neurálgico y sus usos conjuntos

Las espacializaciones como prácticas que generan un espacio se nutren tanto de dinámicas privadas como de comportamientos públicos. También se nutren de historia, que se condensa en los espacios construidos para recordarnos qué fue, qué es y qué podría ser un cierto núcleo cultural, en este caso, una localidad. Dichas construcciones físicas son cubiertas de prácticas y experiencias que las actualizan y resignifican día con día.



Foto 35. Un día de paseo, plazuela Sayago. Recuperada de un perfil de Facebook.

La mayor parte de la vida pública de Naolinco ocurre en unas cuantas calles, en el espacio ocupado por la Plaza de Armas, el atrio de la Parroquia de san Mateo y la Plazuela Sayago, afuera del Salón Hidalgo. Como hemos visto en los capítulos anteriores, los usos de este terreno cambian, dependiendo del momento del día y si es una ocasión especial. En él se dan peleas, encuentros, enamoramientos, saludos, manifestaciones, negociaciones; se intercambia desde recetas de cocina, información y chismes, mercancías, servicios y diferentes significados.

Existen ciertas características materiales que permiten que dicho lugar tenga esta variedad de sentidos. Una de ellas es su característica de punto “central” de la población. La estructura de construcción de las calles obedece a un modelo impuesto por los conquistadores españoles en toda Hispanoamérica. La dominación peninsular se basó en la fundación de centros poblacionales a lo largo del continente. En palabras de Gruzinski (2000: 95-96): “Esta América innovaba, pues no había de tener en cuenta, como en Europa, los obstáculos heredados del pasado medieval, y se adaptaba libremente a lo que subsistía de los sustratos indígenas”.

Como mencioné en el capítulo primero, según Fábregas (2010), Naolinco se construye para fundar un núcleo hispano al norte de Xalapa para el control de las poblaciones totonacas. No es extraño que Naolinco se parezca, en la medida de lo posible, a la proyección de ciudad dictada en las *Ordenanzas* de Felipe II, fechadas en 1573⁷⁸. La ubicación de la plaza central naolinqueña obedece a dicho documento, en el que se indica que las esquinas coincidan con los puntos cardinales (Wvrobisz, 1980:

⁷⁸En dicho documento, se dictan los principios que debe seguir la elección del lugar, la fundación y la construcción de ciudades. Aunque la fecha ya es entrada en el siglo XVI, muy cercana a la posible fundación de Naolinco y probablemente desconocido para los fundadores, las Ordenanzas son una recapitulación de las prácticas que ya se venían dando en América, y actualizan la propuesta del urbanista romano Vitruvio (Vas Mingó, 1985).

24). También coincide la localización de la parroquia, que no tenía que estar sobre la plaza, a diferencia de los poderes civiles. Sin embargo, la orografía no permitiría que se siguiera un patrón cuadrangular en la traza de las calles. La poca rectitud de las vías no sería extraña a la región, pues la misma ciudad de Xalapa tiene hasta hoy una distribución irregular de sus calles y avenidas.

El urbanismo español del siglo XVI, condensado en las Ordenanzas de 1573, retomaría la tradición de la infraestructura romana, los órdenes del espacio feudal y las ciudades medievales, organizadas en torno a los conventos y monasterios. Sin embargo, el carácter preceptivo de las ordenanzas mostrarán una tendencia renacentista incluso para la España reaccionaria y contrarreformista. Por ello, resultaría por completo operativo para la fundación de nuevas poblaciones y las dinámicas sociales que ellas llevan. Parte del proyecto urbanístico de Felipe II es la centralización de los poderes: en la Plaza principal estarían ubicados el poder administrativo y político, en las casas del Ayuntamiento; el religioso, apostado en los templos cercanos a la plaza; el económico, distribuido alrededor de la misma en diferentes comercios, y el militar, que da nombre a las Plazas de Armas en donde se encuentra listo para actuar en caso de amenazas.

Esta centralización de la vida pública, que denota un pasado español recuperador de la tradición arquitectónica romana y medieval, sigue funcionando hoy en Naolinco. Los poderes principales no se han movido del centro de la plaza: El Ayuntamiento, sede del poder político, se encuentra en el costado más importante del parque junto con la policía. La Parroquia de San Mateo ocupa todavía la esquina oriente de la plaza. Alrededor de la misma, el poder económico se visibiliza, ahora

transformado en servicios para el turismo y el comercio de mercancías para los naolinqueños.

El centro neurálgico es un lugar de congregaciones. No hay naolinqueño que no lo conozca o lo visite habitualmente. Pareciera que es un sitio de igualdad. Sin embargo, no lo es: en él confluyen diferentes usos, intereses, permisos y posibilidades. Al contrario de lo que puede parecer, el espacio más público en Naolinco, el más común, es el que alberga la yuxtaposición de contradicciones, enfrentamientos, negociaciones y acompañamientos en la forma de habitar la comunidad.

El centro visibiliza, en gran parte, la espacialización de los naolinqueños. Funciona como una proyección espacial de las relaciones sociales (Aymard, 1989: 150). Indica qué está permitido y qué está vetado, además de lo más importante, para quiénes y desde cuándo.



Foto 36. Palacio municipal de Naolinco. William Cortez, recuperada de <http://www.lapolitica.com.mx/wp-content/uploads/2015/07/Manifestaci%C3%B3n-en-Naolinco-Foto-Williams-Cortez.jpg>

La cercanía con los poderes, además de las condiciones de su construcción, mencionadas arriba, hacen que el centro tenga un carácter elitista en la propiedad de las casas que ahí se encuentran. Las principales familias naolinqueñas son las dueñas de dichas construcciones. Son las mismas que se sientan en las primeras filas de la iglesia y que, por lo general, ocupan los cargos políticos. Constituyen una élite tradicional y tradicionalista, poco propensa al cambio y a la aceptación de personas extrañas. Una transformación importante es que, desde hace algunas décadas, casi todas las casas que rodean el centro neurálgico no están habitadas, sino que albergan establecimientos comerciales, enfocados casi todos a los servicios y al turismo. Esto implica una pérdida del capital simbólico (Bourdieu, 1997) para dicha élite avejentada, que, al vender sus propiedades no sólo sufre una disminución de su riqueza económica, sino que se desplaza del centro. También nos indica la transformación del centro de un espacio habitacional de las élites a un sitio que sólo se proyecta como plataforma para ofrecer servicios, en especial turísticos. El “cambio de giro” no se ha realizado del todo, pero la compra de algunas casas para exponer artesanía y el aumento en locales de venta de comida y de zapatos podría indicar dicha modificación. La transformación de los centros históricos de los núcleos urbanos de ser espacios de habitación en sitios de importancia económica es uno de los elementos de la formación de las ciudades modernas.

Doña Marina, esposa del señor Adalberto Mesa Fernández, al quedar viuda con tres hijos pequeños, fue vendiendo sus propiedades, hasta que sólo le restó la casa en la que vive (unas calles más lejos del centro neurálgico) y una casita alrededor de la Plaza de Armas:

Qué le iba a hacer, ya había vendido el ganado y los terrenos. Sólo me quedaba la casita. Pensé en venderla, pero pensé que cuando me lo gastara [el dinero de la venta] qué. Así que se me ocurrió poner [un negocio]⁷⁹. Y así empecé, yo solita. Me veían feo, acá las mujeres no trabajan, y más a mi que era de fuera. Hubieras visto a las vecinas [del local], los ojos que me echaban las pinches viejas. No faltó el señor me hiciera propuestas feas. Pero al final me sobrepuse y creció el negocio. Ahora, aunque no les guste, tengo [los dos negocios] y todos me respetan.⁸⁰

Doña Marina representa un ejemplo de la ruptura de la élite tradicional. Ella, oriunda de otra población, se casó con uno de los principales herederos de Naolinco, que cargaba con apellidos de renombre. Al enviudar, se vuelve dueña de todas las riquezas; pero sin ningún conocimiento para administrarlas. El poner un negocio que resultó próspero, la reubica en la élite, aunque ya no en la que la colocó el ser “esposa de...”, sino de un grupo de personas que rompen con algunos valores tradicionales y que, gracias a eso, obtienen una situación económica holgada.

Dicha élite, que podemos llamar “nueva”, está conformada por herederos de las propiedades del centro que ven en ellas un usufructo económico más que una residencia; o que conjuntan su vivienda con un negocio del cual viven. La variedad comercial del centro es significativo: florerías, renta de películas, farmacia, tortillería, carnicerías, panadería, estos productos ofrecidos para los naolinqueños; además de artesanías, zapaterías, restaurantes y hoteles para los turistas. Muchos de ellos son los impulsores detrás de la búsqueda de la categoría de Pueblo Mágico.

Así, el centro se convierte en el lugar de enfrentamiento de dos élites que buscan tomar el poder de Naolinco. Por un lado, una élite vetusta y sus herederos basada en la tradición, que ha visto disminuidos sus recursos, y por otro, un grupo de personas que, si bien comparte tal vez el apellido o la educación, por alguna razón han

⁷⁹ Se cambió intencionalmente la transcripción de la entrevista para proteger la identidad de la persona.

⁸⁰ Comunicación personal, 26 de agosto de 2011.

sido relegados de la élite y empiezan a construir otro grupo con sus propios recursos, tanto económicos como simbólicos. Poco comparten entre sí más que el hecho de estar excluidos de los grandes apellidos naolinqueños y, aún así, tener poder económico suficiente para sobresalir o, además, representar algún sector o ser líder de sus gremios y tener conexiones con élites más importantes, como las regionales o estatales. Esto los hace un grupo poco homogéneo y poco consolidado. El presidente municipal de Naolinco en la temporada de campo, Arq. Genaro Pérez López, forma parte de esta nueva élite.

Además de esta disputa por la propiedad y los usos de las construcciones centrales entre una élite tradicional y otro grupo nuevo, también los espacios públicos se utilizan por diferentes actores, que a veces conviven armónicamente y a veces en disputa por los espacios. Las tensiones principales en la forma en que se ocupa el espacio del centro neurálgico se da entre una visión del espacio tradicional y la construcción del paréntesis que implica el ingreso al circuito económico del turismo cultural, gracias, precisamente, a ese espacio tradicional que fractura. En la actualidad, incluso con los niveles controlables de visitantes que se dirigen a Naolinco para comer y comprar zapatos, participar en un evento y tener un paseo de un día, las diferentes espacializaciones conglomeradas chocan.

En el centro neurálgico de Naolinco de Victoria se aglutina una serie de espacializaciones que emplazan y desplazan diferentes elementos. La importancia de la zona hace que se convierta en un territorio de lucha de élites, pues estar en el centro de la localidad implica estar en el núcleo del poder. En éste se emplazan nuevas espacialidades producidas en contextos internacionales, al transformarse en objeto de consumo para los turistas que buscan una opción alternativa o de aventura. Dichos

modelos de espacialidades, ajenas a las dinámicas propias de la región, dejan poco a poco su impronta, y abren brechas para una transformación de la economía y el surgimiento de nuevas élites dispuestas a adecuarse a los tiempos que cambian.

En el nivel más cotidiano, las especializaciones del centro neurálgico cobran importancia como estrategias de socialización. El recorrido que analizamos en el capítulo cuarto refiere diferentes usos de este lugar dependiendo de las condiciones de género. Las relaciones sociales establecidas por mujeres a la hora de la compra o por varones mayores, que ya no salen de la comunidad con fines laborales, también son encuentros fundamentales para la constitución del tejido social naolinqueño.

El centro neurálgico de Naolinco de Victoria es un lugar antropológico por completo, desde la perspectiva de De Certeau (1996). Es identitario, en tanto que conforma el centro del paisaje urbano al grado de transformarse, algunas veces, en elemento a negociar cuando se trata de fijar la esencia de lo naolinqueño. Es histórico porque cada una de las piedras que edifican las construcciones dan cuenta de una herencia y un trayecto determinado. Es relacional porque, al utilizarse, se generan relaciones sociales, además de vínculos con esa historia contenida y con un universo simbólico que da cohesión y orden a la comunidad.

5.3.3 El río Naolinco, la regionalización del paisaje y su resignificación

La microcuenca del río Naolinco está ubicada entre los 1540 y los 2100 msnm. Pertenece a los municipios de Acatlán, Landero y Coss, Tonayán, Naolinco y Miahuatlán. Por las diferentes alturas, la diversidad de especies de flora y fauna es importante. Al menos hay dos sistemas: el bosque perennifolio, que corresponde al municipio de Miahuatlán y el bosque caducifolio en la zona municipal de Naolinco.

Con clima templado húmedo y altas cifras de precipitación, tiene una temporada de secas bastante importante (Martínez Cano: 2010).

En el paisaje naolinqueño hay rastros visibles de la larga relación entre las actividades humanas y el medio ambiente. La extracción de la piedra volcánica, los usos del agua, la transformación de “monte” en potreros o en campos de cultivo son alguna de las actividades que han dejado su impronta visible. Además de éstas, existen otras que, si bien la transformación que producen no es tan evidente, sí requieren una transformación directa del terreno para realizarse.



Foto 37. Equipo de la UV trabajando en el río Naolinco. Recuperada de <http://www.uv.mx/universo/408/central/central.html>

Para entender el paisaje naolinqueño, en especial una historia ambiental relacionada con el Río Naolinco, es necesaria tener una visión de conjunto no sólo de las actividades productivas de la comunidad o del municipio, sino de cómo forma parte de regiones económicas con diferentes escalas. La ubicación de Naolinco de Victoria corresponde, según la propuesta de Fábregas (2010), a la necesidad de controlar las poblaciones totonacas del norte de Veracruz una vez establecido el régimen colonial. Desde este punto medio de la cordillera de Chiconquiaco, Naolinco

es paso obligado para las comunidades más altas, y se domina desde ahí las poblaciones más bajas.

La economía se fusiona, de este modo, con una lógica regional, y la región deja su impronta en el paisaje que rodea microcuenca del río, para bien o para mal. La bella vista de potreros en las tierras bajas del centro veracruzano se han transformado en patrimonio estético para la elaboración perceptiva del paisaje naolinqueño, que, como mencioné en las páginas dedicadas al estudio del paisaje, es significativo para la configuración identitaria de la población, tanto al interior como al exterior. Pero el talado de monte con fines alimenticios para el ganado representa una de las prácticas que más atentan contra el equilibrio ecológico de un ecosistema.

Pero las consecuencias de la regionalización no siempre son positivas. El caso más emblemático son los problemas de contaminación del cuerpo de agua. La polución no sólo afecta el abasto de agua de la comunidad. A pesar de la lluvia abundante y la acumulación de la misma en manantiales en tiempos de secas la problemática con el agua potable es importante. Si bien el gobierno municipal de Naolinco no ha hecho mucho por la limpieza del río y deposita las aguas negras en el mismo, se achaca el problema a los miembros de la comunidad de Miahuatlán. Existe una tendencia, entre las autoridades de ambos municipios, a hacer responsable al otro de las condiciones del río, cuando los esfuerzos por el cuidado, en lo que respecta a las instituciones municipales, sólo han sido iniciativas de uno que otro presidente municipal, que se cancelan cuando termina su periodo. Dicho centro poblacional se dedica, en lo general, a la elaboración de quesos y demás productos lácteos y a la agricultura de caña de azúcar en sus tierras más bajas. Los sueros y otras sustancias,

aunado a los plaguicidas y fertilizantes de la actividad agrícola, también son depositadas en el río Naolinco en las tierras más altas donde corre.

El problema de la contaminación fluvial no sólo afecta el aspecto ambiental de la zona, sino que sobrepasa las relaciones con el medio físico y se inserta en el mundo económico, simbólico y social. En el año de 2014, tanto la presidencia municipal y la Secretaría de Turismo del estado de Veracruz hicieron un arduo trabajo para buscar la denominación de “Pueblo Mágico”⁸¹ para la comunidad de Naolinco de Victoria. Implicó la construcción de un expediente con diseño urbano, planes de reordenamiento del comercio ambulante y semiambulante, descripción de los servicios turísticos y de la “magia” (Pueblos Mágicos. Reglas de operación, 2014); además de la construcción de un Comité Pro Pueblo y de la implementación de diferentes estrategias de “saneamiento urbano”, entre ellas la reubicación del comercio ambulante. A pesar de que obtener la categoría era uno de los proyectos más importantes del alcalde y del secretario de Turismo en turno, la respuesta no fue favorable; la causa que las autoridades veracruzana hicieron pública: la contaminación del río.

La negación de la categoría de Pueblo Mágico para Naolinco de Victoria nos da pistas de varios procesos de espacialización. Uno de ellos es la disputa por la “propiedad” del río como territorio. Los choques en diferentes espacios de opinión (la prensa escrita, los canales de televisión locales y las redes sociales) fueron enfocados hacia el terrible robo que los miahuatecos habían hecho con los naolinqueños. En

⁸¹ La denominación de “Pueblo Mágico” es una categoría turística que el gobierno federal da, desde el año 2001, a ciertas comunidades que “Representan alternativas frescas para los visitantes nacionales y extranjeros” (Reglas de operación, 2014). La intención es la promoción y la inyección de recursos para consolidar ciertas comunidades como puntos turísticos importantes. En el estado de Veracruz, existen tres Pueblos Mágicos: Papantla, Coatepec y Xico.

ninguna propuesta se pretendía buscar soluciones realistas al problema del agua desde las capacidades del municipio, como dejar de desechar las aguas negras en el mismo cuerpo acuífero, muchas de ellas producto del curtido de pieles, que si bien ya no es una actividad masiva, se hace de manera habitual. De este modo, ante el mal uso de un bien común, se establece una disputa territorial que aprehende como propio un recurso regional. Éste es sólo un ejemplo de formas de territorialidad simbólica que no necesariamente, al menos hasta ahora, han generado formas de expresión ritual, sino que obedecen a un sentimiento de identidad y pertenencia a partir del enfrentamiento con una alteridad que disputa los recursos.

Otro proceso de espacialización emanado del suceso es el producido por la tensión generada entre actividades económicas que podemos considerar “tradicionales” y otras “modernas. Como mencioné páginas antes, Naolinco de Victoria se dedica, desde principios de siglo XX, a la ganadería y a la transformación de sus derivados, en especial al curtido de pieles para el calzado. El zapatero es el oficio emblemático de la comunidad, el más tradicional y con mayor peso simbólico. Una de las espacializaciones sacralizantes de importancia es la procesión con San Crispín, en la que se realiza un ritual muy parecido al que se hace para honrar al santo patrón, a San Mateo. Hasta hace poco, era casi una obligación para los naolinqueños varones, si no dedicarse a la elaboración del calzado, saber usar el banquillo y el martillo.

Las actividades primarias y secundarias, en especial cuando están insertas en un modelo capitalista tradicional, establecen una relación particular con el medio ambiente. Por lo general, los elementos naturales se ven como “recursos a explotar”. Si existe una mínima conciencia ecológica, es para mantener la fuente de riqueza y la economía funcional.

La actividad zapatera ha sufrido una importante disminución en las últimas décadas. Como muchas actividades tradicionales y artesanales en nuestro país, las políticas neoliberales y de libre comercio, por ejemplo, la entrada de producto chino a precios muy bajos golpeó la venta de los zapatos fabricados en la población. El golpe fue tal, que en la actualidad la mayoría de zapatos comercializados en Naolinco no son elaborados ahí, sino que son chinos o de León, Guanajuato. El zapato artesanal naolinqueño tiene un nicho de mercado muy pequeño, pues no puede competir en calidad o en cantidad con los zapatos industriales, pero ni siquiera son vendidos en la localidad. La economía de los elaboradores de calzado en la población se sustenta, en mayor medida, de apoyos económicos que el gobierno del estado de Veracruz da a los microempresarios. Incluso, en 2012, se estableció una marca propia, “Verapiel” para los productos naolinqueños, que no ha prosperado.

Ante esta realidad, los gobiernos estatales y municipales han buscado un vuelco a las actividades económicas hacia las terciarias, en especial al turismo. Para ello, se ha llevado una política de reordenamiento y se ha “adornado” el centro neurálgico de la población (Plaza de Armas, cancha de básquetbol y Atrio de la iglesia). También se ha proyectado la imagen naolinqueña desde la ciudad de Xalapa, como con el establecimiento de la Casa Naolinco, en el centro de la capital del estado, donde se organizan eventos culturales para promover las prácticas rituales de la población. La capacidad de alojamiento ha tenido un aumento significativo, aunque sigue siendo menor.

Naolinco como centro turístico se ofrece a un sector determinado del mercado: los gustosos del turismo cultural y alternativo. La mayoría de los nuevos negocios de hospedaje son la renta de espacios campestres o de cabañas. Al menos en teoría, este

tipo de turismo tiene un enfoque sustentable y amigable con el medio ambiente. Transforma la explotación de los recursos naturales para comercializar un uso, ya sea perceptivo o de experiencia por medio de deportes extremos. El consumidor tipo de este servicio es urbano y profesional, de entre 25 y 40 años, sin hijos y con un poder adquisitivo amplio. Dicho tipo de servicio es que “lleva implícita una vinculación con la economía de mercado y el modo de producción del capitalismo neoliberal” (Bringas y González, 2004: 556). Desde esta perspectiva, en la medida que los actores locales⁸² participen en los procesos de desarrollo, mayores serán sus capacidades económicas y políticas.

La inserción en un catálogo turístico a nivel nacional e internacional implica la adecuación (por no decir sometimiento) a especializaciones que escapan de la configuración propia comunitaria y tienen su origen en estructuras globales. Si bien el comercio a visitantes ha sido una actividad económica en Naolinco desde hace algún tiempo, éste se enfocaba a personas de la región centro-capitalina del estado; era un turismo de “entrada por salida” y no alteraba las actividades propias de la población.

El turismo cultural tiene otra función:

teje una trama social alternativa y paralela, propociona una puesta a distancia respecto de lo social ordinario, permite una escapada efímera hacia una arcadia provisional, sin conflictos, sin contradicciones, sin paradojas. Una burbuja ideal, un escenario preparado para colmar los deseos y en el que uno podrá estar al mismo tiempo lejos y como en casa. Paréntesis –dosis controlada de utopía– en que regenerarse del desgaste provocado por todos esos compromisos que pronto, de regreso, cada cual habrá de reasumir. (Delgado, 1999)

⁸² Recordemos que uno de los principios ideológicos del neoliberalismo es el peso absoluto al individuo, más que a figuras colectivas. De hecho, instituciones sociales como el Estado sólo sirven de barrera para las intenciones y voluntades individuales de los capitalistas (Harvey, 2007)

Algunas de las especializaciones que siguen la lógica del mercado de turismo alternativo ya se practican en la comunidad. Un aumento en el poder de los grupos de comerciantes y de profesionistas encargados en la imagen de la comunidad (antropólogos, arquitectos, mercadólogos, administradores y contadores, entre otras) se ha posicionado como fundamentales. Estos actores públicos han desplazado a otros más tradicionales, como las élites familiares de raigambre en la comunidad. La ganadería y el curtido de pieles se transforman de ser actividades que en algún momento daban renombre a ser las acusantes del atraso, de la no inclusión en el mercado del turismo y en detener la producción “moderna” del espacio.

Para lograr esa aparente burbuja social que describe Delgado (1999), es necesario que exista un pacto entre estos los diferentes “actores locales”. Dicho pacto implica negociaciones en términos desiguales, la mayoría de las veces. Como se mencionó en el capítulo cuarto, existe una tensión importante entre los ganaderos, que viven o son dueños de ranchos y potreros que se encuentran a las afueras de la comunidad, en especial al sur y al este, y los profesionistas, comerciantes y dueños de talleres de calzado con maquinaria. Ambas actividades están relacionadas, pues los primeros dotan de materiales a los segundos y habían convivido sin mayor problema por muchos años. Sin embargo, estas actividades se configuran como una oposición en la que se mueve la comunidad: mientras que la mira a futuro está puesta en el sector terciario y en convertir a Naolinco de Victoria en un centro turístico, las actividades extractivas se consideran necesarias, pero causantes de un rezago fundamental, de costumbres chabacanas y el origen de muchos males (como la contaminación del río).

Este es sólo un ejemplo de las especializaciones resultadas de las actividades económicas modifican la apariencia y significado de las comunidades. Por una parte,

nos encontramos ante la tirantez resultada del uso diferenciado del territorio, en este caso de la microcuenca del Río Naolinco, que va acompañado de sus símbolos y sus valoraciones. Por otra, una tensión resultada de la configuración, a partir de ciertos valores y símbolos, de una jerarquía en torno a diferentes actividades. Estos dos procesos de oposiciones contradictorias tienen su manifestación concreta en el paisaje naolinqueño: construyen nuevas adaptaciones al y del medio ambiente. Además de esto, dicha lógica comunitaria (contradictoria y tensa) se inserta en procesos de producción de nuevos espacios para cubrir las necesidades de ocio de una nueva clase de “urbanita” producto del desarrollo de la modernidad y del capitalismo en su etapa actual.

Podríamos sostener que estas espacializaciones producto de las actividades económicas condensan las tensiones generadas de las componendas entre la localidad, la región, el estado, la federación y las dinámicas globales de manera muy clara. Implica, también, el cambio en la visión del paisaje. El río, desde el momento en que los niveles de contaminación llegaron a estos máximos, ha sido concebido más como un problema que como un recurso. Como se mencionó en el primer capítulo, la propuesta de los vecinos era entubar el río y evitar los problemas de polución. Ahora, orillados por la lógica de mercado que construye imágenes utópicas de las comunidades, el río tiene que sanearse, y convertirse en un bien comerciable, ya no por el agua o fauna que pueda aprovecharse de él sino como objeto suntuario a consumir por medio de los sentidos, como elemento de paisaje. Los naolinqueños estarían obligados, si aceptaran las indicaciones del programa “Pueblo mágico”, a tener un río prístino que reflejara su carácter comunitario. El mantenimiento de estas comunidades imaginarias tienen una función, no para la localidad misma, sino para un

sistema de metrópolis que encuentran su contrapeso en estos puntos de utopía ficticia.

La noción de espacialización es útil en el contexto naolinqueño para entender las relaciones que se establecen en diferentes niveles de la construcción de los espacios. Los conceptos antes utilizados fueron útiles en la medida en que permitieron poner orden y entresacar sentidos a una plétora de información etnográfica que muchas veces parecía tener relaciones pobres con la construcción del espacio. Sin embargo, el análisis, la disección, poco nos dice de cómo estos fenómenos se tejen con los demás o con un trayecto histórico determinado.

La forma en que hacemos espacio no sólo se limita a establecer una relación con el medio ambiente. Tampoco refiere, únicamente, a habitar por medio de un orden cultural imaginario los espacios ya dados. Menos es sólo una manifestación de los diferentes roles y relaciones sociales al interior de un grupo humano. Es todo lo anterior, tejido en prácticas de diversa índole, y mucho más.

Hablar de espacialización es tratar el carácter construido de los espacios que habitamos. Al ser una acción humana, es necesario el reconocimiento de la dimensión temporal. No podemos espacializar si no es desde las experiencias históricas. Tampoco podemos ver el paso del tiempo si no es gracias a la transformación de los espacios.

En el caso de Naolinco de Victoria, una noción como la de espacialización permite conjuntar diferentes dimensiones de los fenómenos espaciales. Pero más allá de la aglomeración de los elementos físicos, simbólicos y sociales de los fenómenos espaciales, pensar en términos de espacialización nos permite cambiar de unidad de

análisis. Cuando hablamos del paisaje, de la territorialidad simbólica o del espacio social, ordenamos los fenómenos según estas categorías. De este modo, para ordenar la información, la clasificamos desde una perspectiva etic, desde los conceptos externos analíticos.

Sería ficticio sostener que la espacialización es una categoría emic, al contrario de las que se usaron en los primeros capítulos. Sin embargo, al ser concebida desde la realidad que pretende analizar, difiere de las anteriores en una cuestión fundamental: que no desarticula fenómenos para pensarlos, sino que analiza las diferentes dimensiones y cómo se articulan. De este modo, la espacialización parte de las prácticas concretas para entenderlas en su dinamismo; al tiempo que son depositarias de trayectorias históricas determinadas.

Conclusiones. Espacialización como propuesta. Consideraciones teóricas

Hasta ahora, hemos hecho una revisión de los diferentes procesos de espacialización en Naolinco de Victoria. Hemos visto, gracias a conceptos utilizados con frecuencia en la antropología, que los fenómenos espaciales son multifacéticos y participan en diferentes dimensiones de lo humano. También mostré cómo una visión integradora, como la de la espacialización, permite comprender de manera más completa los procesos por medio de los cuales los naolinqueños construyen su mundo, lo actualizan y lo conservan, y la importancia de la espacialización para la cultura naolinqueña en su conjunto.

La espacialización, además de su visión integral, permite entender las estrategias por medio de las cuales se construye el espacio en el que un grupo humano habita. Los símbolos que domestican en ambiente físico fijan y presentan, se mueven y marcan o se condensan y significan. Funcionan al dar sentido y ser conmemorados en las prácticas cotidianas.

En estas conclusiones llegaremos a la cumbre del ejercicio analógico (Lorite Mena: 1982) y al último escalón del trabajo de inducción que hemos venido haciendo. En un primer momento, haremos un cruce de cada uno de los capítulos para ver cómo éstos alimentaron la noción que propondremos. Una vez mostrada la importancia de la espacialización dentro de un contexto etnográfico preciso, de donde surge y del cual se alimenta, buscaré la abstracción para proponer una visión teórica del fenómeno

que he desarrollado a lo largo de estas páginas. Por último, cerraré con unas reflexiones producto de la investigación.

Los fenómenos espaciales son en suma complejos. Su complejidad radica en que, al ser parte de la manera en que un grupo cultural construye mundo, participan de distintas dimensiones y estructuras de la articulación de un grupo cultural. La gama de influencias de lo espacial va desde la intimidad de la alcoba hasta el ritual más público. Sin embargo, como hemos visto, dentro de esta diversidad de actos, pensamientos, y relaciones, existe una tónica común, ciertos elementos que permiten sostener lo espacial como un solo proceso que empapa a lo cultural, en su conjunto y diversidad.

Para entender lo espacial como eje de la cultura, en esta tesis he destacado tres dimensiones desde las cuales dichos fenómenos se han estudiado desde la antropología. Estas dimensiones las he concretizado usando el concepto que, desde mi perspectiva, mejor explica sus características. Me refiero a las dimensiones física, simbólica y social del espacio y, en correspondencia, a los conceptos de paisaje, territorialidad y espacio social. Esto tres conceptos ya han sido tratados con detenimiento en los enunciados introductorios a los precedentes teóricos del trabajo. Sin embargo, los saco a colación una vez más para que, en este apartado, demos más peso a las dimensiones, y no a los conceptos ya trabajados.

La propuesta de espacialización no pretende ser sólo una recopilación de los puntos fuertes de los tres conceptos, sino que intenta ser un marco explicativo que conjunte las dimensiones antes descritas (física, simbólica y social). También reconoce la importancia de la historicidad, del cambio y del tiempo en la construcción de espacios. Pero, lo más importante, es que dota a estas tres categorías de contenido

objetivo, de una dimensión subjetiva, de acción social, o sea, de personas que las viven, las valoran, las objetivizan y las transforman.

Un último recorrido por Naolinco

Naolinco de Victoria parece a simple vista una localidad como muchas otras de nuestro país. Importante para la región centro de Veracruz, llama la atención lo abandonada que estaba entre las investigaciones de ciencias sociales en general. La incuria se nota en el descuido, la repetición de falsedades, la falta de preguntas. Tal vez una de las causas sea que pudiera ser equivalente a cualquier otro sitio tradicional, pintoresco, y que no tiene mucho que aportar respecto a algo que no se haya dicho ya respecto a las relaciones sociales.

El primer viaje que hice a incursionar, ya con interés de estudio, las personas que conforman Naolinco lo realicé por medio de los libros. Desde un primer momento me topé con la dificultad y la duda respecto a la veracidad de los datos históricos encontrados. Un mito de origen⁸³ repetido hasta convertirse en verdad. La ausencia de sangre indígena o de otro tipo que no fuera española también se registraba sin cuestionar. Para confirmar esa información, introduje la nariz a muchos trabajos que hacían referencia al contexto histórico y a la conformación de la región del centro de Veracruz hacia el norte. Una nota al pie en algún documento, cruzada con un párrafo y el artículo en alguna revista eran los datos que iba tejiendo poco a poco. Con esas piezas sueltas armé el primer capítulo de esta tesis.

⁸³ En la comunidad, como en algunas investigaciones, se repite que Naolinco de Victoria fue fundada en la colonia temprana por treinta caballeros españoles. La misma historia, pero con más difusión, es contada en Córdoba, Ver., localidad que, de hecho, se conoce como “La ciudad de los treinta caballeros”.

De este ejercicio me quedo con la convicción que Naolinco ha sido un sitio de encuentros desde su fundación. Lo accidentado y cambiante de su orografía abonan a la riqueza ambiental de la localidad, pero también implican un aprovechamiento diferenciado de los recursos en un terreno relativamente pequeño y, por lo tanto, una variedad cultural que está obligada a convivir, aunque sea bajo la imposición de órdenes, algunos establecidos por medio de la violencia. La confluencia y relación en el nivel regional de intereses y espacios, el nexo con la ciudad de Xalapa y con las comunidades alrededor moviliza una manera particular de espacialización.

El choque entre el orden colonial español con los caseríos totonacas y la introducción de esclavos africanos se emplazan hoy en día en la comida, en la danza y en las máscaras de forma material, e inmaterial en las creencias en aparecidos y en las curas a algunas enfermedades espirituales. Pero otros choques violentos han marcado también la historia de la localidad. La independencia, a la que debe su nombre, dejó una impronta más allá de la denominación: impuso un reparto a las élites criollas, que después de tres siglos ya estaban desconectadas de sus antecedentes peninsulares, y que siguen, en algunos momentos, ejerciendo un poder avejentado gracias a la “estirpe” y la “nobleza”. La Mano Negra y Manuel Parra detonaron una forma de hacer política que todavía hoy se conserva: el contacto personal y clientelar con el líder o el cacique y la obligación de lealtad por reciprocidad. Veremos si las nuevas condiciones de violencia y criminalidad siguen el “formato” de la Mano Negra o establecen otras lógicas y otras maneras de aproximarse al poder en Naolinco.

Una vez establecida mi residencia en la localidad y con la convicción de aprovechar las condiciones del doctorado para hacer una etnografía profunda, me dediqué a tratar de ser parte de Naolinco, a tener un rol. Mientras eso ocurría, la vida

cotidiana y la confrontación con los hechos reales me orillaban a un cuestionamiento continuo a las propuestas metodológicas y a las herramientas teóricas que se emplearon en este trabajo. Mentiría si enunciara una claridad en el número de veces que se cambiaron los conceptos elegidos para analizar los fenómenos espaciales. Incluso ya terminado el trabajo de campo, la certeza conceptual era bastante endeble. Estas dudas que me atacaron a lo largo de la investigación sirvieron para reflexionar las ventajas y desventajas teóricas que presentaban cada uno de las nociones escogidas.

El concepto de paisaje llegó tarde a esta investigación, a pesar de ser presentado primero. A diferencia de otros conceptos, como el mismo de territorio, el paisaje tiene la ventaja de presentar el medio ambiente en diálogo directo con el sujeto que lo significa. Parte de la base material, en ella se guardan vestigios de la historia, de las transformaciones productivas y de la presencia continua de la gente. Abona a la noción de espacialización evidencia tangible del paso del tiempo, de cómo una actividad productiva puede emplazar sentidos y percepciones. También, para el caso de Naolinco, el aprovechamiento de los resultados residuales de una actividad productiva, como lo es la ganadería y la transformación de monte en potreros, en un elementos de consumo simbólico e identitario. Sin embargo, presenta una dificultad importante si no existen herramientas de conocimiento geográfico, biológico y geológico. Queda pendiente completar esos contenidos, en pos de la construcción de una historia ambiental naolinqueña relacionada con el problema del agua y del cambio del paisaje que conlleve el paso de una economía con un fuerte peso en las actividades primarias a la venta de servicios turísticos.

Una de las cuestiones a decidir era si el territorio como hecho concretado era lo suficientemente útil como para alimentar la idea de espacialización y cómo éste podía ser observado en una serie de prácticas que se vivían en la localidad. Al tratar de buscar algunos fenómenos que dieran cuenta del territorio, descubrí que éste era una abstracción que se construía, en el caso de Naolinco, de manera cotidiana, por medio del simbolismo que establecía un orden particular a la apropiación de un terreno, muy vinculado con lo religioso. De este modo, preferí hablar de territorialidad como proceso, destacando el adjetivo de “simbólica” para denotar la manera en que ésta es construida. A pesar de que los ritos realizados para establecer esta territorialidad en muchos casos son excluyentes, operan gracias a mantener el peso de la generalidad y de la colectividad. Bourdieu (2006), cuando explica la morfología del campo religioso, habla de la capacidad de los monopolizadores de los bienes de salvación de convertir un *ethos* en ética, es decir, un modo de vivir en la moral universal. El *ethos* católico naolinqueño, convertido en ética, pasa también por una serie de espacializaciones que se generalizan y excluyen. Lo que aporta a la espacialización es el establecimiento de un orden espacial tradicional, con el peso de la legitimación al ser producto de una religión hegemónica. Una de las principales problemáticas de este concepto es precisamente su capacidad para invisibilizar esas diferencias en pos de una unidad de sentido que es la que fortalece la apropiación de ese espacio que se hace llamar territorio. Establecer comparaciones con otro tipo de territorialidades, como las que se construyen a partir de la política institucional, es un trabajo que me gustaría hacer en un futuro.

El espacio social presentó una serie de dificultades en tanto herramienta teórica. Sabía que era necesario considerar las diferencias sociales y cómo se

materializan en emplazamientos o desplazamientos determinados, pero no sabía cómo nombrarlo. La primera opción fue utilizar este concepto de Pierre Bourdieu, aunque tenía muy claro que su uso del término “espacio” era una metáfora para plasmar no sólo los fenómenos espaciales, sino todas las dinámicas sociales. Sin embargo, estas diferencias de más-menos capital simbólico y económico también tenían manifestaciones en el terreno que ocupan los actores. Sin embargo, esta adaptación o “desmetaforización” de la propuesta del sociólogo, no daba los elementos para entender cómo y bajo qué condiciones se dan las separaciones sociales de los espacios. Trabajos respecto al tema hay muchos, pero enfocados a las dinámicas de las grandes ciudades, en el establecimiento de áreas periurbanas, la automarginación de las clases acomodadas, los cinturones de pobreza, etcétera. En Naolinco de Victoria, como se nota en las descripciones etnográficas, también existen esos mecanismos de exclusión, aunque sean procesos de diferente velocidad. Por este motivo, retomé los conceptos de “División social del espacio” y de “Segregación”, e intenté ver el alcance que tienen en una dinámica local no urbana. La adaptación de los conceptos no hizo que me librara de una estaticidad que presentaba este capítulo. Traté de salvarla presentando tres casos en los que hay una ruptura de los roles tradicionales, para ver cómo estos sujetos se adaptaban a su condición de segregados y se emplazaban nuevamente desde ahí, ya fuera en otro contexto o en otras condiciones. Me gustaría, en un futuro, explorar desde ahí la segregación y la marginación; no por el establecimiento de un orden ya presente en la estructura social al “repartir” los espacios entre los actores sino los mecanismos que se generan a partir de las excepciones.

Una vez hecho el análisis de las dimensiones física, la simbólica y la social gracias a los conceptos elegidos, quería utilizar la noción de espacialización para explicar, de una manera más completa, los fenómenos espaciales en Naolinco. Éste era el contexto para el que fue ideada. Un inconveniente se presentaba una vez más: con facilidad, las espacializaciones se podían convertir en la suma de las partes (paisaje, territorialidad y espacio social) sin tener más capacidad explicativa, pero no dirían nada sobre las estrategias por las cuales ciertas prácticas sociales espacializan, ni de cómo se relaciona el espacio con el tiempo: la construcción de un territorio o paisaje determinado con una trayectoria histórica. Y la forma en que los naolinqueños emplazan es mucho más que una suma. Por esa razón, planteo tres tipos de espacializaciones: los emplazamientos, los desplazamientos y los lugares. Dicha clasificación obedece a la forma de operar los símbolos que convierten o reafirman un terreno en espacio cultural, apropiado y significado.

El último recorrido por Naolinco deja tareas pendientes, pero sobre todo, numerosos recuerdos y reflexiones. Hoy, más que antes, la localidad está cambiando para adecuarse a las condiciones del mercado mundial. Pero estas transformaciones, que afectan sobre todo las relaciones sociales y los usos tradicionales de los espacios, buscan conservar un aire de tradición, con el fin de convertirla en elemento de intercambio con quienes llegan buscando esa burbuja de utopía, en palabras de Delgado (1999).

Todavía hay una apuesta más por hacer, y es ensayar sobre la categoría de espacialización, en el último paso de la construcción de conocimiento analógico. En las páginas que siguen daré ese salto, con el fin de presentar como opción teórica el concepto. Queda pendiente el contraste en otras realidades, para pensar su

operatividad. Antes de ello, creo indispensable declarar algunas de las raíces de donde parte la inquietud de elaborar una noción como la que sustenta esta tesis. Con este fin, daré un corto recorrido por algunas propuestas teóricas afines que complementan y sustentan la espacialización.

De las raíces. Tratamientos teóricos de lo espacial

Las siguientes líneas son una declaratoria de las influencias y materias primas con las cuales se ha construido la noción de “espacialización”. Son necesarias en tanto parto de la idea de que el conocimiento es un constructo colectivo. El juicio anterior obliga a exponer cuáles son las cimientos de construcción de la propuesta que he desarrollado hasta ahora. La pregunta por la naturaleza del espacio que nos rodea es intrínseca a la vida del ser humano. Cuestionarnos sobre el espacio es poner en duda la naturalización de la existencia del mundo. Al fin de cuentas, ¿qué somos si no estamos? ¿Qué podemos pensar si no es producto de nuestra interacción con el exterior? ¿De qué se nutren nuestros cuerpos, nuestra mente y nuestros sentimientos si no es de lo que nos rodea?

En Occidente, la relación con el espacio ha sido predominantemente racional. Desde la antigüedad griega, el ambiente es dado como natural, salvo para algunos elegidos que tienen el ejercicio de pensarlo sistemáticamente; en un primer momento para comprenderlo y, después, para construirlo, elaborarlo y sacarle ventaja. Aristóteles es el gran pensador clásico de los fenómenos espaciales. Sus principios de división entre lugar y espacio van a influir la filosofía y sus disciplinas-hijas hasta nuestros días. El estagirita pensaba en un espacio abstracto, vacío, depositario de todo lo que existía. En éste, las cosas habitaban y los sitios eran puntos que, como en un

mapa, se coloreaban y se caracterizaban. Estos puntos eran los lugares, los *loci*; distintos sitios a donde recurrimos una y otra vez. De ahí al uso metafórico del término, el paso es muy corto. Así, el filósofo griego lo usaba también en el arte de convencer con armas discursivas: la retórica. El lenguaje y el espacio inician su larga relación.

Dieciocho siglos después, la historia de Occidente verá el culmen de una construcción espacial racional que se irá gestando a lo largo de la Antigüedad y la Edad Media. La característica principal de esta aproximación al espacio es la renuncia a los elementos sensibles a la hora de construir un esquema abstracto particular. En la perspectiva y el plano cartesiano es en donde vemos este fenómeno, pero también lo vemos en el arte bizantino. Al final de la Antigüedad y en relación con el aumento de las influencias orientales:

empieza a disgregarse el centrado espacio interior y el paisaje libremente configurado en profundidad; la aparente sucesión de figuras cede el puesto a la superposición y contigüidad; los diversos elementos del cuadro, fuesen figuras, edificaciones o motivos paisajísticos que hasta entonces eran en parte contenidos en parte componentes de un espacio orgánico, se modifican adquiriendo unas formas que, aunque todavía no son enteramente planas, se hallan constantemente referidas a un plano; formas que destacan sobre un fondo oro o neutro y que se disponen una al lado de otra sin consideración alguna hacia la precedente lógica de composición. Esta evolución puede seguirse paso a paso en las obras figurativas de los siglos II al IV después de Cristo (Panofsky, 2003: 28).

Así, la abstracción del espacio es un fenómeno que se gesta en Occidente durante mucho tiempo, pero se consolida en el Renacimiento. La racionalidad que impera la época permite, por primera vez, gestar una idea de espacialidad más allá del conocimiento empírico. Y esta visión espacial tiene dos ideas centrales: la universalidad de la línea recta y el espacio cartesiano.

El descubrimiento de la perspectiva supuso la implementación de un orden recto al mundo. Por la forma de los ojos humanos, las imágenes captadas en un plano abierto y grande se deforman, curvando las líneas del mismo. La perspectiva ha impuesto la lógica de la línea recta a la forma en que percibimos el espacio. Además, esta manera de mirar resulta universalizante. El punto de fuga es un punto distante, lejos de la percepción sensorial, permanente y estático, que proyecta todo lo que vemos. Hasta la fecha, no existe representación realista del espacio que no esté amoldada a dichas normas de la perspectiva. A partir del descubrimiento, pensamos al mundo en línea recta y visto desde fuera.

Además de la perspectiva, el plano cartesiano supuso un modo radicalmente diferente de tratar y entender el espacio. René Descartes, además de ser el creador de tal artificio, concibió un sistema filosófico en el cual se basaría el proyecto de civilización moderna. En dicho modelo, el encuentro de verdades absolutas era fundamental, para lo cual, los hechos simples e incuestionables eran los únicos que evidenciaban una realidad irrefutable. Las matemáticas, en específico la geometría, serían el paradigma verdadero. Con el fin de abstraer de las particularidades de los cuerpos hasta llegar a los aspectos incuestionables, la propuesta cartesiana radica en convertir los fenómenos, los cuerpos y los seres en puntos fácilmente ubicables en tres ejes (vertical, horizontal y profundo) que se cruzan en un determinado punto (Rogers: 1998).

De la perspectiva y del plano cartesiano, además de otros inventos como el cronómetro, heredamos pensar el espacio no como una experiencia sensible, sino como un conocimiento racional. Ambos deifican el carácter infinito del espacio, por lo tanto, su incapacidad de aprehensión sensible. El espacio es más de lo que podemos

experimentar al estar en él. Son necesarios ciertos artilugios para llegar a comprender la verdadera esencia del espacio moderno: su abstracción, su medida, su proyección. La experiencia cotidiana es falsa, así como todo lo que nos dicen nuestros cuerpos, nuestros sentidos.

La importancia del espacio como eje ordenador de la vida humana se consolida con la propuesta kantiana. Para el filósofo prusiano, la experiencia parte de las estructuras que tenemos para conocer. Sin embargo, hay dos ejes organizativos, dos esquemas de orden, que son completamente externos al sujeto que conoce: el espacio y el tiempo. Al espacio y al tiempo no se puede acceder por medio del conocimiento empírico. Dado que está afuera, no es posible conocerlo si no es por la intuición. De esa forma se constituyen como juicios sintéticos a priori (Rojas Salazar, 2007).

Para Henri Bergson, el espacio estaría siempre en relación con el tiempo. La concepción que tenemos del tiempo surge siempre de un vínculo con lo espacial: ya sea en tanto evidencia de su paso como elementos espaciales como metáfora de lo temporal (líneas del tiempo, puntos, segmentos). Esta relación es la idea metematizada de la “duración”. Así, el tiempo espacializado es el que da cuenta de la evolución vital, de un presente lleno de pasado (Muñoz Alonso, 1996).

Otto Friedrich Bollnow se preocupa, en su obra más importante, por hacer un análisis de las relaciones posibles entre los seres humanos y el espacio que nos rodea. Después de explorar diferentes escenarios, propone la noción de “espacio vivencial”. Para él, es ahí donde se manifiesta la acción humana, al estar impregnado por una serie de significaciones que son expresión de los grupos culturales. Estos elementos significantes son particulares, pero están relacionados entre sí, al ser en un solo espacio en donde se manifiestan (Bollnow, 1969).

En contra de la visión cartesiana, Martin Heidegger propone pensar la espacialidad a partir del *dasein*, o sea de cómo se desenvuelve en la cotidianidad, es decir, un espacio ligado a la existencia. Dicha manera de pensar los fenómenos espaciales, se condensa en el “habitar” como acto humano. El “habitar originario” se entiende como “la apertura que traza y resguarda las prácticas de sentido en las cuales se instituye la existencia humana en su relación con las cosas, los útiles y las obras” (Hidalgo Hermosilla, 2013: 56).

La fenomenología intenta descubrir el sentido que tiene el mundo para los sujetos. Si bien el término había sido empleado antes, incluso por el mismo Heidegger, fue Edmund Husserl quien lo desarrolla como una propuesta de renovación de la filosofía. Uno de los postulados de la fenomenología es respecto al absurdo de las cosas “en sí”, que no se refieren a la conciencia. Para este autor, la conciencia es intencional, pues necesariamente tiene que referirse “a algo”. De este modo, la fenomenología como ciencia y método (desde la perspectiva de Husserl) se encargará de las estructuras de las vivencias y sus relaciones con los objetos intencionales.

Uno de los alumnos más importantes de Husserl es el francés Maurice Merleau Ponty. Este filósofo se da cuenta que hay relaciones de conocimiento que escapan a la conciencia “de algo”. La conciencia, entonces, es perceptiva. La percepción será esa forma de conocimiento primaria, preobjetiva, o sea, que escapa a la construcción de las cosas en objetos. La percepción, entonces, será la manera en la que los sujetos se enfrentan al espacio que los rodea. Sin embargo, la percepción, aunque preobjetiva, es histórica y cultural. En el cuerpo están tejidos los códigos que permiten ver y construir el mundo.

En las ciencias sociales, la fenomenología tuvo un terreno muy fértil para desarrollar sus planteamientos. Uno de los principales pensadores que intentó hacer esta traducción fue Alfred Schütz. Inspirado por Bergson y por Husserl, propone que tanto la realidad social como el mundo de vida de un sujeto están creados socialmente, son constructos que puede modificar. Sin embargo, al presentarse como “objetivos” o “naturales” se pierde de vista el carácter de construido.

En América Latina, el uruguayo Arturo Ardao piensa las relaciones entre el espacio y la inteligencia. Para el filósofo, la concepción moderna-cartesiana del espacio es una idea etnocéntrica. Los nuevos desarrollos científicos obligan a pensar el espacio-tiempo en relación, así como la inteligencia como producto de un sujeto contextualizado. Así, el “espacio vivido” no puede ser desarticulado, sino que debe comprender el espacio circundante, el espacio de la conciencia y el espacio vital del organismo (Ardao, 1993: 110-111).

El espacio significa en tanto que es habitado, construido y significado. El ser humano no es si no es contextualizado, ubicado en un tiempo y un espacio determinado, que signa la manera en que percibe y crea mundo, incluso antes de la concepción objetiva del conocimiento. De este modo, la cultura tampoco se puede pensar como una elucidación intangible, sin un anclaje con la realidad fáctica. De este modo, los fenómenos espaciales dan cuenta de la relación del sujeto y su mundo, y de la manera en que la temporalidad se hace evidente.

En contra de una visión cartesiana del espacio como entidad abstracta lejana a las prácticas, estas perspectiva parten de la consideración de que el espacio, el mundo en que habitamos, es construido. Esta construcción permite la domesticación de un ambiente hostil. Da un orden que, en tanto cultural, es manejable. La cultura, desde

esta perspectiva, está incorporada a nuestra existencia, más allá de la conciencia determina la manera en que percibimos y creamos mundo.

La pregunta básica de la existencia, ¿en dónde estamos?, se basa en la necesidad humana de la comprensión del ambiente que nos rodea y nos permite desarrollarnos. Es por eso que la indagación sobre el espacio ha estado presente desde el inicio de la filosofía. Los filósofos de los elementos, en la Antigua Grecia, se preguntaban respecto a qué elementos eran los originales en la construcción de este mundo. Si partimos del principio que tiempo, espacio y sujeto están engarzados, diferentes momentos históricos y diversas culturas configurarían tipos de espacios particulares. Estas ideas son cimientos para articular la espacialización como noción teórica.

Contexto y teoría social en torno a los espacios actuales

Los conceptos y nociones teóricas tienen un contexto de surgimiento que influye en ciertos juicios y prejuicios que éstos arrastran. Esta relación se guarda ya sea que la teoría responda a un estado de cosas o no. Sin embargo, la teoría antropológica tendría que dar cuenta de su ambiente de gestación, como una carta de declaración de genealogías.

El proceso de hipermodernidad o de modernidad tardía que vivimos va de la mano con un sistema económico que, en los últimos años, ha dado señales de descomposición. El neoliberalismo, aplicado a los países en vías de desarrollo, llevó a las crisis más profundas que han experimentado Estados como Grecia y España. Las protestas masivas son moneda cambiante también en nuestro país.

A pesar de estas señas, en México las políticas neoliberales se han recrudecido con una serie de reformas aprobadas en los últimos dos años, además de los veinte años que llevan de operación, si consideramos la inclusión de nuestro país a esa lógica a partir de la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte.

Uno de los efectos más visibles de estas políticas económicas ha sido la desarticulación de la vida campesina o rural. El campo, como negocio, está en manos de agroindustriales que emplean, de manera temporal, trabajadores del resto del país, en especial en la zona agrícola del estado de Sinaloa, pero también en la región del Bajío. La migración, durante la década de los ochenta y noventa, a Estados Unidos también desarticuló la vida campesina, además de la migración en menor escala a centros industriales y urbanos dentro del país.

Parte de la modernidad como proyecto civilizatorio es el cambio de asentamiento en zonas rurales hacia las grandes urbes. Dicho proceso comenzó en la Edad Media, en la desarticulación de los feudos (Le Goff, 1999). Sin embargo, a partir de la Revolución Industrial se establecería un aumento sostenido e irrevocable en la mudanza de la población a las zonas urbanas.

En el caso de México, este proceso se aceleró a mediados del siglo pasado. Si durante la década de los cuarenta, el crecimiento de la urbanización en nuestro país era casi igual al del resto del mundo, a partir de los años sesenta superó ampliamente el promedio (Unikel, 1968: 141). Con el auge del Estado de bienestar y el reparto agrario, a pesar de este crecimiento urbano importante, el mundo campesino funcionaba desde la construcción de la colectividad del ejido. En 1992, con la modificación al artículo 27 de la Constitución Mexicana y la publicación del Reglamento de la Ley Agraria al año siguiente, se firmó la sentencia del ejido como

forma de vida. Esta transformación de la ley supuso la entrada a los mercados neoliberales los productos campesinos en desigualdad de circunstancia, provocando una rearticulación del campo mexicano, que algunos autores han analizado bajo el título de “nueva ruralidad” (Delgado Campos, 1999).

La “nueva ruralidad” trata de caracterizar territorios que, antes de estos cambios neoliberales, se dedicaban en exclusivo o mayoritariamente a las actividades agrícolas. El ataque a esta forma de vida orilló a los pobladores de dichos territorios en buscar alternativas económicas, como la migración o el empleo en actividades de transformación. En algunos casos, aunque sean los menos, dichas estrategias no implicaron el abandono de las actividades agropecuarias, sino la búsqueda de un plusvalor al adaptarse a las nuevas exigencias del mercado internacional. La agricultura orgánica y la venta a mediadores son algunas de estas opciones en la gama de adaptación.

De este modo, el país pareciera estar, o de convertirse en, compuesto sólo de las grandes urbes, que tienen sus dinámicas espacializantes propias, con una forma de relación social particular y con la gestación de un sujeto: el urbanita. El “urbanita” es uno de los principales motores del mercado económico, en tanto consumidor modelo. Es un adulto joven, entre 25 y 40 años El poder adquisitivo es amplio, así como su educación. Pasa tiempo importante en el trabajo, pero también tiene momentos de ocio, en donde lleva a cabo actividades de consumo. Tiene la posibilidad de viajar y lo hace con la frecuencia que le permite o que le obliga su empleo. Retrasa el momento de tener hijos así como su entrada al mercado laboral. A pesar de estar fincado en la metrópoli, busca alternativas en las cuales pueda huir del ajetreo cotidiano, gracias al consumo de bienes turísticos.

Por otra parte, la nueva ruralidad no ha configurado un sujeto típico campesino, porque se enfoca en las transformaciones de los modos de producción y de las relaciones sociales típicas campesinas. A diferencia del urbanita, el neorural (si podemos llamarlo de algún modo) no es objeto de mercado por su escaso consumo. Esta podría ser la causa por la cual se ha borrado su caracterización.

Los estudios de la configuración del espacio, en diferentes disciplinas sociales, se han quedado fincados en estos dos procesos. Por una parte, las investigaciones que parten de la edificación de una “Nueva ruralidad” que resiste los embates del mercado se interesan por la producción de espacios, pero casi siempre desde una perspectiva económica o sociológica. La construcción y simbolización de la urbe, por el contrario, ha recibido ríos de tinta, desde los años noventa. Pareciera que sólo el urbanita construye, a partir de significados, un espacio dado.

Pero los procesos de modernidad y el sistema económico neoliberal no sólo influye en las maneras en que un territorio abandona las actividades agropecuarias y cómo esta modificación transforma sus relaciones sociales y de comportamiento. Tampoco los únicos espacios construidos, como resultado del proceso civilizatorio moderno y de su encuentro con el capitalismo como sistema económico dan como resultado las metrópolis.

El Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) tiene estimaciones del paso de la vida rural a la vida urbana. Para 1950, el 42.6% de la población mexicana vivía en las ciudades, mientras que para el 2010, habitamos entornos urbanos el 77.8% de la población. Sin embargo, estas cifras son engañosas, por el problema de caracterización de lo urbano que se hace desde la demografía, que tratamos en la introducción. El instituto encargado del análisis demográfico en México, caracteriza

una zona urbana como cualquier población de más de 10000 habitantes y cualquier cabecera municipal.

Existe un problema fundamental, como ya lo mencionamos, en considerar en la misma etiqueta demográfica, poblaciones de más de 2500 habitantes y poblaciones de más de 10,000,000 de habitantes. Las dinámicas sociales y las relaciones que establecen con el ambiente no serán las mismas. La gran masa poblacional de este país, vive en localidades, consideradas urbanas, pero que no tienen las dinámicas de grandes urbes.

En la introducción de este trabajo, dediqué un espacio para resolver el problema de clasificación de Naolinco en estos conceptos que comprenden las definiciones de los núcleos poblacionales. Como resultado de la revisión y con los fines que busca este trabajo, caractericé a Naolinco de Victoria como localidad, dado que el concepto de comunidad tiene, desde su incorporación a las ciencias sociales con Ferdinand Tönnies, una filiación con un modelo de relaciones sociales prístinas y positivas. La localidad, como argumenté entonces, nos permite pensar, desde la ubicación de un lugar preciso, una serie de relaciones con estructuras transnacionales como la globalización económica y la configuración de mercados más allá de las fronteras de los países. Sin embargo, esta línea de filiación teórica sólo es el inicio de la problematización de la manera en que los sujetos sociales viven y practican esos espacios precisos, en donde se entrecruzan diferentes producciones del espacio y se negocia también con un trayecto histórico determinado. Para este contexto específico, fue pensado el concepto de “espacialización” que puse a operar en el capítulo anterior. En el siguiente apartado, describiré, ya sin el contenido etnográfico, los principios de

este concepto para que aporte a la discusión de cómo el espacio es habitado, significado y pensado en contextos de difícil determinación teórica.

La espacialización. Contenidos y mecanismos

La relación de los seres humanos con el espacio que los rodea es profunda y necesaria para el establecimiento de la cultura. Acaso, la cultura, si se puede describir así, en términos abstractos, se elucida con el fin de domesticar ese ambiente, atemperarlo para disminuir su hostilidad. Desde los fenómenos espaciales podemos observar la construcción de mundos culturales.

La transcendencia de los fenómenos espaciales para la constitución de la cultura obliga a considerarlos desde diferentes perspectivas. El enfocar el análisis en un solo aspecto teórico, desmenuzarlo en una serie de datos etnográficos, nos puede dar mucha información sobre una faz de la construcción de los espacios desde la cultura. Pero no sirve para comprender los procesos de construcción espacial de manera global. Sobra decir, una vez más, que la mayoría de conceptos que se abocan a los fenómenos espaciales están elaborados para analizar sólo una parte de ellos, o para contextos muy específicos, como los urbanos.

Este tipo de estudios de los fenómenos vinculados con el espacio construido, si bien han sido fundamentales para comprender un fenómeno que había sido relegado durante décadas, atienden contextos en donde el problema de lo espacial es evidente y situaciones que han sido producidas por el contexto. La migración empuja a preguntarnos por la forma en que los viajeros reconfiguran su situación espacial. El atentado al territorio al que están expuestas poblaciones que se asientan sobre o al lado de recursos naturales explotables obligan a crear una identidad de resistencia

basada en la tierra. La urbanización masiva y los cambios en los modelos de asentamiento, acompañadas por fenómenos como las ciudades dormitorio, los largos transportes diarios y la polarización entre los ambientes de vida y de trabajo en metrópolis generan nuevas dinámicas simbólicas, sociales y culturales.

Estos escenarios de transformación de lo espacial hacen indispensable pensar en dichos fenómenos, para entender las configuraciones culturales que los acompañan. Pero resulta fundamental hacerlo sin olvidar la imbricación que tienen las prácticas sociales, las cuales podemos leerlas desde múltiples perspectivas y que implican relaciones polivalentes. Es, tomando en cuenta estas implicaciones, que se propone la noción de espacialización. Como adelanté en la introducción, la espacialización puede definirse como mecanismos de las acciones sociales por medio de los cuales se manifiesta un conjunto de marcos culturales de percepción e interpretación que, en su puesta en práctica, proyectan, producen y actualizan un diseño simbólico del mundo.

Las acciones sociales constituyen, de ese modo, un punto central en el entendimiento de las espacializaciones. Luckmann (1996) expresa el interés que tiene la fenomenología por encontrar el sentido de la conciencia en la acción social, en tanto que la considera que “constituye en sí misma la base del mundo humano y de la existencia social del hombre” (11); es decir, que “hace la sociedad” (12). La acción supone un nexo entre los actos que realizamos con lo que han realizado otros, puesto que está cargada de experiencias propias pero también de conocimiento social. Implica instalarse entre la proyección futura, la acción presente que se convierte en una corriente de experiencias y los actos como acciones consumadas; y, por último, significa una intervención manifiesta e intencional en el mundo circundante.

Las acciones sociales condensan diferentes temporalidades porque su puesta en funcionamiento significa la proyección de disposiciones que intentan darle sentido y continuidad a la sociedad en un futuro, la producción de un orden para el presente y la actualización de condensaciones históricas. Al ir a la compra todos los días, las mujeres ordenan sus tiempos y su trabajo en una división sexual de las labores, proyectan un sentido al pretender hacerlo al día siguiente y utilizan un saber histórico respecto a qué comprar y para qué sirve. Lo mismo ocurre con las danzas: se realiza con la intención de que se mantenga la tradición en el futuro, misma que está construida con significados pasados y ordena el calendario, los espacios y las relaciones sociales.

Todas las acciones sociales por triviales que parezcan, en tanto que intervienen en el mundo, suponen un vínculo con la forma de construir el espacio humano. Todo lo que hacemos está situado en una posición contextual concreta. Este contexto tiene posibilidad de existencia y de ser pensado gracias a ciertos marcos culturales que establecen un orden particular que domestica lo caótico. Esta conversión de un ambiente físico a uno humano se establece por medio de un diseño simbólico del mundo contenido en marcos culturales y materializados en las prácticas. Dichos marcos son los que conforman la espacialización; sin embargo, al concebir el espacio en el que habitamos como una construcción o como un diseño simbólico, lo anterior se presenta como una obviedad. Lo que nos interesa, en tanto constitutivo de la espacialización, es la manera en que ésta se lleva a cabo y cómo es posible observarlo desde las prácticas sociales concretas.

La espacialización, entonces, sería mecanismos que ponen a actuar ciertos contenidos para relacionar las distintas dimensiones del mundo. Los modelos básicos

de especializaciones serían dos simples y uno compuesto. Los primeros se refieren a los emplazamientos y a los desplazamientos de símbolos por el espacio y el segundo a la concreción de los mismos en un punto específico, construyendo un lugar dotado de sentido.

El emplazamiento, según Manuel Ángel Vázquez Medel (2005), se convierte en una necesidad ineludible para la vida: sólo lo que existe tiene un lugar, y nada que no ocupe un sitio existe (38). Este sitio condiciona la exterioridad del sujeto y, con esto, las posibilidades que tiene para actuar: ya sea en libre tránsito o en encierro. Pero el emplazamiento determina, de igual forma, la interioridad del individuo, su subjetividad, al dejar rezagos de dichas condiciones anteriores en su nueva forma de percibir:

Nuestra noción de emplazamiento quiere constituirse más allá de la dicotomía dentro/fuera: lo-que-nos-emplaza no es algo que esté (sólo) fuera de nosotros [...], puesto que también implica, co-implica todo lo que somos y pensamos, sentimos, podemos, queremos, etc. Este entramado en el que nos resolvemos (y hasta cierto punto en el que nos disolvemos): una verdadera retícula de emplazamientos (39).

De este modo, en los emplazamientos se condensa el mundo exterior, de naturaleza cultural y colectiva, con la construcción de subjetividades, al interiorizarse esos contenidos culturales.

En el Diccionario de la *Real Academia de Española*, encontramos la siguiente definición para emplazamiento: “Situación, colocación, ubicación”; mientras que, para emplazar: “Citar a alguien en determinado tiempo y lugar, especialmente para que dé cuenta de algo”. Como ya vimos, en la postura que tomamos también emitimos significados. Al actuar desde un lugar, en tanto que se asume una posición intencional, transmitimos dos cosas: la primera y más obvia, los sentidos emitidos desde ese punto,

y la segunda, lo que manifestamos con apoderarnos una determinada colocación en el espacio. Retrotraemos el pasado para actuar en el presente proyectando al futuro.

Como contraparte y complemento de la fijación de sentido por medio del emplazamiento existe ciertos rituales y prácticas cuya operación no está en detener un símbolo para dar sentido a un espacio sino movilizarlo. Los recorridos aportan ciertos marcajes que delimitan un terreno y lo separan del resto. Los desplazamientos implican el cambio, la movilidad pero también el desalojo de un estado anterior. De nuevo, el Diccionario indica su doble carácter: por una parte, de traslado y movimiento y, por otra, de sacar o empujar.

La efectividad de ciertos ritos, como sistemas de símbolos, está en el recorrido. Imprimir movimiento a un espacio permite demarcar una zona de influencia y distinguir del resto. De esta manera, se localiza fronteras que indican que impera un diseño simbólico cultural y no otro, estableciendo una diferencia de categoría entre espacios antes similares, aunque sea por un momento. También los desplazamientos instituyen un espacio que se carga de significado en un momento específico y que lo pierde cuando se termina la acción, en relación con las temporalidades intrínsecas del grupo.

El desplazamiento no sólo implica la movilidad de un orden contenido en un rito o en un símbolo, sino que, al transmitir un cierto sentido, margina y posterga una condición anterior. De este modo, podemos pensar en desplazamientos positivos y desplazamientos negativos. Los primeros ganan, aunque sea por un corto tiempo, espacios a un orden cultural determinado, mientras que los segundos hacen que éste pierda terreno. Esta distinción, que parece una obviedad, es importante en cuanto

permite pensar en dinámicas entre grupos contrapuestos, relaciones con el exterior y contextos de interculturalidad.

Emplazamientos y desplazamientos son mecanismos fundamentales en la construcción de espacializaciones. El primero detiene el tiempo y lo condensa en un sitio específico, mientras que el segundo, gracias a un movimiento fincado en la temporalidad, establece fronteras y distinciones entre espacios de diferente categoría o sentido. Estas dos estrategias de espacialización se condensan, crean y recrean lugares, puntos de encuentro entre trayectorias históricas, proyecciones futuras y acciones presentes.

La propuesta de Marc Augé (2000) recupera la temporalidad en la construcción de “lugares”. El lugar antropológico tiene como función principal permitir la elaboración de los elementos constituyentes del grupo o de los miembros de uno. Para poder concebirlos como tales necesitan, al menos, tres rasgos comunes: ser identificatorios, relacionales e históricos. Identificatorios en tanto marcan la existencia del individuo que lo ocupa; relacionales puesto que en ellos se establecen relaciones discursivas constitutivas, e históricos, como elemento de estabilidad mínima. Las representaciones colectivas, aglutinadas en diversas dimensiones de la memoria, son elementos que los sujetos sociales, en su continuo tránsito por la vida cotidiana, utilizan bajo la exégesis de su papel en la vida social. Discursivamente opuesto a los lugares antropológicos, cuya base material se dota de sentido, la modernidad –o sobremodernidad, en términos de Augé– ha creado “no lugares”, espacios que carecen de estos tres rasgos mínimos de sentido y se construyen como espacios de tránsito.

Augé, para situar su concepto dentro del desarrollo de las ciencias sociales, reconoce la aportación de las teorías de Michel de Certeau, quien hace la distinción entre lugares y espacio con base en el movimiento y en el accionar de la vida humana:

Un *lugar* es el orden (cualquiera que sea) según el cual los elementos se distribuyen por relaciones de coexistencia [...] Hay espacio en cuanto se toman en cuenta los vectores de dirección, las cantidades de velocidad y la variable del tiempo. El *espacio* es un cruzamiento de movi­lidades [...] En suma, *el espacio es un lugar practicado*. (De Certeau, 1996: 129)

Para De Certeau, el espacio será un lugar físico pasado por el tamiz de la vivencia del hombre, siempre en movimiento. Augé observa que, si bien puede encontrar afinidades su concepto de “lugar antropológico” con el “espacio” del historiador, desde este concepto no puede diferenciar un lugar de un no-lugar; dado que también éste último es “experimentado”, aunque no sea dotado de sentido.

Los lugares, identificatorios, relacionales e históricos, se construyen gracias a la operación de emplazamientos y desplazamientos de símbolos que representan un marco cultural específico. En ellos, se entrecruzan tres dimensiones fundamentales del espacio: la ambiental, la simbólica y la social. Respecto a la primera, los espacios no podrían existir sin una base material, dotada de recursos tanto productivos como de elementos a significar. Esta base material se obtiene del medio ambiente físico que constituye la realidad empírica de un espacio dado. Dicha base física se significa, ya sea por percepción, por interpretación o por construcción, gracias a la puesta en juego de un orden simbólico que funciona como una gramática cultural. El conjunto ideacional le dota de posibilidad de discernimiento y lógica. Como una cubierta al ambiente, significa y permite la edificación del mismo al domesticarlo. Ese mismo espacio físico, ahora ya diseñado simbólicamente y convertido en elemento cultural,

también refleja y materializa una estructura social diferenciada, transformadora y cambiante.

Estas tres dimensiones las aprehendí con los conceptos de paisaje, territorialidad simbólica y espacio social. En todas, diferentes emplazamientos, desplazamientos y lugares son puestos en funcionamiento, bajo una lógica temporal, a partir de acciones sociales concretas. Dichas dimensiones no están aisladas sino contenidas en cada una de las espacializaciones que dan forma al mundo naolinqueño.

Pensar los fenómenos espaciales en términos de espacialización permite, de entrada, concebirlos bajo dos características esenciales. La primera se relaciona con la construcción y producción del espacio a partir de ciertas prácticas. El ambiente donde habitamos los humanos está lejos de encontrarse en estado natural. Tal vez, después de este largo viaje, no sería arriesgado decir que, gracias a esa resignificación de lo que nos rodea, es que se ha mantenido la cultura, y que la necesidad de dar sentido a las experiencias con el espacio es un universal, que compartimos como seres de una misma especie.

La segunda se relaciona con el carácter procesual de dichos fenómenos. Espacio y tiempo no están separados sino que, en la acción social, dependen uno del otro. El espacio se construye a partir de elementos que se decantan o presentan en un tiempo determinado, pero la temporalidad es visible sólo por medio de las transformaciones en la realidad tangible. Como bien saben los estudiosos del paisaje, las capas, ya sea geológicas o simbólicas, dan cuenta de esos trayectos históricos que dotan de contenido a las simbolizaciones y se presentan en nuestro actuar cotidiano.

La espacialización se produce a partir de la puesta en juego de ciertos diseños simbólicos, anclados en una temporalidad específica, expresados y relacionados en la

dimensión física, ideacional y social del espacio. Dichos contenidos se ponen en operación a partir de emplazamientos, desplazamientos y concreciones en lugares. Las prácticas sociales son el ejercicio concreto y real de dicho proceso de construir espacios culturales. Esta comprensión completa de las estrategias para edificar y diseñar realidades humanas nunca está acabada, sino fincada en una génesis simbólica de existencia.

Reflexiones finales

En la actualidad, la base física en la que se construye nuestra experiencia espacial es un bien escaso. Un diseño simbólico hegemónico, en especial, pretende apropiarse y territorializar el ambiente para favorecer y permitir la acumulación de riqueza en pocas manos. Para ello, se orilla a otras espacializaciones a adecuarse a nuevos modelos de lugares, a emplazarse en un mercado único o a desplazarse a la marginación, a la invisibilidad o a la desaparición. El aumento en la criminalidad y la violencia funciona como medio de reacomodo del espacio, al vaciar localidades e imponer, por medio de la fuerza, una espacialización determinada.

Cada vez más, desde diferentes plataformas, se nos presenta una imagen del mundo centrada en la urbanidad y la exaltación de las megalópolis. Pareciera que el mundo está encaminado a convertirse en una gran urbe, y que los espacios diferentes están en camino de desaparición. Así, la modernidad tardía, como proceso de civilización, se condensaría en este paso de la vida rural a la vida urbana. El “urbanita”, el sujeto que experiencia cotidianamente esta realidad, que tiene un esquema de consumo específico, es la persona moderna, la única que importa en tanto que forme

parte de la élite que tiene la capacidad adquisitiva para introducirse a este nuevo mundo.

La realidad nos ha superado y nos ha obligado a ver la otra cara de esta moneda. Para que el “urbanita” mantenga sus niveles de consumo, es necesaria la extracción de recursos naturales, apropiarse de otros territorios y paisajes. Por lo general, éstos se encuentran debajo de los pies de comunidades que han estado marginadas. El guión se ha repetido muchas veces: para contener la depredación expansiva, diferentes pueblos han luchado para mantener y defender sus territorios, al activar mecanismos de identidad y de aprehensión simbólica del espacio.

Las disciplinas sociales se han visto un poco obnubiladas por esta construcción de los espacios hipermodernos o posmodernos. Al abocarse tanto a dichos escenarios, pareciera que son la única opción para construir, de manera compleja, los espacios en los que habitamos. Hemos dado la espalda a alternativas que también se incorporan en el sistema moderno, pero de otra manera y gestando formas diferentes de socialización.

Ante estas nuevas condiciones de luchas y desplazamientos, la antropología tiene mucho que decir. Tradicionalmente, los sujetos y contextos de estudio de la disciplina del ser humano han sido esas localidades pequeñas. Ante la virtual desaparición de éstos, nuestra disciplina viró a contextos novedosos de estudio con técnicas cualitativas acostumbradas. Al menos en nuestro país, la transición del campo a la ciudad es un artificio conceptual, que impide ver la multiplicidad de relaciones dialécticas y dinámicas entre estos ámbitos de la vida. Las particularidades y las redes finas de estos modos de existir y de crear cultura son observables gracias a la etnografía.

La antropología ha servido y sirve todavía como herramienta para esa imposición forzosa de una espacialización emanada del proyecto de civilización occidental, capitalista e hipermoderno. Gracias a nuestra capacidad de comprender a los otros, dotamos de conocimiento de cuáles son sus fortalezas y debilidades a atacar. Ante la hospitalidad de los sujetos que nos encontramos, pagamos con la enajenación de sus diseños y patrimonios culturales.

Sin embargo, este mismo saber, construido entre nosotros y nuestros otros, también sirve y puede ser útil para visibilizar esos mecanismos de desplazamientos de diseños simbólicos en pos de uno hegemónico y para presentar diferentes estrategias de lucha y negociación entre un orden general y los grupos alternativos. En el caso de Naolinco de Victoria, este orden capitalista global pretende operar al rescatar y congelar en el tiempo las particularidades pintorescas y utópicas de la localidad e insertarla como producto de consumo turístico en el mercado mundial. Ante este escenario, diferentes agentes negocian la forma de inclusión. En caso de que se concrete esta incorporación, habrá ganancias y pérdidas. El tiempo dará cuenta de cómo el espacio de Naolinco se transforma a partir de este nuevo escenario. Sea cual sea el resultado, espero que las decisiones y las consecuencias sean afrontadas con autonomía.

Por último sólo me queda un comentario en torno a la manera en que hacemos investigación antropológica. La etnografía, como oficio y práctica de nuestra disciplina, ha sido exaltada y denostada sistemáticamente, en las múltiples reflexiones y en los ríos de tinta que corren sobre ella. Desde mi experiencia, la antropología no se basa en el trabajo etnográfico, sino que tiene necesidad de él. La generación de nuevos presupuestos y de teorías novedosas tendrán que partir, necesariamente, de los datos

obtenidos gracias al trabajo de campo cualitativo. De este modo, aprovecharemos las ventajas que nuestro método preferido nos da sobre otros conocimientos sociales.

Si pretendemos sacar a nuestro ámbito del saber del atolladero que supone su debilitamiento en el contexto neoliberal, al menos en México, tenemos que aportar elementos para la construcción de un proyecto nacional, que aproveche el conocimiento fino de las cualidades de nuestro país. Para ello, es necesario hacer etnografías rigurosas en contextos innovadores o retomar los que han sido abandonados. Con estas herramientas y de la mano de los sujetos a los que nos aproximamos tejeremos alternativas que permitan la sobrevivencia de nuestra especie.

Bibliografía

Acuña, René (ed.) (1984). *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*. T. II. México: UNAM.

Álvaro, Daniel (2010) "Los conceptos de comunidad y sociedad de Ferdinand Tönnies". *Papeles del CEIC*. 52. 1.

Appadurai, Arjun (2001). *Modernidad desbordada*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ardao, Arturo (1993). *Espacio e inteligencia*. Montevideo: Biblioteca de Marcha/Fundación de la cultura universitaria.

Augé, Marc (2000). *Los no lugares, espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.

Aymard, Maurice (1989). "Espacios". Fernand Braudel. *El Mediterráneo: el espacio y la historia*. México: FCE. 146-172.

Bachelard, Gastón (2000). *La poética del espacio*. México: Fondo de Cultura Económica.

Báez-Jorge, Félix (2006). *Olor de Santidad*. Xalapa: UV.

Báez-Jorge, Félix y Vásquez Zárate, Sergio R. (2011). *Cempoala*. México: FCE/COLMEX.

Barabas, Alicia (2003). *Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. 3 tomos. México: INAH.

Barabas, Alicia (s/f). "Línea II. Territorialidad, santuarios y ciclos de Peregrinación.". México: INAH. Online. <http://www.etnografia.inah.gob.mx/pdf/investigacion/linea2.pdf>, consultado el 11 de febrero de 2012.

Barthes, Roland (2010). *Mitologías*. 2da. Ed. México: Siglo XXI.

Barrera, C., Alvarez-Aquino, C. y Espinoza-Guzmán, M.A. (2010). Cambio de uso de suelo y vegetación 1:10 000. Ortofotos digitales E14B27A2, E14B27A4, E14B27B1 Y E14B27B3. Proyecto "Programa para la restauración de la microcuenca del río Naolinco". FOMIX-CONACYT Gobierno del Estado de Veracruz (Fomix 2008 94211). Universidad Veracruzana.

Baumann, Gerd (2010). "Gramáticas de identidad/alteridad. Un enfoque estructural". Francisco Cruces Villalobos (comp.). *Textos de antropología contemporánea*. Madrid: UNED. 95-142.

Bermúdez , Gilberto (1988). "La formación de las haciendas en la región de Xalapa. 1580-1630". *La palabra y el hombre*. (enero-marzo), 27-35.

Berthe, Jean-Pierre (1960). "El cultivo del «pastel» en Nueva España". *Historia Mexicana*. 9. 3 (enero-marzo). 340-367.

Blázquez, Carmen (1988). *Veracruz: una historia compartida*. Xalapa: Instituto Mora; Editora de Gobierno.

Blazquez, Carmen, Celaya, Yovana y Velasco Toro, José (2010). *Veracruz. Historia breve*. México: FCE/COLMEX-

Bollnow, Otto Friedrich (1969). *Hombre y espacio*. Barcelona: Labor.

Bourdieu, Pierre (1997). "Espacio social y espacio simbólico". *Razones prácticas, sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama. 11-26.

Bourdieu, Pierre (2006). "Génesis y estructura del campo religioso". *Relaciones*. XXVII. 108. 29-83.

Bravo Navarro, Fernando (1993), *Estudio etnobotánico en el municipio de Naolinco, Veracruz*. Tesis de licenciatura. Xalapa: Facultad de Ciencias Agrícolas-UV.

Bringas, Nora y González, Igor Israel (2004). "El turismo alternativo: una opción para el desarrollo local en dos comunidades indígenas de Baja California". *Economía Sociedad y territorio*. IV. 15. 551-588.

Broda, Johanna (1991). "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica". Johanna Broda, Stanislaw Iwanoszewski y Lucrecia Maupomé (Eds.). *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. México: IIH-UNAM, 461-500.

Brüeggemann, Jurgen (1991). *Zempoala. El estudio de una ciudad prehispánica*. México: INAH.

Cabrera, Isabel (1994). "El espacio kantiano. Investigaciones recientes". *Diánoia*. XL. 40. 143-176.

Carrera Stampa, Manuel (1953). "Las ferias novohispanas". *Historia mexicana*. 2. 3 (enero-marzo). 319-342.

Castro Cortéz, Enrique (1999). *Evaluación de las condiciones físicas, y la aplicación de prácticas de higiene y sanidad en la manipulación y conservación de alimentos y bebidas en el servicio de alimentación del Hospital Civil "Mariana Sayago" en Naolinco de Victoria, Ver.* Tesis de licenciatura. Xalapa: Facultad de Nutrición-UV.

Chenaut, Victoria (2010). "Los totonacas de Veracruz. Población, cultura y sociedad". Recuperado en http://www.sev.gob.mx/servicios/publicaciones/colec_veracruzsigloXXI/AtlasPatrimonioCultural/02TOTONACAS.pdf

Córdoba Olivares, Francisco (1996). Prólogo. Espejo, Alberto, Marín, Moraima y Hernández Rosalía. *Cuentos y leyendas de la región de Naolinco*. Xalapa: Dirección General de Culturas Populares.

Cuevas Escobar, Jaime (2007). *Antiguas familias naolinqueñas*. Veracruz: edición de autor.

De Certeau, Michel (1996). *La invención de lo cotidiano. I, Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.

Delgado, Manuel (1999). "Trivialidad y trascendencia. Usos políticos y sociales del turismo cultural". Ponencia presentada en el 1er Simposio Internacional sobre Turismo Cultural, Valladolid. Online. <http://manueldelgadoruiz.blogspot.mx/2010/01/jorge-larrosa-y-carlos-skliar-eds.html> Consultado 5 de junio de 2014.

Delgado, Manuel (2000). "Etnografía de los espacios urbanos". Danielle Provansal (coord.). *Espacio y territorio: miradas antropológicas*. Barcelona: Universidad de Barcelona. 45-54.

Delgado, Manuel (2009). "Espacio público y comunidad. De la verdad comunitaria a la comunicación generalizada". Miguel Lisbona (coord.) *La comunidad a debate*, Zamora, Mich. COLMICH/UNICACHI. 39-60.

Delgado Campos, Javier (1999). "La nueva ruralidad en México". *Boletín de Investigaciones Geográficas*, 39. 82-93.

Díaz del Castillo, Bernal (2007) *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*. Linkgua. Online. 14 de diciembre de 2010. http://books.google.com.mx/books?id=hpjUtkA70NQC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

Escamilla Udave, Jorge (2008). *La devoción en escena. Loa a San Isidro Labrador*. Xalapa: Editora de Gobierno.

Escamilla, Juan (comp.) (2010). *Veracruz en armas. La guerra civil. 1810-1820*. Xalapa: Gobierno de Veracruz; Universidad Veracruzana-Comisión del Bicentenario.

Escobar, Arturo (2000). "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar, ¿globalidad o postdesarrollo?". Edgardo Lander (coord.). *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires. 69-87.

Espejo, Alberto; Moraima, María y Hernández, Rosalía (1996). *Cuentos y leyendas de la región de Naolinco*. Xalapa, Ver: Dirección General de Culturas Populares/CNCA.

Fábregas Puig, Andrés (2010). "Jalapa y su región. Poder, ganado, haciendas y plantaciones". *Configuraciones regionales mexicanas. Un planteamiento antropológico*. T. 1. México: Gobierno del estado de Tabasco. 225-348.

Fernández M., Wendy y Murrieta Martínez, Virginia (2004). "Sitios arqueológicos de Veracruz". *Arqueología mexicana*. 12. 69. Septiembre-Octubre. 80-87.

Galagalza, Luis (1996). "El simbolismo en la actualidad". Josexto Beirain y Patxi Lanceros (comps.) *Identidades culturales*. Bilbao: Universidad del Deusto. 111-152.

----- (1978). *La interpretación de los símbolos*. México. FCE.

García Payón, José (1953). "¿Qué es lo totonaco? Huastecos, totonacos y sus vecinos". Ignacio Bernal y Eusebio Dávalos Hurtado. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. 43. 2-3. 379-401.

García Valencia, Hugo (1987). "Análisis estructural de los ritos funerarios de San Miguel de Aguasuelos, Veracruz". *La palabra y el hombre*. 62 (abril-junio). 15-21.

Geertz, Clifford (1987). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.

Gimenez, Gilberto (2001). "Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas". *Alteridades*, 11. 22. 5-14.

Gluckmann, Max (2011). "Las crisis morales, soluciones mágicas y seculares". *Cinteotl*. 13 [enero-abril]. Online. http://www.uaeh.edu.mx/campus/icshu/revista/revista_num13_11/articulos/Cinteotl-13-ANTROPOLOGIA-Las%20crisis%20morales.pdf Consultado 15 de noviembre de 2013.

Godos Ramírez, Luis y González Girón, Alberto (1993). *Rescate y Rehabilitación de la arquitectura tradicional en Naolinco, Veracruz*. Tesis de licenciatura: Xalapa: Facultad de Arquitectura-UV.

Gómez Solís, Alejandro (1994). *Función social de la danza de Santiagos en la población de Naolinco, Veracruz*. Tesis de licenciatura. Xalapa: Facultad de Antropología-UV.

González Aragón, Guadalupe (1982). *La producción de leche en Naolinco, Ver.* Tesis de licenciatura, México: Departamento de Antropología-UAM-Iztapalapa.

González Reyes, Alba Hortensia (1997). *El centro versus la periferia de Naolinco, Ver., a través de la fotografía*. Tesis de licenciatura, Xalapa: Facultad de Antropología-UV.

Goycoolea Prado (1998). "Filosofía y arquitectura". *A Parte Rei: Revista de Filosofía*. 2. 4.

Gruzinski, Serge (2000). *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós.

Gupta, Akhil y Ferguson, James (2008). "Más allá de la cultura. Espacio, identidad y las políticas de la diferencia". *Antípoda*. 7 (julio-diciembre). 233-256.

Hall, Edward T. (2003). *La dimensión oculta*. México: FCE.

Harvey, David (1989). *La condición de la posmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Harvey, David (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.

Hernández Limón, María Guadalupe (1995). *La orientación educativa en la escuela particular de bachilleres "Lic. Ángel Carvajal" de Naolinco, Ver., ciclo escolar 1994-1995*. Tesis de licenciatura. Xalapa: Facultad de Pedagogía-UV.

Hidalgo Hermosilla, Aldo (2013). "Los lugares espacian el espacio". *Aisthesis* 54. 55-71.

Himmerich, Robert (1991). *The Encomenderos of New Spain, 1521-1555*. Austin: University of Texas.

Humboldt, Alexander von (1973). *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*. México: Porrúa.

Jiménez Guevara, Lizbeth Adriana (2008). *Aplicación de actividades estratégicas de relaciones públicas para la difusión de las manifestaciones artísticas populares. Caso : "Con la Danza de Santiagos, Naolinco te enamora"*. Tesis de licenciatura. Xalapa: Facultad de Ciencias Administrativas y sociales-UV.

Kelly, Isabel y Palerm, Ángel (1952). *The Tajin Totonac*. Washington: Government Printing Office.

Krickerberg, Walter y García Aguirre, Porfirio (1933). *Los totonaca. Contribución a la etnografía histórica de América Central*. México: Secretaría de Educación Pública.

Lefebvre, Henry (1976). *Espacio y política. El derecho a la ciudad*. Barcelona: Península.

Lefebvre, Henry (1991). *The production of space*. Oxford: Basil Blackwell.

Le Goff, Jacques (1999). *La civilización del Occidente medieval*. Barcelona: Paidós.

León Fuentes, Nelly Josefa (2009). "Pobreza y migración en Tomatlán, Veracruz". Carlos A. Garrido (coord.). *Huellas de la migración*. Cuadernos de Trabajo del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales. 34. 11-21.

López Méndez, Mario (2001). *Proyecto de exportación "Zapato de Naolinco, La Paz Bolivia. Trabajo de especialización*. Xalapa: Facultad de Ciencias Administrativas y Sociales-UV.

Lorite Mena, José (1982). *El animal paradójico*. Madrid: Alianza.

Luckmann, Thomas (1996). *Teoría de la acción social*. Barcelona: Paidós.

Machado Araoz, Horacio (2009). "Auge minero y dominación neocolonial en América Latina. Ecología política de las transformaciones socioterritoriales neoliberales". *XXVIII Congreso de Sociología*. Asociación Latinoamericana de Sociología. Online. <http://www.aacademica.com/000-062/1107>. Consultado 23 de octubre de 2014.

MacKay, Carolyn J. (1999) "Dos casos de mantenimiento lingüístico en México: el totonaco y el véneto". Herzfeld, Anita y Lastra, Yolanda (eds.). *Las causas sociales de la desaparición y del mantenimiento de las lenguas en las naciones de América*. Hermosillo: Universidad de Sonora. 77-98.

Marín Rozón, Manuela Moraima y Hernández Lemus, Rosalía (1994). *Análisis de narrativa tradicional en la región de Naolinco de Victoria, Ver.* Tesis de licenciatura. Xalapa: Facultad de Letras Españolas-UV.

Martínez Cano, Ana Karen (2010). *Evaluación de la calidad del agua en la microcuenca del Río Naolinco*. Tesis de licenciatura. Xalapa: Facultad de Biología-Universidad Veracruzana.

Masferrer Kan, Elio (2006). *Cambio y continuidad entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla*. 2da. Ed. Xalapa: Editoria de Gobierno.

Mazahua Valle, María Teresa de Jesús (1992). *Diseño en vivienda tradicional para clima templado-húmedo (Naolinco), con procedimientos constructivos alternados*. Tesis de licenciatura. Xalapa: Facultad de Arquitectura-UV.

Melgarejo Vivanco, José Luis (1984). *El código Misantla*. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz.

Melgarejo Vivanco, José Luis (1985). *Los totonaca y su cultura*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Merleau Ponty, Maurice (1994). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta.

Muñoz Alonso, Gema (1996). "El concepto de duración. La duración como fundamento de la realidad y del sujeto". *Revista general de documentación e información*. 6(1), Madrid. 291-311.

Hirsch, Eric (1995). "Landscape: Between Place and Space". Eric Hirsch y Michael O'Hanlon. *Anthropology of Landscape*. Gran Bretaña. Oxford University Press. 1-30.

Parra, Rodolfo (1998). "Quiahuixtlan: ciudad, cementerio y fortaleza". *Actualidades arqueológicas*. 19 y 20 (julio-octubre). Online. <http://swadesh.unam.mx/actualidades/Actualidades/19y20/Texto19y20/quiahuixtlan.html>

Panofski, Edwin (2003). *La perspectiva como "forma simbólica"*. Barcelona: Tusquets.

Ramírez, Blanca (2005). "Miradas y posturas frente a la ciudad y el campo". Héctor Ávila (coord.) *Lo urbano y lo rural, ¿Nuevas expresiones territoriales*. Cuernavaca: CRIM-UNAM. 61-85.

Ramírez Lavoignet, David (1998). "San Mateo Naolinco". *Cuatro temas veracruzanos*. Xalapa: Instituto Veracruzano de Cultura. 27-34.

Rivera Bañuelos, María Fernanda (2009). *La industria del calzado: Caso de estudio Naolinco; Ver. análisis y perspectivas a través de la clusterización 1990-2009*. Tesis de licenciatura. Xalapa: Facultad de Economía-UV.

Rojas Salazar, Temístocles (2007). "Los aportes de Kant a la geografía". *Terra* [online]. 23 (34). 11-34.

Rogers, John G. A (1998). "Descartes, las matemáticas y la elaboración de lo moderno". *Diánoia*. XLIV. 1-18.

Rosas, Carolina (2008). *Varones al son de la migración. Migración internacional y masculinidades de Veracruz a Chicago*. México: COLMEX.

Ruiz, Naxhelli y Delgado, Javier (2008). "Territorio y nuevas ruralidades. Un recorrido teórico sobre las transformaciones de la relación campo-ciudad". *Eure*. XXXIV [102]. 77-95.

Sahagún, Bernardino de (1967). *Apologética historia sumaria*. O'Gorman, Edmundo (ed.). México: UNAM.

Santos, Milton (2000). *La naturaleza del espacio*. Madrid. Ariel.

Sánchez García, Manuel (1996). *Terminal de autobuses en Naolinco de Victoria, Ver.* Tesis de Licenciatura. Xalapa: Facultad de Arquitectura-UV.

Sánchez Paniagua, María Eugenia (1998). *Reinterpretación de la arquitectura tradicional de Naolinco aplicado a un mercado de artesanías*. Tesis de licenciatura. Xalapa: Facultad de Arquitectura-UV.

Santoyo, Antonio (1995). *La mano negra. poder regional y Estado en México*. México: CONACULTA.

Steingart, Martha (2001). "La división social del espacio en las ciudades". *Perfiles Latinoamericanos* 19. Diciembre. 13-31.

Téllez Nolasco, Norma Guadalupe (2009). *Jóvenes en el margen de la realización, la resistencia y la exclusión: Contextos sociales y horizontes de futuro*. Tesis de Maestría. Xalapa: Instituto de Investigaciones Educativas-UV.

Tönnies, Ferdinand (1947). *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Losada.

Turner, Victor (1980). *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI.

Unikel, Luis (1968). "El proceso de urbanización en México. Distribución y crecimiento de la población urbana". *Demografía y Economía*. 2 (2). 139-182.

Uriarte Cortés, María Teresa (1995). *Diagnóstico socioeconómico y tecnológico de la ganadería de traspatio en los municipios de Naolinco y Acatlan, Veracruz*. Tesis de licenciatura. Xalapa: Facultad de Ciencias Agrícolas-UV.

Utrera Rodríguez, María de Lourdes (2005). *Participación de padres de familia en actividades escolares, el caso de la Escuela "Ignacio Allende" de El Espinal, Naolinco, Ver.* Tesis de licenciatura. Xalapa: Facultad de Pedagogía-UV.

Vas Mingo, Marta Milagros (1985). "Las Ordenanzas de 1573, sus antecedentes y consecuencias". *Quinto Centenario* 8. 83-101.

Vázquez Medel, Manuel Ángel (2005). *La urdimbre y la trama. Estudios sobre el arte de narrar*. Sevilla: Alfar.

Vs. As. (2002). *El culto a los muertos en la religiosidad popular*. Xalapa, Ver: Facultad de Antropología.

Wyrobisz, Andrzej (1987). "La ordenanza de Felipe II del año 1573 y la construcción de ciudades coloniales españolas en la América". *Estudios Latinoamericanos* 7. 11-34.

Índices temáticos

Índice cartográfico

Mapa 1. Municipios que rodean Naolinco	8
Mapa 2. Localidades urbanas y rurales cercanas a Naolinco	10
Mapa 3. Culturas del centro de Veracruz	48
Mapa 4. Totonacapan, siglo XVI y 1945	51
Mapa 5. Las haciendas de Xalapa, 1580-1630.	57
Mapa 6. Localidades rurales naolinqueñas según el número de población	65
Mapa 7. Altitud en el municipio	67
Mapa 8. Camino nuevo y viejo a Naolinco	73
Mapa 9. Ubicación del centro y del perímetro histórico	92
Mapa 10. Barrios naolinqueños	98
Mapa 11. Calles de Naolinco	105
Mapa 12. Puntos importantes de Naolinco	106
Mapa 13. Recorrido de la procesión de Viacrucis	143

Índice fotográfico

Foto 1. Fotografía satelital de la comunidad de Naolinco de Victoria, Veracruz	68
Foto 2. Callejón de Naolinco	78
Foto 3. Las cascadas	81
Foto 4. Mirador o “Balcón de la Muerte”	82
Foto 5. Monumento del Zapatero	89
Foto 6. Fachada de la Parroquia de San Mateo	100
Foto 7. Tianguis dominical de Naolinco	113
Foto 8. Madrina del Niño Dios	118
Foto 9. Preparación del Atrio para la celebración	121

Foto 10. Carro Alegórico de la fiesta de las Flores	123
Foto 11. Peregrinación en honor al Beato Darío en el Malecón de Veracruz, Puerto	124
Foto 12. Máscara naolinqueña	125
Foto 13. Negro	127
Foto 14. Los moros	128
Foto 15. Altar naolinqueño	131
Foto 16. Esqueletos decorativos colocados en la cancha de básquetbol	133
Foto 17. Pilatos en la procesión de san Crispín	140
Foto 18. Estancia naolinqueña	148
Foto 19. Entrada al Mirador	151
Foto 20. El equipo de la Danza con la imagen del beato Darío, en el Malecón de Veracruz	162
Foto 21. Los naolinqueños combinan su vivienda con su espacio productivo	172
Foto 22. La esquina que enlaza la Plaza de Armas con el Atrio de la iglesia, en un sábado habitual	177
Foto 23. Aguador	180
Foto 24. Disfraces barriales	188
Foto 25. Cantada. La primera parte se realiza en el Cementerio	194
Foto 26. Imágenes en un altar doméstico	218
Foto 27. Gracias	222
Foto 28. Portada de Tezcatlipoca en tierras de moros y cristianos	224
Foto 29. Adornos en la calle	225
Foto 30. Lino Mora	227
Foto 31. Mole con xocos	229
Foto 32. Rol de danza	235
Foto 33. Cantada	238
Foto 34. Altar en proceso de colocación en una casa de construcción tradicional	245
Foto 35. Un día de paseo	247
Foto 36. Palacio municipal de Naolinco	250
Foto 37. Equipo de la UV trabajando en el río Naolinco	255

Índice de cuadros

Cuadro 1. Calendario ritual

115