



UNA COMUNIDAD INDÍGENA TEXCOcana ENFRENTA AL SIGLO XXI

Libro multimedia

JAY SOKOLOVSKY

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Una comunidad indígena texcocana enfrenta al siglo XXI

Una comunidad indígena texcocana enfrenta al siglo XXI. *Libro multimedia*

Un texto Multimedia
(recursos multimedia en www.indigenoustmexicobook.com)



Jay Sokolovsky

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Sokolovsky, Jay

Una comunidad indígena texcocana enfrenta al siglo XXI: libro multimedia: un texto multimedia (recursos multimedia en www.indigenoustmexicobook.com) / Jay Sokolovsky. – México: Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2022 – Publicación electrónica.

ISBN: 978-607-417-921-7

1. Indios de México – Estado de México – San Jerónimo Amanalco – Vida social y costumbres. 2. Indios de México – Estado de México – San Jerónimo Amanalco – Ritos y ceremonias. 3. Globalización – Aspectos sociales – Estado de México – San Jerónimo Amanalco. 4. Antropología – Trabajo de Campo – Estado de México – San Jerónimo Amanalco. 5. San Jerónimo Amanalco (Estado de México) – Condiciones sociales. I. Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Departamento de Ciencias Sociales y Políticas.

D.R. © Universidad Iberoamericana, A.C.
Prol. Paseo de la Reforma 880
Col. Lomas de Santa Fe
Ciudad de México
01219
publica@ibero.mx

Primera edición: noviembre 2022

ISBN: 978-607-417-921-7

Todos los derechos reservados. Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización del editor. El infractor se hará acreedor a las sanciones establecidas en las leyes sobre la materia. Si desea reproducir contenido de la presente obra, escriba a: publica@ibero.mx

Impreso y hecho en México

Acerca de la portada. *Rayos de luz* es el título del hermoso mural de la portada, creado en 2014 por Sergio Pérez Méndez, un residente de San Jerónimo Amanalco que estudia actualmente artes visuales en la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo. El mural cubre uno de los muros exteriores de la delegación, el principal edificio administrativo de la comunidad. El edificio también alberga un nuevo centro cultural y un museo creados recientemente. El artista amablemente ha otorgado el permiso para utilizar la imagen en la portada del libro y en el sitio web del mismo. Vaya al Capítulo 10 en la página web donde podrá observar cómo fue creado el mural y el significado de sus nueve paneles. Asimismo, podrá disfrutar de un video del nuevo museo.

Sobre la imagen con que inicia cada capítulo. Se trata de “Nahui Ollin”, que en náhuatl significa “4-movimiento” y es importante en la cosmología mexicana. De acuerdo con *Handbook to Life in the Aztec World* (Aguilar-Moreno 2007), el símbolo “Ollin” representa el movimiento del sol y el dinamismo en el mundo.

Dedicado a la memoria de mi amigo y compadre, Encarnación Velázquez,
quien junto con su esposa, Concha Durán, me recibió en su casa en 1972.
Asimismo, estoy en deuda con la gente de San Jerónimo Amanalco,
a quienes nunca retribuiré sus atenciones del todo.

Contenido

Cómo usar este texto multimedia	13
Prefacio	15

CAPÍTULO 1

¡Nunca le digas “Chou-chou ley” a un azteca!	17
--	----

Este capítulo introduce al lector a los dilemas del trabajo de campo y describe mi primer contacto con el pueblo y lo que uno experimenta hoy en día al visitar San Jerónimo Amanalco

CAPÍTULO 2

Orientación para la lectura.	29
-----------------------------------	----

Este capítulo introduce al lector a sus constructos principales: guiones culturales (*cultural scripts*), espacios culturales, etnopaisaje y globalización. Demuestra cómo serán utilizados para entender el curso dramático de la vida y las transformaciones de la comunidad en las últimas cuatro décadas

CAPÍTULO 3

Contexto histórico y cultural de una comunidad en transformación	43
--	----

Este capítulo ofrece el contexto histórico y cultural para entender la habilidad de la comunidad para ser al mismo tiempo la más tradicional y la más rápidamente cambiante en su región. Detalla el impacto de la Conquista española y los esfuerzos continuos de la comunidad en el siglo XXI para adaptarse a la globalización y preservar sus recursos naturales clave, especialmente su bosque y recursos hídricos

CAPÍTULO 4

“Oiga, señor, ¿es usted antropólogo?”

Y otros misterios del trabajo de campo, la cultura y la historia 65

Este capítulo muestra lo importante que es situar los estudios de cultura en su contexto histórico y global. Con base en trabajo de campo de larga duración (1972–2010), examina la necesidad de éste para adaptarse a las realidades cambiantes de las sociedades indígenas globalizadas. Discute y muestra por medio de videos la necesidad de cambiar el pensamiento sobre los sujetos de “informantes” a “interlocutores culturales” participantes. Como participantes, pueden proveer pistas sobre sus guiones culturales cambiantes, sus espacios y sus etnopaisajes. El capítulo incluye algunas de las respuestas que dieron los residentes (enviadas por correo electrónico) a los videos que subí a YouTube

CAPÍTULO 5

“Campesinos, nunca más”: el ciclo de vida

desde la perspectiva del siglo XXI 89

Este capítulo describe los guiones y espacios culturales encontrados a lo largo del ciclo de vida. Detalla el ciclo de vida campesino y su pérdida en el contexto de los patrones de trabajo tradicionales, además de su construcción cultural de género. También analiza cómo el cambio a nuevos guiones y espacios culturales está alterando la percepción del trabajo, el género y la vejez. El capítulo incluye rituales recientemente adoptados, tales como el de los 15 años

CAPÍTULO 6

“¿A quién le dice indio?”: etnopaisaje y los rostros falsos

de la tradición y la modernidad 115

Basándose en documentación escrita y video, el capítulo explora el falso contraste de la tradición y la modernidad en el contexto de la globalización. Además, observa la noción mexicana de “indigenismo” y la acalorada controversia sobre el desarrollo de las escuelas bilingües, y explora el encuadre de la etnicidad

desde una identidad de “indio” dada por hecho al más controversial etnopaísaje de “indígena”. De esta manera, los lectores atraviesan la aparente paradoja de la comunidad de ser al mismo tiempo la más tradicional y la más rápidamente cambiante

CAPÍTULO 7

La boda de Rosalba y otros relatos sobre la familia,
el trabajo y la globalización 135

Este capítulo introduce a los estudiantes al mundo contemporáneo de los adultos jóvenes desde el punto de vista social y económico, comenzando por la procesión nupcial de Rosalba. Al incorporar un video de esta boda celebrada en 2006, y su vida, aparentemente satisfactoria en 2010, explora cómo las transformaciones en las esferas doméstica y pública marcaron el final de un estilo de vida campesino centrado en la agricultura. Concluye con un análisis del sistema de compadrazgo, una de las fuentes más poderosas de conexión social en México

CAPÍTULO 8

Drama ritual, religión y espacios espirituales entre ambos 155

Este capítulo se centra en la celebración de los santos en Amanalco. Provee un video documental del Santo Patrón de la Fiesta y después discute más ampliamente la naturaleza estratificada de la vida religiosa, tanto pública como privada, y las creencias religiosas de los residentes de Amanalco

CAPÍTULO 9

Cosmología y magia: mito, brujas, vampiros y duendes del agua 171

Este capítulo explora en la mitología y en las narraciones orales de brujas, vampiros y duendes del agua, el reino mágico del etnopaísaje de Amanalco. Más allá de representar un paisaje estático de creencias, mezcla ideas comunes a nociones culturales tanto indígenas como coloniales con el fin de forjar significados contemporáneos de poder mágico, cambios de forma y pérdida del alma. También incluye una discusión sobre la enfermedad y la salud espiritual

CAPÍTULO 10

Conclusiones: los diferentes significados de la frase

“Campesinos, nunca más”.....191

Con la colaboración de Manuel Moreno

El capítulo final examina los diferentes significados de la frase “Campesinos, nunca más”. También echa una ojeada a los cambios más recientes en la comunidad en 2014, de los que tuve conocimiento por comunicación a través de diferentes medios electrónicos. Además, aborda, en un giro inesperado, el regreso a la comunidad de un hombre carismático, creador de un centro cultural en el centro del pueblo y que, en 2012, fue electo segundo delegado

Cómo usar este texto multimedia

Situado en las escarpadas montañas con vistas a la Ciudad de México, *Una comunidad indígena texcocana enfrenta al siglo XXI. Libro multimedia* fusiona el texto con una serie de medios digitales para explorar las vidas contemporáneas y la cultura de los residentes de San Jerónimo Amanalco. Las presentaciones Power Point y los archivos documentales de audio y de video, que cubren 40 años de trabajo etnográfico, ilustran y aumentan nuestra comprensión de la comunidad y su gente. Estos materiales no deben considerarse sólo recursos adyacentes al texto, sino herramientas de aprendizaje integradas al tejido de la escritura.

En el texto hay señalamientos para los diferentes recursos, al lado de su correspondiente icono. Los lectores del libro pueden acceder a ellos simplemente dando clic en los iconos incrustados en el libro. Entre los materiales digitales se encuentran un recorrido por Amanalco vía Google maps , un video de la quinceañera , el audio de la Banda Azteca , y un módulo de Power Point donde podrán explorar el contenido del Centro Cultural Miyotl. Hay además recursos que le dan un “valor agregado” al texto, tales como el tour virtual del pueblo de Huexotla, al suroeste de Amanalco, rico por su arqueología prehispánica. Dentro del sitio de internet, algunos capítulos contienen preguntas para el lector que le permiten vincular el material impreso con el digital, tales como las que se encuentran en la última diapositiva del módulo de Power Point que trata de la herencia arqueológica de Amanalco, en proceso de desaparición .

Nota: si alguna liga del libro no funcionara, vaya al sitio de internet www.indigenousmexicobook.com del capítulo y acceda a la liga desde allí.

Iconos utilizados en este libro:



Video



Power Point



Audio



Liga general



Valor agregado

Prefacio

El trabajo de campo está siempre lleno de sorpresas y emoción renovada si uno se mantiene en el camino a largo plazo. Cuando dejé Amanalco en 2010 tenía una visión de alguna manera pesimista acerca de la vitalidad de la comunidad. Su plaza central se encontraba en mal estado y, más que en años anteriores, la gente parecía quejarse de una percepción de desarreglo y desunión. Los mensajes de correo electrónico recibidos muchos meses después de mi partida lamentaban la falta de apoyo estatal para construir un Centro de Cultura Náhuatl que había sido planeado desde 2003. Como los lectores verán si siguen leyendo hasta el último capítulo, esta situación empezó a cambiar a finales de 2012 con la remodelación de la plaza y con el nuevo desarrollo de un pequeño centro cultural promovido por la misma comunidad. Fue tan notable como los cambios anteriores, como cuando en agosto de 2014 se abrieron en Amanalco el “Museo Comunitario de Hombres, Mujeres y Niños Nahuas”. He seguido el progreso de Amanalco por correo electrónico, Facebook y llamadas telefónicas, y me he encontrado fascinado al ver la renovación del espíritu y orgullo de la comunidad, que ya había experimentado a principios de los setentas.

El 10 de noviembre de 2014, al estar sentado frente a mi computadora, un mensaje de alguien que quería contactar conmigo por el “chat” de Facebook apareció en la pantalla. Después de algunos momentos de conexiones fallidas, la pantalla reveló, para mi gran sorpresa, a un hombre joven de Amanalco cuya fotografía había visto recientemente en Facebook. Se trataba de Sergio Pérez Méndez, el artista cuyo mural adorna la portada de este libro. Aunque sus padres y demás parientes, estaba seguro, lo veían como un niño, ésta era mi primera oportunidad de hablar con él como adulto. Por una hora compartimos la

emoción de la apertura del museo comunitario el anterior agosto y el encargo que tenía para crear la sorprendente imagen de la fachada del museo.

Reflexioné sobre el hecho de que yo tenía exactamente su edad, 24 años, cuando viví por primera vez en Amanalco, y sobre la manera tan diferente en que mis contemporáneos experimentaban la vida en ese entonces, comparada con el día de hoy. Esa conversación me trajo un cúmulo de recuerdos tanto del miedo como de la emoción de entrar en el mundo y la cultura de otras personas, con la intención de llegar a alguna comprensión del sentido que la vida tiene para ellos. Me hizo sentir más confiado el hecho de que alguien de la generación de Sergio pudiera crear un espacio cultural para celebrar la herencia de sus ancestros, pero además dándose cuenta de la necesidad de transformar positivamente su comunidad como una clave necesaria para enfrentar el futuro.

Al volver a Amanalco en repetidas ocasiones y ser testigo de los rápidos cambios ocurridos allí desde los años setenta, empecé a concebir un enfoque diferente para producir un documento que reuniera lo que estaba ocurriendo con la comunidad y sus residentes. En este sentido, mi esperanza es proveer a los lectores, incluyendo a aquellos residentes de Amanalco, con una experiencia de aprendizaje multifacética y que vaya más allá de la palabra escrita. Entre los retos de la antropología y del enfoque etnográfico, éste es uno de los principales: proporcionar una representación de las vidas de otras personas en todas las dimensiones posibles. Espero que este libro dé un paso en esa dirección.

St. Petersburg, Florida, 19 de diciembre de 2014

CAPÍTULO 1

¡Nunca le digas “Chou-chou ley” a un azteca!



Tepetlaoxtoc, México: primeros encuentros en el campo

Estaba nervioso antes de mudarme a Amanalco para mi primera experiencia antropológica real en campo. No necesitaba que Melitón me contara su historia definitiva sobre la gente de estas montañas. Melitón, con sus 52 años, mantenía una casa de la universidad en el pueblo mexicano de Tepetlaoxtoc, donde yo había vivido el otoño de 1972. Usando esa casa como base, me había aventurado hacia algunas comunidades de la región para aprender sobre la vida rural. La noche anterior a mi mudanza para el pueblo indígena de San Jerónimo Amanalco, Melitón vino a disuadirme, diciéndome lenta pero firmemente: “Pero Jay, mi buen amigo, no te puedo dejar hacer esto”.

Le pregunté curioso, “¿Por qué me dices esto? Pareces muy alterado”. Noté que estaba borracho y que se balanceaba. Antes de contestar, sus poderosas manos de campesino apretaron fuerte mis brazos, tanto para enfatizar la seriedad de su advertencia como para afianzarse al piso: “Sé que has estado allí algunas veces, pero no los conoces”, dijo.

Estos indios, parecen amables, cuando se inclinan para saludarse besándose las manos y diciendo “compadrito, compadrito”, pero cuando te des vuelta te encajarán un cuchillo en la espalda y te tirarán a una zanja. Mira, hace algunos años vinieron a Amanalco unos explotadores de bosques y la gente se puso nerviosa. Los delegados les ordenaron a algunos hombres que los encontraran. A estos extraños los mataron con pistolas y los aventaron a una barranca. ¡Esta es la clase de gente con la que vas a vivir!

Conociendo a Melitón, yo tenía mis dudas sobre esta historia. Como otros en Tepetlaoxtoc, frecuentemente lanzaba insultos étnicos a cualquier habitante de

las cuatro comunidades indígenas que rodean las montañas, a una distancia de apenas 30 minutos en coche de su pueblo mestizo. Allí ya no se hablaba náhuatl, la lengua indígena entonces ampliamente utilizada en Amanalco. Pero a un nivel más profundo me sentía inquieto de averiguar si la historia de Melitón era verdad, lo que no hice hasta después de cuatro meses de comenzar mi residencia en Amanalco.

Quería pensar lo mejor de la gente con la que viviría. La mayor parte de las personas con la que me había encontrado habían sido amables y generosas. Mis contactos iniciales, sin embargo, habían producido algunas reacciones de sospecha y algunas bromas para probar mis nervios, lo que probablemente yo hubiera hecho en el lugar de estos residentes. Relataré una. La tercera vez que fui al pueblo para ver los tipos de suelo que usaban para diferentes cultivos, una familia me invitó a una comida de fiesta. Al salir de la casa con algunos hombres después de la comida, pregunté cómo despedirme en náhuatl de manera que agradara a las mujeres que se reunieron en la puerta para despedirnos. José Durán me miró muy serio y me dijo “Diles *chuchule*”. Me volteé sonriendo y grité a las mujeres ¡*Chuchule!* Todas dieron un chillido y entraron corriendo a la casa. José había caído al suelo de la risa y como yo le inquiriera lo que había pasado, se levantó y me dijo: “No, no, debes decirlo más rápido, así, *chuchule, chuchule*”. Aturdido y pensando que el error estaba en mi pobre pronunciación, lancé hacia la casa otro grito de esa expresión más rápido. Se oyeron quejas y gritos de dentro y Durán nuevamente se desternillaba de risa. Sólo entonces me di cuenta que había dicho algo estúpido, o peor. En mi humillación y enojo me alejé, y fue cuando el sobrino de Durán, un niño de siete años, se me acercó, me jaló de la manga de la camisa y me dijo directo al oído: “Señor, ¿por qué le dijo a las mujeres que se fueran al carajo?”.

A lo largo de ese año, ese niño llamado Juan Velázquez y su familia se convertirían en la clave para mi supervivencia en Amanalco. Ellos me enseñaron cómo alejar a los perros si me atacaban, a hablar el dialecto náhuatl que se hablaba en el pueblo, a mostrarme respetuoso ante la comunidad y, en general, a convertirme en una persona ante los demás habitantes. Un mes después de la mortificante experiencia me mudé a su casa, que se conocía con el nombre de Buena Vista, a unas cuantas puertas de donde había sucedido mi desastre lingüístico. No sospechaba entonces que a lo largo de los siguientes 40 años esta familia y yo alimentaríamos una relación que iría más allá de la antropología.

Realidades de 2010: de un caserío de campesinos indígenas a un pueblo conectado globalmente

“Flash-forward” al siglo xxi. Es mi octava visita a Amanalco desde que inicié mi trabajo de campo. Hasta ahora la investigación se ha extendido por cuatro décadas a lo largo de las cuales los residentes de la comunidad han experimentado –y yo he sido testimonio– una transformación económica y cultural enorme. En nuestra visita anterior, en 2006, mi esposa María y yo participamos en la boda de nuestra ahijada, Rosalba. Después, en 2009, nuestros compadres llamaron a Florida para ver si podíamos asistir a la boda del “Gordo”, hermano menor de Rosalba, que se realizaría un mes más tarde. Aunque en esa ocasión no pudimos asistir, prometí mandarles dinero para ayudarles con los gastos y visitarlos el siguiente verano. Eso les agradó porque nuestra visita coincidiría con el nacimiento del hijo del “Gordo”, y María podría participar en su rol de comadre en un nuevo ritual que estaba poniéndose de moda por allá: el “baby shower”.

Entonces, es una mañana calurosa y seca de inicios de junio 2010 en la frenética y emocionante Ciudad de México, lugar que necesito tocar antes de continuar a Texcoco y de allí a Amanalco. Estoy pensando en los materiales que puedo reunir para este libro que aporten algo más a las décadas de los intentos realizados para mi comprensión de la vida cultural de este pueblo y de su transformación. He pasado una mañana en el magnífico Museo de Antropología, discutiendo con un curador la exhibición de la nueva sala sobre Cultura Nahua.

También decidí ir a un pueblo al que debía haber ido desde hace mucho tiempo: el hermoso pueblo de Tepoztlán, a escasos 90 minutos en camión al sur de la Ciudad de México, en el estado de Morelos. El lugar está sumergido en un aura mágica, y adornado de aves multicolores y vegetación exótica semitropical. Un templo de la era azteca en la cumbre de la montaña, dedicado a Tepoztécatl, el dios del pulque (bebida hecha del aguamiel del maguey) es el lugar perfecto para observar el pueblo desde arriba. Es en Tepoztlán donde el antropólogo Robert Redfield reunió material para su disertación doctoral entre los años de 1926 y 1927, y con el que desarrolló su libro *Tepoztlan: A Mexican Village—A Study in Folk Life* publicado en 1930. Este libro fue un pionero en el tema de la afectación de los pueblos indígenas, hablantes de náhuatl, por la vida moderna y la urbanización. El libro de Redfield describe los patrones de la herencia azteca tales como los rituales de respeto personal, el elaborado sistema de las fiestas y el uso de los temazcales por parte de las mujeres para

promover la salud. Escondidas en estas descripciones idealizadas, se perciben las emergentes rupturas en la vida de la comunidad y el naciente rechazo de la cultura indígena.

Cuatro décadas antes, preparándome para mi propia investigación doctoral y para escribir el texto con mis resultados, leí intensamente otra vez el estudio de Redfield y un controversial reestudio de Tepoztlán por parte de Oscar Lewis publicado a principios de 1950. El trabajo de Lewis era mucho más sofisticado y mostraba cómo investigaciones anteriores simplificaban la vida campesina y su relación dinámica con las zonas urbanas. Lo encontré muy útil para analizar las comunidades campesinas y la forma cambiante en la que la gente vive su vida diaria. En junio de 2010 experimenté Tepoztlán como un lugar muy regulado por el turismo, con hoteles boutique-spa, restaurantes chinos e indios y joyerías para turistas internacionales. Aun así, hay un sentimiento básico de protección a las tradiciones culturales, especialmente en cuanto a los rituales religiosos y, como lo ha ilustrado Joann Martin en un libro reciente (2005), es patente la habilidad de la gente para defenderse de la usurpación de sus tierras. Como ratifiqué en mi trabajo en Amanalco, la agresividad de las comunidades en la defensa de sus recursos es un mecanismo de protección en un sistema político que protege a las élites establecidas.

El siguiente día, de regreso a la Ciudad de México, la contaminación era tan fuerte –no había empezado la estación lluviosa– que me dio dolor de cabeza y decidí que era el momento idóneo para regresar a Amanalco. Un estudiante mexicano de posgrado, Manuel Moreno, me acompañó a rentar un coche en el aeropuerto para tomar la “vía corta” para Texcoco, que pasa por el lago del mismo nombre, ahora casi seco. Lo cruzamos en unos 30 minutos para llegar a las afueras de Texcoco (véanse las figuras 1.1a y 1.1b). Texcoco es también el nombre del municipio donde se asienta esta pequeña ciudad y los 27 pueblos de los que Amanalco es uno de los que se encuentran en su orilla oriente. En 1972 Texcoco tenía 25 mil habitantes pero en 2010 ha llegado a tener 200 mil. Aquí es donde deben venir los habitantes de Amanalco para registrar títulos de propiedad de tierras, ir al registro civil para matrimonios, pagar sus facturas de luz o quejarse ante las autoridades para que intervengan en algún litigio cuando sus propias autoridades no pueden resolverlo. Este centro urbano, con sus tiendas de autoservicio, cines, clínicas médicas, universidades técnicas, distribuidoras Nissan y Volkswagen, además de las franquicias Domino’s Pizza y Home Depot, además del primer Walmart de la zona, sirve

de articulación para que las ideas internacionales y la cultura global con sus productos vaya difuminando la cultura nacional.



Figuras 1.1a y 1.1b El mapa de la izquierda ubica el Municipio de Texcoco en el Estado de México, y el de la derecha, a San Jerónimo Amanalco en las montañas del lado este dentro del mismo municipio. El mapa también muestra otros centros de población mencionados en el Capítulo 1. Usted puede buscar en Google maps nuestra población de estudio y pasear en “vista de calle” la zona residencial de Amanalco.

El pueblo Acolhua pobló este territorio en el siglo XII y después, junto con los tepanecas y el más poderoso militarmente pueblo mexicana, llegó a constituir la “Triple Alianza”, lo que se conoció en Europa como el Imperio Azteca. Texcoco llegó a ser la sede intelectual del imperio, sobre todo en el siglo XV durante el largo reinado del rey-poeta Nezahualcóyotl. Amanalco estuvo influido en la época prehispánica por lo que se conoce en el medio antropológico como el dominio Acolhua Norte del imperio, que se extendía sobre varias decenas de pueblos y tres zonas ecológicas: con el lago de Texcoco al oeste y la Sierra Nevada al este. Hoy en día, una enorme estatua de Nezahualcóyotl señala a los automovilistas la salida para la carretera México-Puebla, a lo largo de la que se pueden apreciar tiraderos de chatarra, vulcanizadoras, granjas lecheras, restaurantes, el Centro de Investigaciones Agropecuarias Rockefeller y una que otra cancha de fútbol.

Esta zona, ubicada a 2 194 m sobre el mar, es la parte plana de la zona este del Valle de México, de importancia histórica trascendental para México y para las Américas en conjunto. Al norte se encuentra el pueblo de Tepexpan, en donde en 1948 fue encontrado un cráneo femenino del Pleistoceno (alrededor de 9 mil años a. C.) y el esqueleto humano más antiguo encontrado en Norteamérica hasta entonces. A pesar de haber sido habitado tan antiguamente, hoy en día Tepexpan es una pequeña ciudad conocida por su

hospital de enfermedades crónicas. Un poco más al norte se encuentran las famosas pirámides de Teotihuacan. Del siglo III a finales del VIII, la primera megalópolis del Nuevo Mundo se desarrolló en este lugar, extendiéndose eventualmente 20.71 km², y siendo el asentamiento de un cuarto de millón de personas.

De interés más reciente, el pueblo de San Salvador Atenco, asentado al norte del lago de Texcoco, se ganó en el año 2000 una reputación internacional porque, tomando las armas, los campesinos rechazaron la oferta gubernamental para que vendieran sus tierras para la construcción de un nuevo aeropuerto internacional para la Ciudad de México. Dicho poblado llevó las cosas hasta el grado de secuestrar a un funcionario federal que había ido a negociar. Poco después los pobladores de Atenco se organizaron en el Frente de la Gente por la Defensa de la Tierra, que sigue trabajando para varias comunidades aledañas y que impidió, entre otros abusos, que se construyera un Walmart junto a las Pirámides de Teotihuacan.

Así, durante los últimos 2 mil años este fértil valle fue el escenario donde compitieron por la supremacía numerosos pueblos indígenas, ciudades-estado y reinados. El más famoso de todos es sin duda el Estado Azteca fortalecido por el pueblo mexica que llegó al valle en el siglo XIV y que por medio de su poderío militar, sus intrigas y alianzas matrimoniales logró consolidarse como el poder hegemónico de la región. Construyeron su ciudad, Tenochtitlán, sobre un sistema de lagos que le dieron la belleza de Venecia y el poder regional de la Roma temprana. A los mexicas se les conoce por el uso de sacrificios humanos en sus rituales y por su arte colorido y magnífico, que puede ser apreciado en museos alrededor del mundo. Menos conocidos son su ingeniería, su agricultura y en general su conocimiento científico, que les permitieron comerciar del centro de México hasta el Pacífico y hacia el este hasta las costas del Golfo, y más allá.

Amanalco mismo fue fundado a principios del siglo XV por órdenes del gobernante de Texcoco quien mandó construir allá canales de riego que recolectaban los diez manantiales que bajan de las montañas, y que funcionan hasta la actualidad.

El centro de México ha sido tema de investigación antropológica desde los inicios de la disciplina. Edward Tylor, a quien se le atribuye el primer libro de texto de antropología publicado en 1881, había publicado *Anáhuac* en 1855, un libro de viajes que describe Texcoco, sus pueblos y comunidades. Es especialmente interesante leer sobre las diferentes élites europeas que tuvieron

relación con grupos indígenas a mediados del siglo XIX, dado que hacerlo aporta una visión fresca del colonialismo en Centroamérica en aquella época.

El camino a Puebla va subiendo a zonas más escarpadas y pasando por pueblos mestizos de nombres como Tlaixpan, Purificación y Tlaminca. En esta zona también se encuentra la montaña de valor arqueológico y simbólico: el cerro del Tetzcotzingo. Aquí, en el siglo XV el rey Nezahualcóyotl mandó construir templos, fuentes y un ambiente ritual en medio de uno de los primeros jardines botánicos del mundo. Este espacio verde también tenía la intención de preservar la flora y fauna desde el influjo del Imperio Azteca (Avilés, 2006). El cerro es muy visible desde varios puntos favorables en Amanalco y todavía figura en algunos de sus mitos. Sin embargo, los habitantes de las zonas colindantes con el cerro de Tetzcotzingo han perdido el náhuatl y algunas tradiciones culturales que los habitantes de Amanalco luchan por conservar e integrar a su vida diaria (Ennis-McMillan, 2006).

La zona de pie de monte, a 2 194 metros sobre el nivel del mar (msnm), y la zona de la sierra, a más de 2 500 msnm, es un área de clima privilegiado y templado la mayor parte del año, por lo que se ha poblado de casas de verano. Esta área fue usada durante la época colonial para que los acaudalados de la época desarrollaran plantaciones de producción agropecuaria a las que llamaron haciendas. Aunque gran parte de esta tierra fue recuperada por las comunidades indígenas con la Revolución Mexicana de 1910, los residentes de la zona media que se describe fueron forzados a dejar sus tierras para procurar su sustento por otros medios. Más al este, un poco adelante del letrero que señala la entrada a Tepetlaoxtoc, un camino pavimentado corta la parte baja de una zona montañosa, por el que se puede acceder a Amanalco y a algunas otras comunidades de habla náhuatl. Pasando el pueblo de Santa Inés, que se encuentra a medio camino de la cima, detuve el auto para observar la Ciudad de México. Aunque rodeado de montañas, el valle está coronado por una gruesa capa de esmog como para ungir al rey de la contaminación. Respiré profundamente y sonreí al percibir que el irritante ozono y el potente olor a diesel quemado habían desaparecido y sido suplidos por el olor intermitente de desecho de vaca y de la leña usada en las cocinas. Relajadamente, pensé “ya casi estoy en casa”.

A la izquierda de este camino, lo que se observa es casi lo mismo que puede verse en mis fotos de 1972: un paisaje erosionado color beige, con algunos arbustos y cactáceas aquí y allá. Una hilera de torres de electricidad recorre la

montaña. Busqué inútilmente a la derecha los montículos de restos de construcciones aztecas con los de vasijas que habían sobrevivido más allá del año 2000. Las últimas dos décadas los agricultores de Amanalco y Santa Inés han arado estas tierras para reclamarlas para la agricultura. Un poco de maíz y de trigo crecen en lo que antes sólo había cactáceas. Irónicamente, al mismo tiempo que estos vestigios eran olvidados, una parte de los habitantes de Amanalco han estado adoptando un sentido más profundo de su herencia, amplificando aspectos positivos de su historia y de su lenguaje nativo, el náhuatl, todavía hablado por más de un millón de habitantes en el país. La mayoría de los habitantes rechazan ser llamados “indios” pero han adoptado el término “indígena” (natural del país o lugar) o se refieren a sí mismos con el gentilicio “nahuatlacas” (la gente nahua). Es el rechazo a un apelativo que, en México, ha tenido connotaciones racistas y negativas. En lugar de esto, se identifican con un cuerpo más amplio de grupos indígenas que reclaman sus derechos civiles, políticos y culturales, estimulados por el éxito de la insurrección maya en la región de Chiapas que inició en 1994.

Es importante mencionar que las personas que tienen mayor interés en conservar su identidad indígena son los residentes de mayor nivel educativo, incluyendo un colectivo de estudiantes universitarios y graduados que en 2008 formaron un grupo con el nombre de Ollin Amanalco Pilhuame (Los hijos de Amanalco avanzando). Parte de la estrategia de este grupo fue no sólo incorporar eventos culturales sino diseñar un Centro Cultural Náhuatl con el apoyo de una universidad politécnica de la Ciudad de México.

De vuelta en el camino, avanzo cinco minutos y hay una desviación: San Jerónimo Amanalco a la izquierda y Santa María Tecuanulco, otra comunidad de habla náhuatl, de frente. Por ese camino veo un nuevo invernadero, que es parte de la horticultura que ha visto un renacimiento desde el año 2000. Doy vuelta a la izquierda y bajo unos 30 metros para entrar al camino que divide la zona residencial de Amanalco de los campos irrigados. A la derecha paso los cultivos de maíz tierno moviéndose al viento que están sembrados en terrazas llamadas Mashala. Estas tierras pertenecen a Juan Durán, el líder de la comunidad que ahora es uno de los adultos mayores más respetados aquí. Me llama la atención lo bien atendidos que se ven, lo que indica que Juan quizás haya recuperado la salud desde que dejé de verlo hace algunos años. Más adelante noto que el camino al pueblo, reconstruido en 2003, tiene más topes que antes

pero se ve algo deteriorado. Cuando vine en 2003, recién hecha la repavimentación, había anuncios que eran parte de una campaña política del partido que se atribuía este logro. En esa ocasión también observé un grupo de políticos en campaña dando discursos y regalando plumas con la leyenda “Vote por...”.

La realidad de “Campesinos nunca más”

En mi travesía en coche por la arteria principal de la comunidad, me es difícil creer que ésta sea la misma comunidad indígena en la que viví hace cuatro décadas. Sin embargo, estos cambios ya se estaban desarrollando frente a mí desde hace dos décadas. Desde entonces había advertido, de forma explícita o encubierta, la idea de “campesinos nunca más”, es decir, la gente no se está enfocando tan intensamente como antes en trabajar la tierra. Esta idea, dicha como una declaración por parte de los jóvenes y como un lamento por parte de los adultos, expresa un problema relacionado con la identidad y la comunidad de forma compleja. Como se verá en capítulos posteriores, refiere nociones cambiantes de trabajo, género, identidad étnica y del creciente contexto global que está experimentando la comunidad. También aporta un punto de referencia emocional a lo que yo experimenté y a lo que vivían sus habitantes en los años setenta.

A diferencia de esa década y a pesar de los exuberantes campos de Mashala, gran parte del campo no está trabajado. De repente, un adolescente en una patineta me rebasa; atrás vienen en un auto un grupo de adolescentes, uno de los cuales tiene el cabello pintado de morado y un *piercing*, tal como mis estudiantes de licenciatura. Pasando un nuevo templo de los testigos de Jehová, con letreros en español y en náhuatl, hay un muro con un grafiti con el símbolo de “Los Destroyers”. Al frente del pequeño templo protestante de nombre Salem, se abrió un pequeño negocio de computadoras con internet que cuenta con el servicio agregado de venta de alcohol, lo que se puede apreciar por los anuncios en plástico de dos botellas de cerveza de 2.5 metros de altura. El servicio de internet comenzó aquí en 2003, cuando una joven técnico en computación, de 21 años de edad, abrió un pequeño negocio con la ayuda de su padre y algunos familiares. En la plaza central, frente a la Iglesia colonial, se erigió en 2006 una torre de telecomunicaciones para teléfonos celulares.

Lo que estoy experimentando es un pequeño poblado convertido en una población de más de 7 mil habitantes, de los que la mayoría de los jóvenes rechazan el guion cultural centrado en el trabajo del campo que dirigió la vida de sus padres y abuelos.

Avanzando despacio y con los vidrios del auto abiertos, se puede escuchar el sonido mezclado de varios radios, una tienda de discos en el centro del pueblo y una trompeta destemplada que alguien practica por allí. En los setenta había media decena de bandas para fiestas y bandas aztecas que tocaban principalmente en las festividades religiosas. Algunos de estos músicos también tocaban en bandas militares en la Ciudad de México. A la fecha, en la comunidad han proliferado diferentes bandas de música popular y son un importante nicho ocupacional para más del 30% de las familias. En 2010 Amanalco tiene un cúmulo de “bandas de garaje” y la población menor a los 20 años parece casi tan familiarizada con las canciones de moda como mis alumnos en Florida. Una de estas nuevas bandas se llama “Vientos del Cerro”, de la que pude hacer una grabación durante un ensayo en un local comercial de una casa. Se puede seguir al grupo en Facebook o es posible suscribirse a su canal en YouTube.

Mis recientes estancias en Amanalco me hicieron ver que el arraigo de la música pop moderna del nuevo milenio era uno de esos sutiles pero poderosos catalizadores que emergen en manifestaciones de la globalización. Parecería increíble, pero en 2009 Yanni, el mundialmente conocido compositor e intérprete, supo de las escuelas bilingües. Tan sorprendido quedó con la musicalidad del náhuatl que ¡invitó a un grupo de niños a filmar un video en Acapulco para que cantaran en su idioma!

Adonde miraran mis ojos, podía ver una mejoría en las condiciones materiales, junto con una explosión de la población, de establecimientos comerciales y de casas donde alguna vez hubo milpas. Muchas de ellas son casas de dos o tres pisos hechas con cemento y ladrillo. En algunos casos se pueden observar en el último piso calentadores de gas o tinacos de agua y antenas parabólicas para recepción de TV satelital e internet. Junto a algunas de estas estructuras todavía está de pie una que otra antigua casa de adobe, olvidada en su inutilidad. Me asombró la cantidad de nuevos locales comerciales establecidos a lo largo de la calle principal: un restorán que sirve pescado estilo veracruzano, vulcanizadoras, pollo rostizado, ferreterías, pasteles, ropa de ciudad, CDs de música y teléfonos celulares.

Pasando la todavía soñolienta plaza central vi una tienda cuyo propietario era una hombre que había pasado el año 2000 trabajando en California. Observé un letrero deslavado que anunciaba hamburguesas y pizzas. Era el del restaurante que este hombre había planeado abrir en 2006. El hombre ahora es chofer de taxi y se encontraba precisamente esperando pasaje dentro del vehículo en la plaza, uno de los tres taxis que operan en el pueblo. Alrededor de la plaza hay también modernos puestos de teléfonos de tarjeta, una tienda de miscelánea y un par de lugares anunciando venta de videos musicales. En contraste con toda esta explosión comercial, el estado de la plaza es lamentable, comparado con lo que vi sólo hace cuatro años antes. Sus arbustos y flores fueron suplidos por piedras grises; la basura de papel y plástico vuela por acá y allá, dando un aspecto estéril y descuidado. Esta situación contrasta en forma notable con el estado del atrio y el jardín de la iglesia colonial, que ahora está más verde y cuidado de lo que yo había visto antes. ¿Por qué la diferencia? La situación me deja perplejo y me propongo aclarar el acertijo pronto, dado que me he mantenido en constante comunicación con la comunidad desde mi última visita de campo (véase Capítulo 10).

Tengo que estacionar mi auto apretándolo entre un camión repartidor de Coca-Cola y uno de los camiones suburbanos que comunican con Texcoco. Aunque la calle sigue hacia arriba, ahora pavimentada subiendo la montaña, con muchas tiendas nuevas qué ver, doy la vuelta rodeando la iglesia y me dirijo a Buena Vista. Un poco antes de llegar, me encuentro a uno de los hijos de Juan Durán cavando un agujero en el jardín trasero de su casa y lo saludo en una mezcla de español y náhuatl, diciendo que los visitaré más tarde. El muchacho me responde, “Sí sí, moustla” (sí sí, mañana). Me llama la atención el letrero “Pizzas Tlamapa” que se encuentra anunciando un local adyacente a su casa.



Figura 1.2 Pizzas Tlamapa abrió en Amanalco en 2010. (© Jay Sokolovsky)

Al llegar a Buena Vista toco el claxon del coche y varios chiquillos salen al patio para encontrarme gritando ¡Ché! ¡Ché!, su versión de mi nombre. Ana, la esposa embarazada de mi nuevo ahijado “Gordo”, casado con ella recientemente, nos abraza tímidamente. Él no se encuentra por el momento porque ese día ha ido a trabajar a un taller de confección de ropa instalado en otra casa del pueblo. La pareja vive con los padres de “Gordo” en Buena Vista. El padre y compadre mío, Juan Velázquez, tampoco se encuentra aquí sino cubriendo su turno de chofer de uno de los microbuses de Texcoco. El hermano casado de mi compadre, Ángel, quien vive atravesando el patio, y que actualmente vive de la venta de flores. La esposa de Juan, Anastacia, y su anciana madre, Concha, nos saludan con mucha dignidad. La abuela se encontraba cuidando al nieto de 10 meses de edad, quien también vive en esta casa. Después de intercambiar cálidos abrazos con ambas mujeres, les presento a todos a mi asistente de investigación, Manuel. Anastacia nos dice con una sonrisa amplia y suave: “Bienvenidos, compadre y Manuel. Muchas gracias por la visita. Espero que pronto llegue nuestra comadre [mi esposa, María] porque ya tengo su cuarto listo. Por favor, entren para comer”.

Alrededor de la mesa, disfrutando de tortillas, frijoles, caldo de pollo y arroz, nos ponemos al corriente de los acontecimientos familiares y de la comunidad que han sucedido desde que dormí por última vez en Buena Vista en 2006.

CAPÍTULO 2

Orientación para la lectura



El primer capítulo detalló algunos de mis encuentros iniciales con la comunidad en 1972 y ofreció un vistazo de los paisajes culturales dinámicos que experimenté durante mi visita en 2010. Mi última entrada en Amanalco despertó muchas preguntas en mi mente: ¿qué estaba haciendo un restorán de mariscos estilo Veracruz en medio del pueblo?, ¿por qué estaba tan descuidada la plaza?, ¿por qué la presencia sorpresiva de representantes urbanos en la localidad? La búsqueda de las respuestas a estas interrogantes es parte de mi aventura con la etnografía a compartir en este libro.

En mi exploración de estos temas, sugiero que el estudio de la comunidad es importante porque para finales del siglo xx había tenido éxito en afrontar, en sus propios términos, las poderosas fuerzas de la globalización que ahora impactan en cada rincón del planeta. Sin embargo, el aumento incesante de la población, la desaparición del estilo de vida campesino, la aparición de pandillas juveniles y el alcoholismo adulto, podrían estar llevando a la cultura indígena de la comunidad a su límite en su adaptación en forma positiva. En los capítulos que siguen, los ciudadanos de Amanalco y su región circundante serán examinados a través de recursos de texto y de internet. Éstos incluyen imágenes de archivo, documentos, fotografías originales, grabaciones de audio y una cantidad considerable de material videograbado reunido durante mis cuatro décadas de trabajo etnográfico. También se incorporaron las respuestas de miembros de la comunidad a mi investigación a través de redes sociales y correo electrónico, especialmente comentarios en video que he subido a YouTube. *Una comunidad indígena texcocana enfrenta al siglo xxi. Libro multimedia* pretende representar las cambiantes perspectivas de la gente de la región que activamente pone a competir el significado de sus vidas ante

fuereños y entre ellos mismos. Desde esta perspectiva, espero evitar la postura del antropólogo distante que entrevista “informantes” y sustituirla por la idea de un diálogo con “interlocutores culturales” en el mismo nivel que los estudiosos, superada ya la supuesta superioridad del conocimiento occidental sobre el mundo.

En junio de 2010 tuve dos reuniones con los líderes electos de la comunidad para discutir el proyecto de este libro. En esa ocasión les mostré un DVD que contenía fotografías y videos ya recolectados. Con anterioridad, en 2006, había solicitado su permiso para colgar videos en YouTube y les mostré algunos. Acordamos que continuaría subiendo videos de Amanalco en YouTube, previa autorización de la gente y que, cuando el libro estuviera publicado, usaría una porción de las regalías para un proyecto en beneficio de los niños de la comunidad.

Debo mencionar que este libro discute las investigaciones de algunos antropólogos de la Universidad Iberoamericana en la Ciudad de México, especialmente Roger Magazine y Tomás Martínez Saldaña (2010), que incluyen temas como demografía, patrones de matrimonio, nutrición y personeidad, fiestas, pandillas juveniles e identidad indígena. También trabajé directamente con dos estudiantes de posgrado: con Guillermo Torres, el tema de las pandillas juveniles; con Manuel Moreno, el de la identidad indígena. Asimismo, encuentro conexiones con el trabajo de dos estudiantes de licenciatura originarios de Amanalco: uno de ellos ha publicado artículos sobre la mitología y el lenguaje de su pueblo, y el otro, que estudia lingüística y está haciendo investigación sobre el uso contemporáneo del náhuatl.

El enfoque de este libro

Una comunidad indígena texcocana enfrenta al siglo XXI. Libro multimedia se centra en resolver la paradoja de una comunidad con fuertes lazos con su herencia cultural azteca y, sin embargo, que muestra la transformación económica y social más rápida de las comunidades indígenas del área. Es una paradoja porque su tradición cultural coexiste con estos cambios modernizantes e iniciados localmente. Algunos de ellos ya se habían completado pocos años antes de que yo llegara; éste es el caso de la introducción de energía eléctrica y la construcción de una nueva escuela primaria. Otros cambios se fueron dando durante la primera década de mi investigación de campo: la construcción de un mejor

camino de terracería para llegar al pueblo, la creación de un sistema de agua potable y la apertura de una clínica médica, una preparatoria y una escuela primaria bilingüe náhuatl/español auspiciadas por el estado. Además, en 1988 llega a Amanalco el primer sacerdote residente y el pueblo se convierte en parroquia católica. Después del año 2000 la comunidad ya contaba con camino pavimentado, servicio de camiones regular, una clínica médica, antena para servicio de telefonía celular y cafés internet. Con la ayuda de los gobiernos federal y estatal se habían construido dos preescolares, una primaria bilingüe, una secundaria técnica y una preparatoria.

Amanalco es realmente una comunidad en transformación: de una sociedad campesina, de gente que produce y se describe como tal, a una comunidad en gran parte proletaria y asalariada que está ampliando sus límites de cultura tradicional para abarcar y adaptarse a las circunstancias de la globalización. Los antropólogos generalmente piensan en las comunidades de campesinos como lugares rurales que, aunque ligados políticamente a las capitales de sus estados y económicamente a los mercados urbanos, centran su subsistencia en la producción agrícola y artesanal. Su vida local está basada en el intercambio familiar de trabajo, con lazos sociales cuya supervivencia gira alrededor de la ritualidad de los ciclos de vida y de celebraciones públicas como las fiestas. La palabra campesino se traduce como “persona del campo”. Al pensar cómo se aplica el concepto en Amanalco, la definición de campesino sería idéntica a la de William Roseberry: “pobladores predominantemente rurales, relativamente pobres, con lazos fuertes a la agricultura como productores, trabajadores y más frecuentemente ambos” (1993: 362n). La vida de los campesinos tiene como principal objeto la subsistencia de la familia, dedicada al autoabasto, pero que vende sus excedentes de producción, además de recursos naturales locales, animales, trabajo manual de corto plazo y, algunas veces, manufactura de objetos artesanales tales como cerámica o textiles.

Para los que se piensan campesinos en Amanalco, hay una profunda identificación con el forjarse una vida conectada con el aprender a extraer recursos de y nutrir la *milpa*¹ y la *kwautila*, o bosque de la montaña. En contraste, los pobladores rurales a los que se considera proletarios tienen una dependencia absoluta de la venta de su fuerza de trabajo fuera de su comunidad. Hoy por

¹ La palabra “milpa” es una palabra derivada de dos vocablos del náhuatl: *milli*, que significa “campo” y *pa*, “hacia”. Milpa significa entonces “hacia el campo”.

hoy, si uno observa una casa familiar en Amanalco, encontrará jóvenes y personas de mediana edad que trabajan como dependientes de tiendas, son parte de un conjunto musical, venden flores en un mercado urbano, cortan el cabello en estéticas, dan clases en una escuela, manejan un camión o fabrican ropa. A pesar de considerar a sus padres y abuelos como campesinos, hablan de sí mismos como “músico”, “maestra”, “chofer”, “comerciante”, etcétera, es decir, en relación a su empleo.

Es interesante notar que en 2010, tres cuartas partes de los campesinos mayores vivían en familias extensas de tres o cuatro generaciones, con sus descendientes, en gran parte proletarios. Estos adultos mayores se encuentran en una situación delicada en la que tienen que balancear sus expectativas de vida en un mundo que difícilmente esperaban encontrar, y en el que heredar su legado cultural cada vez se hace más difícil. La situación no es única de México, como las investigaciones en India, China y Ghana están demostrando (Sokolovsky, 2009).

En Amanalco uno puede encontrar en la calle nuevos topes, pandillas juveniles, DVDs piratas de películas de Hollywood, adolescentes usando camisetas de Metallica, hombres viejos vistiendo chamarras del Hard Rock Café y microbuses saliendo cada 10 minutos a la ciudad más cercana. Y sin embargo, todavía es posible escuchar y ver la cara de la tradición, oscilar tenuemente frente a los vientos de la vida urbana moderna que ahora barre al México rural. Se puede percibir especialmente en los ojos de niños pequeños cuando se acercan a un pariente de edad y hacen una reverencia ritual para besar su mano. También se puede observar en las danzas de las fiestas públicas, donde niños de siete u ocho años comparten la misma plataforma y ejecutan el mismo baile ritual con adultos de 40, 50 o 60 años. Estas demostraciones públicas de danzas tradicionales, aunque menos frecuentes, todavía están incrustadas en los dominios familiar y público, y les dan tanto a los jóvenes como a los viejos, o a los no tan viejos, un lugar en la sociedad que trasciende clichés como el de “demostrar respeto por nuestros mayores”. Tales actos simbólicos neutralizan el reclamo de algunos adultos mayores cuando manifiestan que hoy en día los jóvenes no los tratan como debieran.

Afortunadamente para los habitantes, durante la última parte del siglo xx Amanalco renegoció esta paradoja de tradición y cambio. Su cultura se conservó muy tradicional –dentro de un contexto de cambio rápido– manteniéndose sobre las costumbres en sus aspectos de creencias y organización del pueblo,

para perseguir la meta de la transformación de la comunidad. Sin embargo, los retos son enormes, dada la continua expansión de la Ciudad de México, uno de los centros metropolitanos más grandes del mundo, lo que pone a prueba las mejores de las intenciones locales. En el contexto de estos cambios, el marco de referencia donde se escribe el guion de vida es más diverso y complejo.

El ciclo de vida en un contexto cultural y global

Es imprescindible considerar que Amanalco no era una receptor pasivo del cambio, sino que ha buscado por propia iniciativa colectiva reformularse en términos de conceptos locales como un lugar “civilizado” y “moderno”. Los cambios en educación, transporte e infraestructura de salud estaban sucediendo literalmente frente a mis ojos. Con ello, los ciclos de vida de las personas se alteraron debido a cambios tanto internos como externos, especialmente debido a la globalización, lo que he constatado en mis visitas regulares a Amanalco desde 1989 de manera muy notable y diferente a como sucedía décadas antes. A principios de 1980 conduje una investigación en Croacia y observé que, en condiciones de cambio rápido, el apoyo estatal para hacer económicamente útiles a los adultos mayores –y con eso ayudarlos a adaptarse a la nueva interacción intergeneracional– podía jugar un papel muy positivo en el desarrollo de la comunidad (Sokolovsky, 2002). Jason Danley y Caitrin Lynch proponen una razón contundente para considerar los ciclos de vida en antropología dado que este enfoque:

reconoce que a medida que los individuos envejecen, sus vidas se desenvuelven en conjunción con las vidas de personas de diferentes edades, y todos estos actores, que ocupan diferentes posiciones y ambientes físicos y culturales cambiantes en un periodo histórico, se están afectando e influenciando unos a otros de maneras notables. De este modo, el enfocarnos en los ciclos de vida nos ayuda a ver no solamente las posibilidades para el desarrollo y la madurez individual, sino también considerar cómo el conflicto intergeneracional, la cooperación y el contacto pueden reconfigurar valores y redistribuir roles y recursos (2013: 3).

En este libro examino cómo los ciclos de vida entrelazados se conectan a guiones culturales creados, espacios culturales y a un etnopaisaje en rápida

transformación realizado en medio de las realidades de la globalización del siglo XXI. El enmarcar el libro dentro de estos constructos le permite al lector comprender mejor las similitudes y contrastes con su propia vida y contexto cultural.

Guiones culturales, espacios culturales y etnospaisajes

Mi uso del término “guiones culturales” viene del trabajo de Kalyani Mehta en Asia (1997). Al estudiar a los chinos, malasios e indios étnicos en la ciudad multiétnica de Singapur, Mehta muestra que el contexto y los dictados culturales afectan la representación de guiones culturales durante la adultez tardía. Por ejemplo, la migración a las ciudades en edades avanzadas coloca los lazos de familia en espacios culturales muy alterados. Los adultos mayores que migran a las ciudades, aunque tengan hijos adultos y nietos, tal vez carezcan del soporte de familiares adultos de su edad. Este autor encontró implicaciones para las mujeres mayores cuando quedaban viudas entre los indios practicantes de hinduismo y entre los malasios musulmanes. Para los primeros en Singapur, la viudez era estigmatizada y a las mujeres se les aconsejaba no casarse de nuevo, en cambio, a las viudas que practicaban el islam se les animaba a hacerlo. La presión social en esa situación cultural puede ser muy poderosa sobre las mujeres mayores, especialmente sobre las migrantes que no encuentran instituciones de sus lugares de origen que las apoyen en esta situación.

Como está sucediendo en Asia, los guiones culturales para los indígenas rurales mexicanos que cuidan a sus padres en situación de migración, y que además tienen que educar a sus hijos, están en transformación. Estos nuevos guiones implican moderar la autoridad de los adultos mayores. En Amanalco, a la fecha ha habido una muy limitada migración internacional, lo que contrasta con este fenómeno en otras regiones de México, especialmente en los estados de Puebla y Oaxaca, que tienen igual número de migrantes en Brooklyn, Nueva York, que la población que se queda en sus lugares de origen (Boehm, 2013; Smith, 2006).

Sin embargo, desde 1990, Amanalco se ha convertido en una verdadera comunidad multilocal, con un 60% de familias que tienen a uno o varios miembros estudiando o trabajando fuera de la comunidad, en pueblos cercanos o mercados regionales. Para contrarrestar esto, se han desarrollado y expandido

rápida­mente varios nichos ocupacionales, especialmente la producción de textiles entre los adultos jóvenes, lo que ha provocado mayor igualdad en las relaciones entre las generaciones mientras se promueve la continuidad en los patrones familiares. Pero al mismo tiempo, los espacios culturales para experimentar ciclos de vida de jóvenes y adultos se han diversificado. Ejemplo de ello son el nuevo club para adultos mayores abierto en el 2006. En las edades de adolescentes y adultos jóvenes, la diversidad de intereses y de grupos se comenzó a sentir en 1990: pandillas vecinales, grupos de música popular y redes de trabajo. El capítulo final de este libro, “Los diferentes significados de ‘campesinos nunca más’”, explora la capacidad de la cultura indígena para construir puentes entre estos mundos divergentes.

Con todo esto, los guiones culturales intergeneracionales sufrieron un cambio fuerte en las últimas dos décadas: las relaciones se volvieron más igualitarias, lo que ha hecho que la generación de los adultos mayores manifieste su descontento sobre la pérdida de expresiones de respeto hacia ellos. En los espacios públicos de la comunidad –donde mandan las autoridades religiosas, rituales y cívicas–, un nuevo cambio ha emergido con la separación de los adultos mayores como participantes y su relegación a audiencia. En la última década, desde 2006, se ha presentado otro cambio notable con la incursión de las mujeres en los roles de liderazgo en los espacios públicos, tanto políticos como religiosos.

Espacios culturales

Por “espacios culturales” me refiero a los paisajes físicos y sociales donde se llevan a cabo elementos clave del ciclo de vida. Los “espacios culturales” incluyen dominios domésticos y públicos, además de espacios para el empleo y el entretenimiento, ya sea para la agricultura o el pastoreo, o el transporte en camión a la ciudad. Un concepto elemental en el dominio doméstico es la palabra náhuatl *tochantlaca* (gente de mi lugar), que tiene un significado dual poderoso: primeramente, identifica a la gente que vive y generalmente ha nacido en el conjunto de casas que llevan el nombre de la tierra donde se construyeron. Así, una mujer puede ser identificada como “Juana de Ashushko”, por el lugar donde vive: la casa Ashushko, que significa en náhuatl “lugar de muchas ranas”. Aunque la mayoría de las casas llevan nombres indígenas, otras

llevan nombres en español, dado que toman su nombre de subdivisiones más recientes de tierra; tal es el caso de las casas “La Santísima” o “Buena Vista”. En segundo lugar, la palabra *tochantlaca* se refiere a los familiares más cercanos, tanto del esposo como de la esposa, a los que pueden acudir para ayuda. Los familiares restantes son llamados colectivamente como *iwamuchi tochantlaca*, literalmente “los demás familiares conectados a este lugar”.

Tochantlaca expresa una noción, aún viva, de pertenencia, de trabajo y sentimiento en esfuerzo colaborativo para mantener su unidad. En mi observación inicial, aunque esta ideología podía ser perturbada por las realidades de la vida y sus rápidos cambios, pude percibir que el profundo sentimiento de conexión a esta entidad provee la piedra angular de esta sociedad. Similarmente a los que Catherine Good y James Taggart encontraron trabajando en otras comunidades nahuas, como el *tequitl*, que significa “trabajando juntos”, en Amanalco se observa este valor cultural crítico que liga los sistemas familiares a la comunidad (Good, 2011; Taggart, 2008). Tal apoyo mutuo se realiza no solamente en el trabajo de la casa y de la familia, sino que involucra el donar tiempo y dinero para rituales comunitarios y para mantener la infraestructura local. Los residentes de Amanalco también usan otro término: *nechpalewiko* (ayuda recíproca) para sincronizar el sistema económico campesino de las redes familiares más lejanas con las de los vecinos cercanos.² Por ejemplo, durante 1970 virtualmente toda la actividad agrícola relacionada al maíz era hecha vía el concepto de *nechpalewiko*. A un nivel comunitario más amplio existen las “faenas”, término español que designa una función del sistema político local que consiste en distribuir el trabajo de mantenimiento de la infraestructura de forma rotativa entre las familias y que incluye el ampliar caminos, limpiar las acequias o reparar las bombas que proveen de agua potable.

Estas acciones de trabajo ataban a la gente a los espacios culturales de la plaza, la iglesia católica adyacente, a las calles principales y además al sistema de riego, así como a la *milpa* y al *kwauwitl* (zona de la montaña). Todos estos espacios mantenían vivo el sustento material y espiritual donde se desarrollaba la vida campesina. Ahora compiten con las nuevas escuelas, centros comerciales urbanos, lugares de juego, territorios de las pandillas, el sindicato de transportistas, un club de charrería y un club para adultos mayores. El entender estos

² Existe aún otro tipo de intercambio llamado *tlapatlaliztli* que involucra el trocar comida (tortilla, maíz, fruta de la región, etc.) y productos domésticos entre las mujeres de un pueblo o entre un pueblo y otro. Algunos de estos intercambios se realizan para proveer una fiesta, celebración o ritual.

nuevos espacios es fundamental para examinar la respuesta de los amalanques a los cambios dramáticos que han ocurrido en las últimas cuatro décadas y la formación cambiante de su identidad india.

Etnopaisajes

La construcción de la identidad indígena en el siglo *xxi* en México y en otros lugares debe entenderse en el contexto de la economía política global. También envuelve la desterritorialización de la cultura al tiempo que se mueve digitalmente a través de las fronteras nacionales. Tal vez la idea se entienda mejor dentro del marco de referencia de lo que Ajun Appadurai llamó *etnopaisajes*, que debe entenderse como un paisaje cultural cambiante forjado por una red de gente relacionada por su historia, sus lazos familiares y por otras formas de interacción variadas y que están unidas en redes de comprensión mutua (1996). Este constructo de etnicidad logra dos cosas importantes: primero, ubica la idea de las formaciones culturales de base étnica en un verdadero contexto global, en segundo lugar, reconoce que el paisaje cultural creado por la expresión de la etnicidad es un fenómeno fluido, creativo, y no una herencia fija ligada al pasado. Cuando llegué a México en 1972, la clase media urbana concebía al “indio” como un icono de conexión a un pasado prehispánico exótico. Hay ejemplos de esta visión en las presentaciones de los “danzantes aztecas” en el centro de la Ciudad de México, ejecutadas por no indígenas. Un grupo similar en los Estados Unidos es el circuito *pow-wow* de nativos americanos.

Sin embargo, en la comunidad india que yo estudiaría, esa marca étnica servía como un símbolo altamente ambivalente de su marginalidad percibida. Para el siglo *xxi*, algunos rasgos materiales provenientes de las tradiciones indígenas estaban muriendo; pero en un nivel más amplio, la identidad como gente indígena con historia y valor se encontraba amplificada, especialmente por gente educada de la comunidad con experiencia más allá de sus fronteras. De hecho, la naturaleza del etnopaisaje de Amanalco siempre ha sido forjada por su relación con el mundo exterior.

Algunos de los primeros estudios antropológicos de las poblaciones rurales en México, entre las décadas de 1920 y 1950, incluyen comunidades étnicas hablantes de náhuatl (Gamio, 1979; Madsen, 1960; Redfield, 1930). A partir de los sesenta y setenta, se iniciaron investigaciones de varias décadas en

regiones de México hablantes de náhuatl. Éstas incluyen las de James Taggart en la sierra norte de Puebla, la de Alan Sandstrom en el bosque tropical del norte de Veracruz, el estudio de la Cuenca del Río Balsas de Catherine Goodin Guerrero, y la de David Robichaux y Frances Rothstein en Tlaxcala, al este de Amanalco.

Cada una de ellas, incluyendo la mía, se ha encontrado con la sorprendente resiliencia de las comunidades para adaptar patrones culturales étnicos en situaciones de desplomo de la economía, violencia en la región y globalización emergente (véase especialmente Berdan *et al.* 2008; Taggart y Sandstrom, 2011).

Globalización y paisajes culturales

Lo local no es trascendido por la globalización, sin embargo, debe ser entendido por sus relaciones globales (Savage, Bagnall and Longhurst, 2005: 3)

Imagine usted esta escena: unos nativos escasamente vestidos miran por la ventana de su choza al tiempo que algunos visitantes con facha de “estudiosos del ambiente”, portando ropa de Abercrombie Fitch y sombreros salacot, van llegando en canoa a la orilla de su poblado en medio de la selva. Los visitantes muestran a los nativos un conjunto de implementos electrónicos sofisticados y uno de ellos grita en pánico: “¡Antropólogos, antropólogos!”. De modo que los demás esconden estas marcas de la modernidad.

Esta caricatura de Gary Larson, de la colección “El lado lejano”, puede usarse como una metáfora en nuestros intentos de tomar en consideración el nexo local-global dentro de las realidades del siglo XXI. La caricatura utiliza el humor para ilustrar una percepción optimista de los beneficios de pueblos “menos desarrollados” traídos por el movimiento acelerado de bienes de consumo, gente y capital a través de fronteras antes inaccesibles. La caricatura tal vez no aclare el hecho de que estas importaciones, junto con los supuestos beneficios económicos y sociales de los tratados de “libre” comercio, la privatización de las funciones gubernamentales y el acceso a internet, acaban beneficiando sólo a los sectores más afluentes de la ciudadanía nacional, a menudo a aquellos que menos lo necesitaban. En lugares como México o Kenia, junto con las grabadoras VCR y los reproductores de video, llegan los “ajustes estructurales” impuestos por el Banco Mundial y por el Fondo Monetario Internacional para liberar mercados, estimular la inversión extranjera y terminar con el subsidio gubernamental para servicios básicos. A menudo, tales reformas impuestas han

resultado en la pérdida de fuentes de trabajo locales y en bienes y servicios más caros y menos eficientes.

Cuando inicié mi investigación en México en 1972, el modelo que más trataba de explicar cómo modificaría a las comunidades rurales el cambio masivo alrededor del mundo era la teoría de la “modernidad”, que preveía el cambio de las sociedades rurales tradicionales con tecnología limitada hacia entidades urbanas modernas. Se pensaba que los cambios vendrían de cuatro factores principales: tecnología de salud moderna; una economía basada en la tecnología científica; urbanización y educación de masas, y alfabetización. El modelo de organización social racional y eficiente llevaría, por medio de la difusión cultural, a las sociedades del Tercer Mundo a “desarrollarse” o “progresar”. En las dos últimas décadas del siglo xx este modelo venía ligado a la “economía neoliberal” promovida por los gobiernos de Occidente, cuyas características relevantes son la desregularización y privatización de la industria y servicios nacionales, el libre comercio entre fronteras, y en general, un rol más notorio del sector privado en la economía nacional. Robert Reich describe este “supercapitalismo” con especial atención a la expansión de las tecnologías de la comunicación, a los tratados de libre comercio, como el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), y en los cambios de lugar de producción de bienes y servicios (2007). Tales cambios son la ola más reciente de la globalización desde los años setenta.

Como ya he señalado, en mi primera década de contacto con Amanalco hubo varios proyectos de modernización que incluían la electrificación del pueblo, el mejoramiento de caminos, de la infraestructura escolar y de los servicios de salud. Estos cambios se realizaron a solicitud de la comunidad y eran similares a otros esfuerzos de modernización que estaban ocurriendo en otras comunidades mexicanas estudiadas por antropólogos.

Hubo algunos intentos de empresas trasnacionales por cambiar las costumbres de los campesinos en las áreas de nutrición y de las prácticas agrícolas, intervenciones muchas veces alejadas de una intención de impacto benéfico. En 1973 presencié que algunos representantes de la corporación multinacional Ciba-Geigy instaban a algunos campesinos de Amanalco a usar sus fertilizantes y pesticidas químicos para mejorar la producción de maíz. Los veinte campesinos que observaban la demostración no estaban particularmente impresionados, y después comentaron entre ellos: “¿Por qué pagar por los fertilizantes si podemos obtenerlos gratis de nuestros animales y por qué usar los pesticidas si éstos matan la hierba de la que se alimenta el ganado? Durante la misma

década la corporación Nestlé comenzó a promocionar en muchos países su fórmula láctea para bebés, incluyendo México. Afortunadamente, no tuvo éxito en Amanalco, aunque la campaña en contra del amamantamiento causó un aumento en la mortalidad infantil en algunas áreas rurales y ocasionó un boicot en contra de su publicidad (Newton, 1999).

Otros tipos de introducciones de productos de compañías globales se epitoman en la fotografía siguiente que data de 1978. La Figura 2.1 muestra una pequeña tienda “miscelánea” cercana a la plaza central y que vende Twinkies, pan Bimbo, fórmula para bebé, algunos fármacos básicos como Alka Seltzer, plumas Bic y una variedad de refrescos. Entre los que destaca la Coca-Cola y los que, por estar menos regulados, contienen proporciones más altas de azúcar que otros productos vendidos en Estados Unidos.³ Esta es una de las razones por las cuales la diabetes empezó a aumentar en Amanalco desde los noventa. Para 2010 se había convertido en la enfermedad crónica de más prevalencia en México (Everett y Wieland, 2013).



Figura 2.1 *Miscelánea en Amanalco, 1978.* En el sitio web hay un Power Point que muestra algunos de los productos globales mencionados arriba. (© Jay Sokolovsky)

³ La Coca-Cola hecha en México se endulza con azúcar de caña, mientras que la que se produce en EE.UU. está (casi siempre) endulzada con jarabe de maíz de alta fructuosa.

El libro *La Globalización en el México Rural*, de Frances Rothstein (2007) discute las diferentes formas en que se ha aplicado el término *globalización*. Por ejemplo, el historiador David Harvey la concibe como una hipercompresión de tiempo y espacio (1989), mientras otros autores se centran en el flujo rápido de bienes de consumo y en la construcción de comunidades transnacionales (véase también Schmidt 2007, 2012; Stephen, 2013). Ajun Appadurai, que introdujo el término “etnopaisaje”, enfatiza de forma intrigante cómo el movimiento de los medios y de la gente a través de las fronteras estimula el flujo de ideas y el florecimiento de la imaginación cultural (1996). Como lo sintetizan Jonathan Ina y Renato Rosaldo, la globalización implica el movimiento acelerado de “capital, gente, bienes, imágenes e ideas alrededor del mundo” (2002: 9).

No obstante, todos estos autores señalan que una característica de la globalización del siglo *xxi* es lo irregular de los ganadores y perdedores en una nación o entre naciones cuando este fenómeno se expande. En 1970 las diferencias en el PIB entre las naciones más ricas y las más pobres era de 88 a 1; en 2010 esa diferencia ha aumentado de 263 a 1. México es un ejemplo interesante: aunque su implementación del modelo neoliberal ha ayudado a producir al hombre más rico del mundo, Carlos Slim Helú, con una riqueza acumulada de 80 mil millones de dólares al finalizar 2014, para el mexicano promedio este periodo fue desastroso. Hay datos duros que lo avalan: en las dos últimas décadas del siglo *xx* los salarios cayeron en dos tercios, y al final de este periodo el 43% de los habitantes estaban viviendo en pobreza extrema o intermedia (véase Moreno-Brid, Carpizo y Bosch, 2009).

Desde los ochenta, Amanalco experimentó un declive significativo de su economía agraria, antes relativamente estable, dado que gran parte de la población se vio obligada a trabajar en los mercados urbanos para alimentar a sus familias. En este nuevo milenio, además, están enfrentando un colapso inminente en la unidad de la comunidad, unos aumentos rápidos en enfermedades crónicas como la diabetes y el surgimiento de pandillas juveniles y de alcoholismo entre la población. Sin embargo, un examen más minucioso de los cambios de Amanalco durante este periodo revela un mejoramiento de la salud infantil, un mayor acceso a la educación y más oportunidades para las mujeres en su acceso a roles más altos y más variados en la comunidad. Para el 2006, los mensajes de texto de teléfono celular y el servicio de internet se han expandido, pero todavía para el 2013 el servicio de telefonía celular y las redes sociales, avances que se consideran atados al proceso de globalización, son esporádicos

en Amanalco y no han penetrado a toda la población como en Estados Unidos o en las zonas urbanas de México. Como dijimos, las cuatro últimas décadas son de un periodo en el que los proyectos de modernización y la globalización forman parte del paisaje cultural de Amanalco. Aquí encontramos lo descrito por el periodista Thomas Friedman en su controversial libro *El mundo es plano* (2005): las orillas de la plataforma digital global. Como en lugares rurales de China o India, durante los noventa era prácticamente imposible comunicarse por teléfono a Amanalco, o aun por correo; ahora sólo tengo que marcar el teléfono de mis compadres para saber qué está sucediendo en sus vidas.

¿Significa esto que el mundo sea realmente plano como sugiere Friedman? A la fecha, la evidencia parece mostrar que la plataforma digital global es más beneficiosa para las élites poderosas que pueden sacar una ventaja económica de las comunicaciones globales (Domosh: 201). Como veremos en los capítulos 4 y 10, también son una ventaja para los antropólogos que están tratando de mantenerse en contacto “virtual” con las comunidades con las que trabajan. Sin embargo, las actuales comunicaciones en Amanalco no permiten que los jóvenes allí tengan las mismas posibilidades de comunicación que, por ejemplo, mis alumnos en Florida. En el capítulo final veremos cómo el enfrentar exitosamente el siglo XXI depende de adaptar algunos de los aspectos más tradicionales de la comunidad a las circunstancias cambiantes. Pero antes, el siguiente capítulo explora los aspectos históricos y de contexto cultural de nuestra zona de estudio.

CAPÍTULO 3

Contexto histórico y cultural de una comunidad en transformación



La historia profunda del altiplano central de México está cobijada por la mitología, por impresionantes vestigios arqueológicos, y por documentos pictóricos creados después de la conquista española, que muestran lo que fue el llamado Imperio Azteca. Como lo hace notar Eduardo Douglas en *In the Palace of Nezahualcóyotl* (2010), el gentilicio “azteca” literalmente significa “originario de Aztlán”, la tierra mítica de los mexicas de donde migraron al Valle de México alrededor del siglo XIII.



Figura 3.1 El valle central de México en la víspera de la invasión española, aproximadamente 1519. (© Wikipedia Creative Commons)

Para 1430, los beligerantes mexicas habían formado una “triple alianza” con dos pueblos adyacentes más antiguos: los tepanecas, centrados en Tlacopan (región ahora absorbida por la Ciudad de México en el barrio de Tacuba), y los acolhuas, con su capital en Texcoco, actualmente todavía una ciudad independiente en el extremo este de la Ciudad de México (véase Figura 3.1). El dominio acolhua se refiere a esta zona.

El *Códice Xólotl*, el *Quinatzin* y los mapas *Tlohtzin*, fueron creados en la década de 1540 para describir la historia prehispánica de la región, especialmente sus dinastías reales. De acuerdo con Douglas, aunque su apariencia sea, artística y culturalmente, el de documentos prehispánicos, no lo son, sino que muestran una fusión de elementos indígenas y españoles, además de que tienen la función de legitimar la posesión de tierras y los derechos de los descendientes de la realeza tenochca frente a la corona española: “descendientes de gobernantes cuyos logros conmemoran y enaltecen” (Douglas, 2010: 162). Este icono le dará acceso a recursos para entender algunos documentos prehispánicos y coloniales.

De manera similar, algunos aspectos de la cultura material que yo documenté inicialmente en Amanalco, tales como los telares de cintura y los temazcales, son virtualmente idénticos a sus prototipos prehispánicos. Sin embargo, muchos aspectos conductuales e ideológicos de la cultura “indígena” se conectan ahora de manera diferente al pasado profundo. Éstos nacieron en un ambiente sociocultural de muchas capas y confrontamientos de orden social iniciados por la conquista española, en medio de las crueles consecuencias de una pérdida de población masiva y la imposición de nuevos marcos de conducta religiosos, económicos y políticos. Como resultado de este enfrentamiento y cambio en todos los órdenes, se dieron unas nuevas relaciones sociales y prácticas culturales. Elaborados en gran parte durante los siglos XVII y XVIII, estos patrones culturales *sincréticos* modificaron una gran cantidad de aspectos, desde formas de expresión musical, tales como las bandas aztecas contemporáneas, hasta las fiestas para los santos católicos, ideas acerca de la magia y constructos en las prácticas para la salud. Estas prácticas son todo menos estáticas y algunas están perdiéndose o, más probablemente, adaptándose a formas más adecuadas para la vida contemporánea.

Un ejemplo vivo de lo anterior es el sistema de jerarquías religioso-civiles, también llamado sistema de cargos, que los antropólogos han estudiado en decenas de comunidades de campesinos en las zonas altas de México y

Guatemala (véase especialmente Magazine, 2012). Aunque inicialmente se pensó que esta organización política y civil era un rasgo indígena, más tarde se entendió como desarrollada en la época colonial. Después de la conquista del Imperio Azteca en 1521, los nuevos gobernantes españoles implementaron, 15 años más adelante, las *Leyes de Indias*. Este edicto pretendió consolidar a la dispersa y disminuida población indígena a un campesinado que viviera en pequeñas poblaciones y que pagara impuestos. Tales “Repúblicas de Indios” fueron lo que antropólogos como Eric Wolf llamaron “comunidad corporativa cerrada”, que buscaron conservar la mayor autonomía política y religiosa posible en medio de un sistema colonial duro (Wolf, 1955; 1986).

Esto no quiere decir que dichas comunidades estuvieran completamente aisladas, sino que buscaban regular el control de sus escasos recursos dentro de los límites de sus pueblos y resistir el cambio cultural impuesto desde el exterior. Especialmente en las tierras altas de América Latina, las élites indígenas que sobrevivieron colaboraron con los gobernantes españoles en la consolidación del sistema de cargos, que permitía cierto grado de autonomía, por un lado, mientras que por el otro, permitía la explotación por mando indirecto.¹ Se pueden consultar decenas de estudios elaborados entre 1950 y 1980 sobre este sistema de roles políticos y rituales rotativos entre las familias, que les daban importancia a las que tomaban más responsabilidades, tiempo y recursos económicos para realizar faenas comunales. Como se discutirá más ampliamente en el Capítulo 8, bajo la ceremonia católica de la misa y la veneración de los santos, se muestra el ritual asociado con el ciclo agrícola, ofrecido antes a una variedad de deidades.

Aunque la vida civil y la religiosa fueron separadas en el México independiente desde el punto de vista legal, en los años setenta todavía estaban unidas en Amanalco bajo el mismo orden moral. Por ejemplo, eran los mismos líderes políticos quienes ayudaban a las mayordomías a recolectar dinero para las fiestas, o quienes ordenaban se prendieran fuegos artificiales para espantar a los *ahuake*, demonios mexicas del agua que traen las tormentas. Nadie podía pretender un liderazgo político sin antes haberse desenvuelto en las asociaciones

¹ La aplicación de esta legislación en la región de Texcoco empezó en 1537. Durante este periodo, las comunidades localizadas en la parte este de las montañas, los ancestros prehispánicos de la gente de Amanalco, fueron desplazadas a una altura de 2500 msnm, y sus tierras anteriores se usaron como pastizales de borregos hasta agotar los suelos. En 1972, cuando por primera vez llegué a esta área, sólo se vislumbraban algunos arbustos sobre los montículos que cubrían los restos de las viviendas de sus ancestros precoloniales. Fue hasta hace apenas dos décadas que ha habido esfuerzos exitosos para reclamar estas zonas muertas una vez más para la agricultura.

con fines rituales y religiosos comunitarios. Roger Magazine argumenta que fundamentalmente el sistema de cargos, a pesar de llevarse a cabo en comunidades que han rechazado su identidad india, está entrelazado con un constructo de trabajo y vida de comunidad que tiene un sentido profundo cuando se da en el marco del ritual (2012).

Conexiones regionales

Amanalco, como comunidad agraria rural, ha estado incorporada siempre a esferas políticas más amplias. Fundada en el siglo xv por el rey de Texcoco para utilizar los manantiales de la parte alta de la zona en un sistema de irrigación, obtuvo una importancia estratégica y conexión con las comunidades río abajo, que dependían de este flujo de agua. El acceso a la zona alta más allá del área residencial, les dio la posibilidad a sus habitantes de utilizar los recursos en forma de materia prima o productos terminados, especialmente carbón y madera, para ser vendidos tan lejos como la capital mexicana, Tenochtitlán (ahora Ciudad de México) a 48 km al oeste de Amanalco. Lo que no se había vendido allá, se comerciaba en el mercado más local de Texcoco, a 20 km de distancia, o se intercambiaba por otros bienes en las comunidades cercanas. Estas prácticas comerciales continuaron sin cambio de la época prehispánica hasta 1970, en la mayoría de las unidades familiares de tres generaciones.

Amanalco fue establecido cerca de la montaña sagrada en honor del dios Tláloc, deidad de la lluvia muy extendida por toda la América Central. En la cima alguna vez existió un templo dedicado al dios. Allí se celebraban sacrificios humanos de niños cuando se creía que la sequía podía traer hambrunas. Se pensaba que el llanto de los infantes sería un ruego irresistible para que Tláloc desatara las lluvias. Todavía hoy, algunos curanderos suben al monte a pie en una caminata de cinco horas para efectuar ciertos ritos de curación y dar ofrendas a los ayudantes del dios, los *ahuakes*, cuando suponen que le han causado una enfermedad a alguno de los pobladores. Como se observa en la Figura 3.2, Amanalco, junto con Santa Catarina, Santa María Tecuanulco y San Pablo Ixayoc, son comunidades situadas en pequeños valles al pie de la zona ecológica de la sierra. Éstas son las únicas poblaciones del área donde todavía se habla náhuatl.

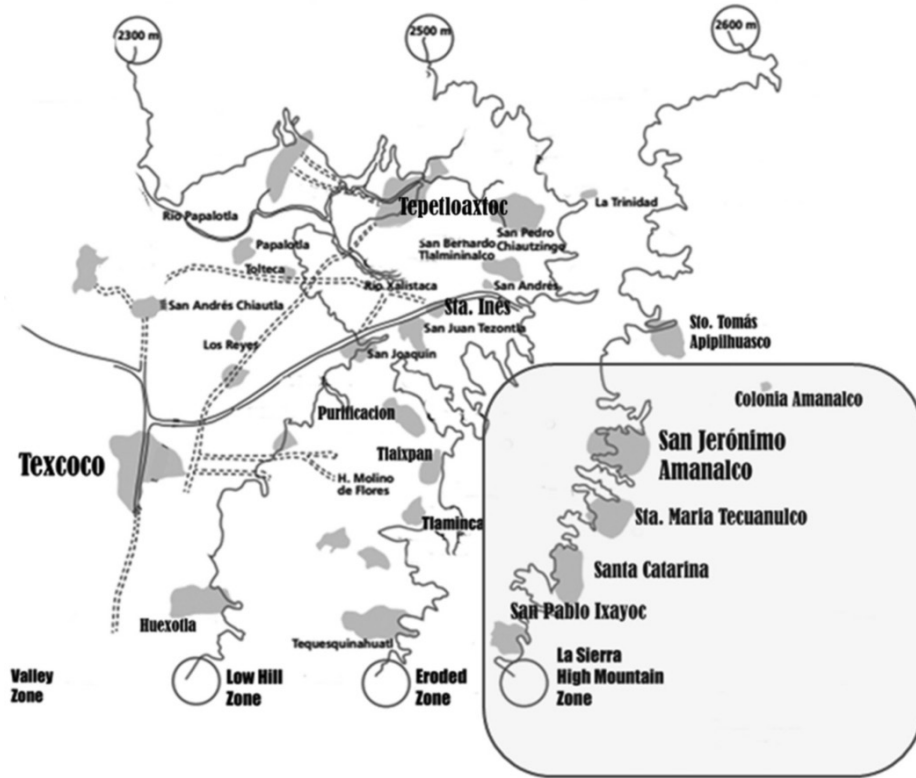


Figura 3.2 Zonas ecológicas de la región de Texcoco. Adaptado de Marisol Pérez Lizaur, 1977.

Ecología y adaptación

La región de la sierra comienza casi a los 2950 msnm. Sus terrenos, comparados con las de otras poblaciones más bajas, cuentan con pequeñas áreas planas para la agricultura. Además de la mayor elevación de la zona de la sierra y del clima más templado, los cultivos presentan mayor riesgo que en la zona más baja debido a los patrones del clima. Los campesinos prevén que cada tres años fuertes tormentas pueden reducir la cosecha de 15% a 20%. Cuando por primera vez viví en Amanalco, la vida campesina seguía un ciclo agrícola de tres estaciones: *tlawakilisli* (tiempo de secas, preparación de los campos y siembra de las tierras irrigadas), de febrero a fines de mayo;

shopantlaticate (tiempo de lluvias, siembra de las tierras sin riego), de junio a octubre, y *tlasenwetiz* (tiempo de granizo y frío, cosecha y movimiento del ganado a los pastizales altos), de noviembre a enero.

Para dar una idea de cómo experimenté las estaciones en diferentes visitas a Amanalco, en 1973 llovió sólo una vez durante la estación de secas, y cuando la época de lluvias llegó, hubo lluvia por 27 días seguidos. En noviembre de ese mismo año una granizada con vientos cubrió los campos de maíz antes de la cosecha. En diciembre de 1998, cuando mi esposa y yo fuimos como padrinos a la fiesta de 15 años de nuestra ahijada Rosalba, después de una temperatura templada de entre 10°C y 21°C, la temperatura cambió súbitamente justo antes del evento, de entre 10°C a medio día y 6°C de noche, momento en el que se celebraba el festejo en un patio abierto. Ninguna casa en Amanalco tiene sistema de calefacción; fue la primera vez que me fui a dormir con seis capas de ropa.

El nombre indígena de la comunidad deriva de la palabra náhuatl *amanali* o “lugar de agua”. El nombre también surge de una narrativa de origen en relación con San Jerónimo, santo católico venerado durante la época colonial. De hecho, junto a la iglesia principal del pueblo, alguna vez hubo un manantial. El lector puede encontrar más sobre este tema en el capítulo siguiente. Exploraciones arqueológicas en la región muestran que en el periodo azteca tardío (1300–1519 d.C.), un pueblo localizado justo al norte de lo que hoy es Amanalco fue parte del reino acolhua, controlado por la ciudad de Texcoco. Como se dijo antes, los diez manantiales de la zona montañosa que vertían sus aguas al valle formaban un sistema de irrigación en tiempos de Nezahualcóyotl a principios del siglo xv. El sistema proporcionaba agua a más de treinta comunidades en aquel tiempo, y además, estaba conectado a un viaducto que irrigaba los jardines reales en las laderas del cerro de Tetzcotzingo. Hoy en día estos manantiales sólo irrigan a siete comunidades. Datos hidrológicos de archivos que encontré muestran cómo el flujo de agua se redujo a la mitad entre 1920 y la década de los setenta, lo que ha continuado en años recientes debido también a la pérdida de bosques. Amanalco, localizado tan cerca de estos manantiales, es muy probable que haya tenido control administrativo sobre parte del sistema en la época prehispánica, función que conserva aún hoy.

En el proceso de la colonización española, la región de Texcoco como un todo disminuyó su actividad campesina, básicamente centrada en el cultivo del maíz en tierras de riego. Los colonizadores ocuparon preferentemente las tie-

rras más bajas y los pueblos a pie de monte, debido a sus tierras más planas y a su clima más benigno, liberando a Amanalco y a los otros cuatro pueblos más altos de injerencia en la vida de las comunidades indígenas que allí habitaban, y quienes continuaron con sus cultivos tradicionales. Este hecho contribuye a la persistencia de rasgos e identidad indígenas en los pueblos de las montañas, y en el desarrollo de patrones culturales más mestizos y urbanos en las zonas rurales más cercanas a la ciudad.

De 1827 hasta el final de la Revolución Mexicana en 1920, Amanalco estuvo sujeto a la Hacienda Tierra Blanca, como todas las haciendas, de propiedad privada. Durante ese periodo se estableció una fábrica de vidrio y se cultivó trigo en sus tierras altas. En este proceso el pueblo perdió parte del control comunal sobre bosques, agua y pastizales, aunque retuvo la mayor parte de sus tierras de riego. Otras comunidades más cercanas a la ciudad de Texcoco no fueron tan afortunadas. Hacia 1910 mucha gente había sucumbido al trabajo remunerado en las haciendas o en la ciudad, dejando la agricultura de subsistencia, lo que trastocó sus tradiciones. Algunas de las danzas de fiesta discutidas en el Capítulo 8, y que se pueden apreciar en un video, representan el trabajo de los campesinos; en una de ellas se hace una imitación burlona de un propietario de hacienda.

Después de la Revolución Mexicana, Amanalco recuperó parte de sus derechos de aguas y tierras gracias a la política de ejidos. El Artículo 27 de la Constitución Mexicana de 1917 estableció el reparto agrario privilegiando a las comunidades sobre los individuos. Un ejemplo de ejido notable por su autonomía es la llamada Colonia Guadalupe. En 1992 la ley del ejido fue modificada para posibilitar la privatización del mismo; Amanalco respondió a esta nueva ley permitiendo la venta de ejidos sólo a miembros de la comunidad.²

La Figura 3.3 presenta un croquis de la localización de las tierras ejidales en relación a las demás tierras al este y sur de San Jerónimo Amanalco. El resto del territorio, aunque se le conoce como mancomunado (comunal), se compone de varios tipos de propiedad. Incluye propiedad privada (dentro de la línea punteada que rodea al área donde se encuentra la iglesia de Amanalco) y comunal. Las tierras propiedad de la comunidad están situadas a su entrada e incluyen un cementerio y las escuelas, pero también se extienden

² El Artículo 27 de la Constitución Mexicana de 1917 establece la redistribución de estas tierras en la forma de ejidos –concesiones de tierras a comunidades más que a individuos. Aunque hay documentos históricos que muestran que Amanalco comenzó a reclamar estas tierras desde 1912, sus habitantes tuvieron que esperar hasta 1930 para que les fuera repartido el ejido, con la mayor parte de su tierra original.

al este a la zona de las montañas. En esta área elevada hay tierras comunales que se trabajan para mantener las escuelas y la iglesia.

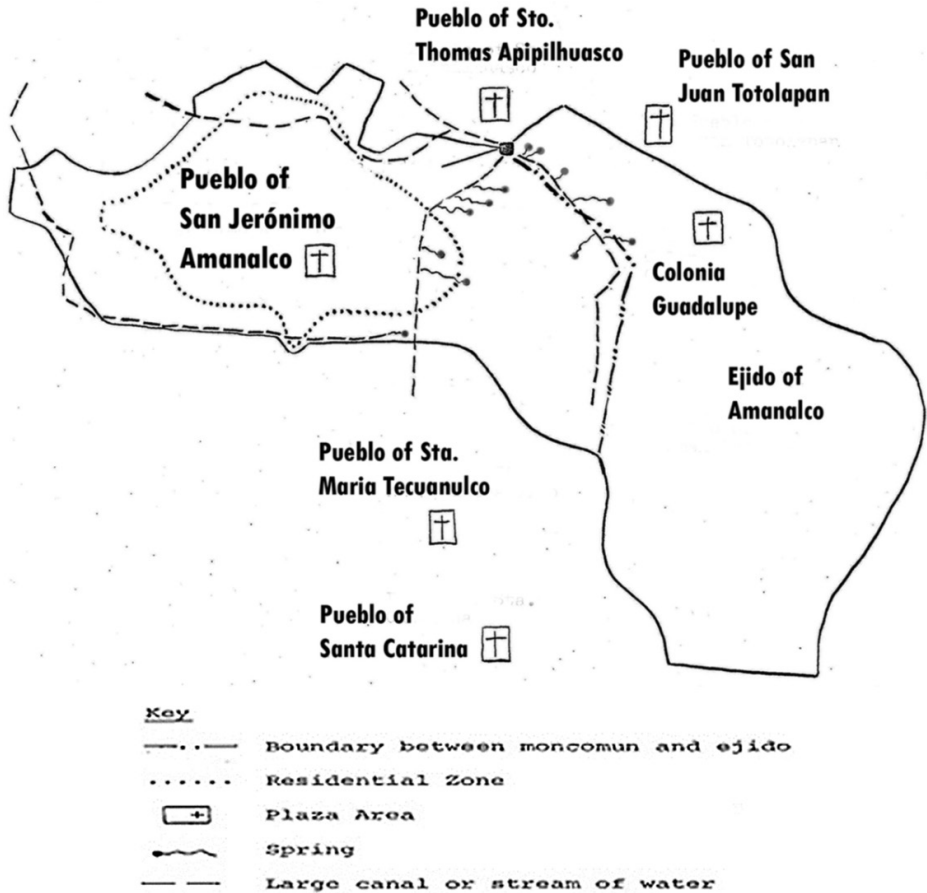


Figura 3.3 Las tierras de Amanalco. Adaptado de Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización. Estadística y Catastro, "Amanalco", México, DF., 1973.

En el centro del pueblo hay una plaza central que, como en la mayoría de las comunidades en Latinoamérica, es el lugar para celebrar los eventos cívicos y religiosos más importantes, además de la actividad comercial. Para los residentes, éste es el “rostro” de la comunidad. Las campanas de la iglesia llaman a misa o para convocar a una asamblea para votar sobre asuntos públicos en la “delegación”, el edificio administrativo, también ubicado en la plaza. Tres

delegados gobiernan a la comunidad y coordinan el trabajo de los comités que se dedican especialmente a mantener y ampliar la infraestructura, como los caminos, el manejo del agua, las escuelas y el cementerio. En otra esquina de la plaza se encuentra la escuela primaria, ahora repleta de niños. A lo largo de la arteria que lleva a la plaza y a su alrededor se concentran la mayor parte de los establecimientos comerciales. En 2010 encontré la plaza en condiciones muy deterioradas, esto en comparación con las que mostraba cuatro años antes. Sin embargo, los domingos se llena de vida con su mercado de frutas, vegetales, comida, música, películas y enseres domésticos.

La calle principal de Amanalco también sirve de límite entre dos regiones geográficas: en el norte está Santo Domingo, también llamado Serrano, y en el sur se encuentra San Francisco, también llamado Caliente.³ Fui informado que en la década de 1950, cuando hubo un rápido crecimiento de la población, se reorganizó la participación comunitaria para los servicios civiles y rituales en la comunidad. Los roles civiles y los religiosos se repartirían en forma pareja entre las dos zonas mencionadas. Dado que es un tabú cultural casarse con los parientes en línea paterna, y éstos están muy localizados, esta división, informalmente, tenía la función de regular la selección de pareja para matrimonio.⁴

Desde 1990 la población ha crecido sustancialmente; la división no cumple más esta función reguladora de los matrimonios. Hasta los años noventa encontré que dicha separación también simplificaba la tarea de designación de cargos, pero Amanalco seguía siendo una comunidad unificada. Ahora que en el siglo XXI la población rebasó los 7 mil habitantes y el rango de actividades ocupacionales de sus habitantes se ha extendido dramáticamente, la gente está menos segura de que Amanalco funcione como una unidad. Por ejemplo, para organizar administrativamente a la población se ha intentado, desde 2005, distribuir el pueblo en zonas llamadas “manzanas”. Al respecto he escuchado la preocupación de algunas personas en el sentido de que esto menoscabe aún más la unidad de la comunidad, anteriormente muy fuerte.

³ A la gente del lado Caliente también se le apoda “cuerudos” (vaqueros que se visten de cuero).

⁴ En otras palabras, deberías evitar la frontera del incesto buscando pareja del otro lado del pueblo donde naciste. Sin embargo, esta regulación sobre matrimonios se ha reducido desde los años noventa, cuando la población empezó a crecer significativamente.

La tierra como recurso

Del área más plana de la plaza se ven los campos de milpa en suaves curvas al norte y al sur. Son las tierras de riego mejores donde se cultiva maíz, frijol y calabaza en el mismo surco. En los huertos de las casas también se encuentran flores para el altar familiar o para la venta en el mercado, además de cinco o seis plantas medicinales. También se encuentran aquí y allá algunos árboles frutales, especialmente ciruela, pera, manzana, limón, lima y mandarina, para consumo de la familia o para el trueque o venta ocasional entre las comunidades cercanas. En 1972 y 1973 pasé gran parte de mi tiempo de investigación aprendiendo y participando en el proceso de cultivar y cosechar la milpa (véase la Figura 3.4). Hoy en día este saber es un legado del que participa la juventud pero que rara vez considera como su vocación.



Figura 3.4 Un adulto y sus dos hijos adolescentes deshierbando su milpa, mayo de 1973. (© Jay Sokolovsky)

Cerniéndose sobre estos campos, la zona más alta de la sierra cuenta con recursos naturales importantes: una variedad de bosques, varios tipos de hongos comestibles, decenas de plantas medicinales y carrizos para hacer escobas y cepillos de uso doméstico. Todavía hay campesinos habilidosos que pueden

cultivar maíz a 2700 msnm, pero en su mayoría los cultivos que se encuentran aquí son de papa, trigo, cebada y haba. A esta altura se encuentran numerosos manantiales (véase la Figura 3.5), pequeños valles para el pastoreo y hábitat para águilas, coyotes, lince y los esquivos gatos monteses –conocidos en la mitología como *huey mistli* (gato grande). Quizás lo más significativo en la mente de la gente son los manantiales, que permiten el cultivo de maíz antes de los fríos meses de otoño, pero que también permitieron que llegara agua entubada al 90% de las casas a mediados de los años ochenta.



Figura 3.5 Manantial. (© Jay Sokolovsky)

La zona alta que asciende al pico sagrado de Tláloc (también llamado El Mirador) , a 4120 msnm, es un lugar que inspira la imaginación de los residentes. Muchas historias que escuché comenzaban así: “Yo estaba trabajando arriba en *Kwoutla* [el bosque de la montaña] cuando...”. Las historias muchas veces involucran a los pequeños y peligrosos seres llamados *ahuake*, habitantes de arroyos y manantiales, o a los *tlahuelpuche*, que chupan la sangre y danzan entre luces de colores en las montañas. Los viejos dicen que Nezahualcóyotl, el dios-rey, retó al diablo en estos dominios (véase el Capítulo 9).

En suma, las tierras altas, aunque no muy productivas desde el punto de vista agrícola, contienen muchos recursos que han posibilitado que la comunidad, en su organización y solidaridad, se adapte en nuevos patrones de actividad económica. Es una zona que provee un margen de subsistencia, especialmente para la gente que no posee muchas tierras. Proteger sus recursos de los fuereños se ha convertido en una obsesión de la comunidad, y a veces la ha llevado a tomar medidas extremas.

La lucha por el bosque

Materiales de archivo documentan pleitos por el uso de los recursos forestales en la zona de estudio durante y después de la Revolución Mexicana. Desde 1912 Amanalco comenzó a solicitar el regreso de tierras de la Hacienda Tierra Blanca, pero los propietarios de ésta reportaron que hombres de la comunidad estaban saqueando la hacienda. Entraron las tropas federales, tomaron prisioneros y un hombre de Amanalco fue recluido en una cárcel en el sureste del país. Los ataques entre los trabajadores de la hacienda y los habitantes del pueblo continuaron, algunos hombres murieron y, como represalia, el administrador de la hacienda fue asesinado en 1923. Hoy en día continúa el conflicto que sucedió en la hacienda con la familia. A finales de los 1990 la comunidad acusó a la hacienda de apropiarse de hectáreas de bosque que dicen son suyas; esta apropiación redujo significativamente el flujo de agua de la que dependía el pueblo. Amanalco respondió con el arresto del hijo del propietario de la hacienda por unos oficiales de la comunidad. Más tarde el muchacho fue liberado, pero a los oficiales se les acusó y procesó por el delito de secuestro.

La historia de Melitón sobre la lucha por los recursos forestales en los años sesenta (véase el Capítulo 1) coloca la historia anterior en un contexto preciso. Su relato fue confirmado en mis pláticas con residentes de Amanalco, pero documentos de archivo y la versión de un testigo ocular que grabé le dan al hecho un significado diferente. Durante 1950 algunos trabajadores de una empresa maderera de Tepetloaxtoc empezaron a cortar leña ilegalmente en partes remotas de bosque pertenecientes a Amanalco y amenazaron a cualquier campesino que protestara. De acuerdo con el testigo ocular, el día del incidente algunas mujeres fueron corriendo a ver a los delegados y les dijeron que habían visto a unos hombres de la maderera golpear a unos muchachos jóvenes y quitarles la madera que habían recolectado. El grupo de habitantes de Amanalco que llegaron a caballo al punto descrito por las mujeres, dijeron haber visto a los muchachos bajo control de unos hombres armados. Los intrusos intentaron la huida pero los residentes les dispararon mientras trataban de escapar.

La comunidad continúa considerando el bosque y el agua como su sangre. Me encontraba en Amanalco en 1973 cuando un ejecutivo de otra maderera y unos oficiales estatales llegaron para presionar a la gente de la comunidad a vender parte de sus tierras de bosque. A cambio también les prometían mejorar la infraestructura del sistema de riego del ejido y empezar a pavimentar el camino principal del pueblo. Aunque una minoría estaba de acuerdo con la propuesta, escuché con atención en el momento que la mayoría votaba en una asamblea en la plaza: no vale la pena perder el bosque, patrimonio de nuestros hijos (véase Doane, 2012, y esta liga Valor Agregado).

Recientemente, supe que en 2002 o 2003 una compañía en Texcoco había ido a hacer pruebas de la pureza del agua de uno de los principales manantiales de Amanalco para establecer una planta embotelladora. La comunidad reaccionó rápidamente mandando una delegación con el presidente municipal de Texcoco diciéndole que tendría que matar a cada hombre, mujer y niño en Amanalco para que eso sucediera. El proyecto fue suspendido. Como se observa, toda la región se ha distinguido por la inequívoca defensa de sus recursos naturales, pero, según me dijeron muchos otros informantes, Amanalco es la comunidad que es más dura en ello. En el capítulo final, los lectores sabrán de sobra que la comunidad seguirá defendiéndose de cualquier ataque percibido que amenace con alterar su ambiente por causa de nuevos intereses económicos.

Adaptación de la comunidad en los últimos años del siglo xx

Para los años cincuenta, la producción de maíz en Amanalco fue insuficiente para alimentar a la creciente población, como lo mostró mi estudio del cultivo tradicional del maíz. Sin embargo, el acceso a los bosques y a las aguas de riego proveyó a los habitantes de recursos para desarrollar dos actividades que retrasarían su integración al trabajo de tiempo completo en las zonas industriales, que ya había irrumpido en poblados más cercanos a la ciudad de Texcoco. La primera de ellas consistió en la producción de cajas de madera (comúnmente llamadas “huacales”) para vender a los proveedores de fruta en la Ciudad de México. El saber indígena del trabajo de la madera se desarrolla entre miembros de la familia con herramientas muy sencillas en los patios traseros de las casas. Simultáneamente, comenzó la producción de flor en las tierras de riego, otra ocupación familiar cuyo producto se vende en la Ciudad de México (véanse las Figuras 3.6a y 3.6b).

En 1973 encontré que casi dos tercios de las familias extensas estaban dedicadas a por lo menos una de estas dos ocupaciones laborales. Además de procurarles una buena cantidad de efectivo, tenían la virtud de vincular a las tres generaciones en las familias extensas; especialmente los varones mayores de edad habían encontrado una actividad productiva en la que podían seguir participando mucho tiempo más allá de lo que lo hubieran hecho en los campos agrícolas.

La comunidad de San Jerónimo Amanalco llegó a los años setenta con unos patrones de producción y de convivencia que pueden rastrearse hasta la era de sus ancestros aztecas, con algunas innovaciones económicas mencionadas en el párrafo anterior. Sin embargo, las innovaciones estaban limitadas por un sistema de riego ineficiente, la pésima infraestructura para el transporte por tierra y el bajísimo nivel educativo. De manera fortuita, a finales de los años sesenta y principios de la siguiente década, el gobierno estatal con apoyo del gobierno federal empezó a invertir selectivamente en la electrificación, la construcción de caminos y, eventualmente, en el mejoramiento de la educación rural y en los servicios de salud. Como un inicio, la comunidad trabajó, en colaboración con los ingenieros enviados del gobierno estatal, en la construcción de una reserva de agua. También se construyó un puente sobre una quebrada que había sido un gran obstáculo para que accedieran vehículos motorizados a la comunidad. A partir de estos éxitos iniciales, los líderes de Amanalco comenzaron a solicitar más inversión que les ayudara a modernizar sus condiciones de vida.



Figura 3.6a Recogiendo flores para venta en el mercado, 1973. (© Jay Sokolovsky)



Figura 3.6b Padre e hijo fabricando huacales para vendedores de fruta en la Ciudad de México, 1973. (© Jay Sokolovsky)

Una pesadilla McDonald's: regreso al futuro

En realidad yo no sabía qué esperar cuando en junio de 1989 volví a la comunidad después de 11 años de ausencia, en mi coche rentado. Sólo había vuelto en dos breves ocasiones a finales de los setenta, pero después pasé una década en investigaciones en Croacia, Inglaterra y Nueva York. Una semana antes de mi regreso comencé a tener pesadillas: en ellas veía cómo los niños de la casa Buena Vista, donde yo había vivido, morían a edades muy tempranas, según la alta tasa de mortalidad infantil prevalente en esos años. En otro sueño, el camino al pueblo estaba muy bien pavimentado y los montículos de las ruinas aztecas habían sido cubiertos por condominios, centros comerciales con anuncios de neón y restaurantes de comida rápida al estilo americano.

Afortunadamente, mis sueños eran poco menos que clarividentes. Comprobé con alivio que ya no era una realidad que la tercera parte de los niños murieran antes de los cinco años; este avance en materia de salud estaba cambiando la forma de pensar de los jóvenes y aun de los viejos sobre la reproducción y las relaciones intergeneracionales. Doña Concha,⁵ la abuela de Buena Vista, había perdido a cuatro de los seis hijos que tuvo, a edades muy tempranas antes de mi primera visita al pueblo en 1972. En 1978 yo había fotografiado su altar de Día de Muertos, en su casa a principios de noviembre (Figura 3.7).⁶ Guardaré siempre en mi memoria la imagen de las calaveras de azúcar rodeadas de la flor de *compasúchil*⁷ cultivada por la familia, y los panes de muerto horneados en casa, en el altar para recibir las almas de sus niños muertos. Por fortuna, los dos hijos de Doña Concha, Juan y Leticia, así como dos hermanos más nacidos a mediados de esa década estaban todos vivos y sanos.

Aunque McDonald's no era parte del paisaje del pueblo, las influencias culturales globales ya habían hecho su aparición en Texcoco, con la apertura de la franquicia de Dominos Pizza. El camino al pueblo había sido recientemente

⁵ Las palabras en castellano, "doña" y "don" son títulos de respeto (para mujeres y hombres, respectivamente) usadas para personas de más de 50 años.

⁶ El Día de Muertos se celebra actualmente en Amanalco del 31 de octubre al 2 de noviembre, se deriva del festival mexica dedicado a la diosa Mictecacihuatl. Originalmente se asociaba con el noveno mes del calendario mexica, que comienza a principios de agosto y dura todo el mes. Después de la conquista española, las autoridades eclesiásticas del México colonial (quizás el mismo Fray Juan de Zumárraga, primer arzobispo de México) cambiaron la celebración al 1 de noviembre, Día de todos los santos, y al día 2 de noviembre, Día de los fieles difuntos.

⁷ Las flores se llaman *tempoaxochitl*, en náhuatl. La mayoría de las familias las cultivan para decorar el altar de muertos familiar dedicado a los espíritus de los niños que vienen de visita.

repavimentado un mes antes de mi regreso en 1989; los montículos de ruinas arqueológicas todavía estaban allí pero los campesinos habían empezado a reclamar y a arar las tierras a la vera del camino.



Figura 3.7 Altar de Día de Muertos, 1978. (© Jay Sokolovsky)

Durante los años noventa, la zona metropolitana de la Ciudad de México estaba en vías de convertirse en una de las urbes más grandes del mundo, con una población aproximada entonces de más de 15 millones de habitantes, y más de 21 millones en 2014. Este fue un nuevo mercado para los productores de flores de Amanalco, o para los revendedores que las compraban en comunidades alejadas y las vendían en puestos ambulantes en Texcoco y en la zona este de la Ciudad de México, mercado que se vio facilitado por el mejoramiento de los caminos y por un servicio de transporte más frecuente. En ese entonces, jóvenes de ambos sexos empezaron a buscar empleo en labores no agrícolas en Texcoco o en pueblos cercanos.

A diferencia de muchas otras regiones del país, sólo del 3% al 4% de los residentes de Amanalco migraban permanentemente del pueblo en ese tiempo, o trataban de cruzar la frontera México-EE.UU. A pesar de esto, en la década de los noventa, los campesinos de más de 60 años tenían problemas para que sus hijos adultos, ya empleados en zonas urbanas, se dedicaran al

trabajo del campo en las etapas críticas de la siembra y la cosecha. Sin embargo, a pesar de la baja en la tendencia de la agricultura, a principios del tercer milenio algunas familias comenzaron a levantar invernaderos. Chapingo, la escuela nacional de agricultura al sur de Texcoco, favoreció estos esfuerzos, y para 2012 una veintena de invernaderos producían cultivos comerciales usando el agua de riego.

Otras labores artesanales que las familias comenzaron a realizar dentro de la familia extensa fueron la elaboración de estatuillas para pasteles de boda y de artesanía hecha de vara. Pude observar algunos ejemplos de ello en 1994 (Figuras 3.8 y 3.9). El hombre retratado en la Figura 3.10 fue educado en todas las habilidades campesinas de su padre, pero ya como adulto es chofer de la ruta Texcoco-Ciudad de México en un camión de pasajeros. Su esposa trabajó como secretaria en la Universidad Autónoma Chapingo y su familia nuclear forma parte de uno de los grupos multigeneracionales de más raigambre en Amanalco.



Figura 3.8 Hombres cargando en una camioneta estatuillas para pastel de bodas para venta en la Ciudad de México, 1994. (© Jay Sokolovsky)

Desde mediados de los años noventa ha habido más posibilidades de trabajo en el área de educación, debido al desarrollo de un sistema escolar más completo en la comunidad (véase el Capítulo 5). Se abrieron dos preescolares, una escuela primaria y preescolar bilingüe, una secundaria y una preparatoria. Antes de 1980, para estudiar más allá de la primaria, los alumnos tenían que pagar pasaje a Texcoco, además de alimentos y uniformes. Muchos padres de familia no veían el beneficio de estos gastos, por lo que la mayoría de las veces sólo los estudiantes más destacados hacían su secundaria y preparatoria fuera de Amanalco. Ahora los padres de familia se sienten orgullosos de contar con estas posibilidades de educación, aunque en un principio fueron ambivalentes y no siempre aceptaron la forma en que se disciplinaba a sus hijos en las escuelas. Un problema que se debate en el Capítulo 6 es el de la enseñanza del náhuatl en las escuelas, o su erradicación. Algunos padres y abuelos de los actuales estudiantes sienten que no debe perderse el idioma de sus ancestros, pero la educación oficial no siempre ha defendido su uso y enseñanza como parte de la identidad de la comunidad. Tuve testimonio de este problema de primera mano en 1973, cuando participé en una ceremonia de graduación de primaria.



Figura 3.9 Artesanía hecha de vara para la venta al mercado, 2014. (© Manuel Moreno)



Figura 3.10 Una televisión mostrando caricaturas americanas e imágenes de santos al lado del altar familiar, 1996. (© Jay Sokolovsky)

Siglo XXI: a la sombra de la megalópolis

A pesar de que ya hay estudiantes que pretenden terminar una carrera profesional, tal como leyes, psicología, lingüística, música, arte, y aun antropología, hay un alto porcentaje de deserción en el nivel profesional, lo que también ocurre en muchas comunidades de minorías étnicas en Norteamérica. La realidad muestra que Amanalco es una población de clase trabajadora rural. En 2012, sólo 40% de los estudiantes de la preparatoria eran residentes de la comunidad. Lejos de pensar en una profesionalización, la mayoría de la gente busca una ocupación asalariada complementaria a la labor del campo, tal como la elaboración de ropa, tocar música en un conjunto o ser chofer de camión o taxi.

A partir de la primera década del tercer milenio, es patente que la Ciudad de México y Texcoco han absorbido culturalmente a la comunidad. Los viajes frecuentes del pueblo a las luces de la ciudad han favorecido la inserción de los residentes, especialmente los jóvenes, en una cultura global de consumo



Figura 3.11 El sobrepoblado oriente de la Ciudad de México presionando hacia el casi extinto lago de Texcoco, junio de 2010. (© Jay Sokolovsky)

e ideas que se expresan en un nuevo estilo personal. Esto sucede a través del trabajo, la escolaridad avanzada y el mercado de maquinaria, electrónica y artículos suntuarios, tales como el vestido de boda de Rosalba (véase el Capítulo 7). Una experiencia personal fue ilustrativa de estas observaciones, cuando en 2010 mi esposa María y yo fuimos a comprar algunos artículos para el nuevo ritual al que asistimos como invitados, un “baby shower”, y el mejor lugar para comprarlos fue el nuevo Walmart de Texcoco que se encuentra junto al Sam’s Club.

El mundo exterior está teniendo una presencia en la comunidad como nunca antes. En 2010 conté cinco negocios, de personas ajenas a la comunidad, de venta de alimentos, teléfonos celulares y reparación de llantas de automóvil.⁸

⁸ En 2010 Manuel Moreno hizo un recuento de 67 pequeños establecimientos, que incluían: 20 misceláneas, 4 tiendas de abarrotes, 2 tiendas de ropa, 2 consultorios médicos, 2 farmacias, 4 papelerías (3 de ellas con servicio de internet), 4 tiendas de juguetes, 2 vulcanizadoras, 2 tiendas de teléfonos celulares y 1 restaurante de comida veracruzana.

También han aumentado los servicios estatales y federales de salud y nutrición, como las clínicas móviles.

Hasta ahora, la fuerza y vitalidad de la cultura y la economía de Amanalco le han permitido resistir a algunas de las peores clases de disolución y exclusión social potencial que pueden resultar de la globalización. En el siguiente capítulo muestro cómo abordé el estudio de Amanalco y sus cuatro décadas de cambio.

CAPÍTULO 4

“Oiga, señor, ¿es usted antropólogo?” Y otros misterios del trabajo de campo, la cultura y la historia



Viñeta 1. 12 de octubre de 1972. 2:15 pm

El día es soleado y muy caluroso. Finalmente encuentro el camino que lleva al pueblo desde la carretera. Voy manejando a lo largo de un camino de terracería y piedras de hasta 30 centímetros de diámetro. A la derecha hay una acequia seca. Cerca del camino noto pequeñas elevaciones de uno a dos metros de altura con algunos vestigios de verdor sobre ellas. Hago una nota mental para recordar investigarlas, pues sospecho que se trata de restos de asentamientos de la era azteca. Durante los 30 minutos que faltan para llegar al pueblo, el coche va en primera casi todo el tiempo por la subida que hay que recorrer antes de dar vuelta para entrar a la plaza de Amanalco.



Figura 4.1a Llegando a la plaza de Amanalco en coche. La tienda descrita en el texto está en el centro-izquierda de la imagen, octubre de 1972. (© Jay Sokolovsky)

En el centro del polvoriento poblado, algunas personas voltean a verme cuando mi auto llega a la plaza de terracería dominada por una iglesia del periodo colonial, muy parecida a la construcción de 1609 que copié la semana pasada de un documento del siglo XVII. Del otro lado de la plaza hay un edificio de dos pisos en construcción y el patio de una escuela. Una tienda de adobe de un piso bordea por otro lado la plaza. Frente a esta tienda duerme un perro y un niño carga con bultos a un burro mientras otros niños, descalzos, juegan. Me acerco a la tienda y antes de entrar pregunto en español a los niños si saben dónde puedo encontrar al delegado. El mayor de ellos, de unos 12 años, señala hacia la tienda.



Figura 4.1b Entrada de la tienda descrita en el texto, octubre de 1972. (© Jay Sokolovsky)

Decidí no mostrar mi permiso oficial para investigar el área y entré cautelosamente a la tienda. Había adentro unos ocho hombres con vestimenta campesina que iban de los veintitantos a los cuarenta y tantos años. Bebían cerveza en una esquina del cuarto. Al mirarme interrumpieron su conversación y después de observarme un momento, un hombre bajo y fornido me preguntó en español en voz alta, “¿Qué está buscando aquí?” Dubitativamente respondí, “Señor, me agradaría mucho hablar con el delegado”. El hombre respondió, “Lástima, no se encuentra aquí; es muy aventurero y hace poco se fue de viaje a China... pero

díganos qué quiere aquí”. “Soy un estudiante de antropología que quiere entender la cultura mexicana y aprender náhuatl” –respondí. “He aprendido algo de esto de la gente de Atenco y Tlaixpan, pero creo que hay mucho más que aprender aquí. Me gustaría encontrar algún lugar dónde vivir para tener más tiempo para aprender de sus vidas”. El mismo hombre me respondió: “Bueno, yo no sé nada de eso, pero estos hombres aquí necesitan de unos peones para la cosecha. Así que vuelva cuando esté listo para eso”.

Pensé responder caballerosamente: “Claro, apúntenme por favor”. Pero en lugar de eso opté por decir: “Tengo sed, ¿quién me acompaña con una cerveza?”. Algunos salieron pitando por las cervezas que quedaban en la destartalada hielera, y pronto estuvimos chocando las botellas y brindando a la voz de *¡Chantes huehues!*, que en náhuatl quiere decir –me enteré más tarde–, “bebe hasta perder el control”. Poco después bailábamos en círculo, brindando por mi éxito como peón y cantando en una mezcla de español y náhuatl.

Antes de irme había llegado al acuerdo de regresar en unos días para hablar con el delegado, en caso de que hubiera vuelto de su viaje a China.

Viñeta 2. 20 de mayo de 2003. 1:00 pm

Mi esposa y yo vamos en coche al medio día de un día de la estación seca, con la intención de llegar pronto al pueblo, pero sobre las montañas se acumulan negros nubarrones y se escuchan truenos de una tormenta que no tardará en alcanzarnos. La vez anterior que estuvimos aquí fue en el año 2000, cuando vinimos a visitar a nuestros ahijados y a hacer un video de la *fiesta del pueblo*, la celebración ritual más importante del año. Cada 100 metros aproximadamente tenemos que detenernos a saludar a alguien que nos conoce, o escuchamos un fuerte silbido y gente gritando *¡Ché!* Por lo menos nos detenemos media decena de veces para saludar a la gente, intercambiar las últimas noticias sobre la familia y prometer una próxima visita.



Figura 4.2 Alex Juárez en la tienda de su familia, 2003. (© Jay Sokolovsky)

A pesar de las nubes, está seco y sofocante de calor, por lo que decidimos detenernos a tomar algo en una nueva tienda justo antes de llegar a la iglesia. Un adolescente atiende y nos da dos cocas frías, pero se queda observándome mientras mi esposa y yo sorbemos el líquido. Entonces pregunta tímidamente, “Oiga señor, ¿no es usted antropólogo?”. “¿Por qué lo preguntas?” –le respondo. “Usted es el padrino de Rosalba, ¿no es cierto? Y conoce a mis padres y a mi hermano mayor”. “Mi nombre es Alex Juárez y quiero estudiar antropología para dedicarme al turismo. Hablo muy bien el náhuatl, así que puedo ayudarlo en lo que necesite aprender. Por favor venga a mi casa en Tlaxomulco a conocer a mis padres. Lo esperamos uno de estos días”.

Desde un punto de vista simplista, es fácil dar por sentadas las diferencias vividas en estas experiencias a lo largo de tres décadas. Ellas muestran cómo me fui introduciendo en la comunidad, no sólo por mi persistencia pura y simple, sino por el hecho de haber sido reconocido como parte de una familia del poblado de Buena Vista, en relación ritual con todo su linaje. Dado que mi esposa y yo nos convertimos en padrinos de 15 años de Rosalba Velázquez (véase el Capítulo 5), somos compadres de sus padres y de todos los adultos en su red de relaciones familiares. Para los antropólogos que trabajan por periodos extendidos en México y en otros lugares de Latinoamérica, es común establecer este tipo de relaciones de compadrazgo. En el caso de Amanalco, el convertimos en padrinos nos conectó a los demás padrinos de Rosalba encargados de llevar a cabo su tránsito ritual desde el nacimiento hasta la muerte. Por este hecho se espera de nosotros el desempeñar roles específicos, en caso de ser posible, en ceremonias clave del ciclo de la vida, no sólo para Rosalba sino para todos sus hermanos.

Estas viñetas también explican algo acerca de la transformación de Amanalco en una comunidad multilocal que estaba perdiendo el guion de vida campesino. Dicha transformación involucró la emergencia de nuevos espacios culturales en los cuales imaginarse un futuro no del todo divorciado de un modo de vida en desaparición. A partir de mi experiencia de varias décadas en Buena Vista, parece claro que la generación madura de los setenta estaba, aún entonces, empezando a distanciarse de su identidad campesina, pero podía utilizar esta fachada en sus transacciones comerciales en espacios urbanos. Hoy en día las generaciones que viven juntas en Buena Vista han adoptado una identidad

de “clase trabajadora” que se observa en sus diversas labores: choferes de camiones de ruta, vendedores de flores en los mercados ciudadanos, maquiladores de ropa que trabajan en sus casas y, ocasionalmente, trabajadores pecuarios que engordan puercos y vacas para la venta al mercado.

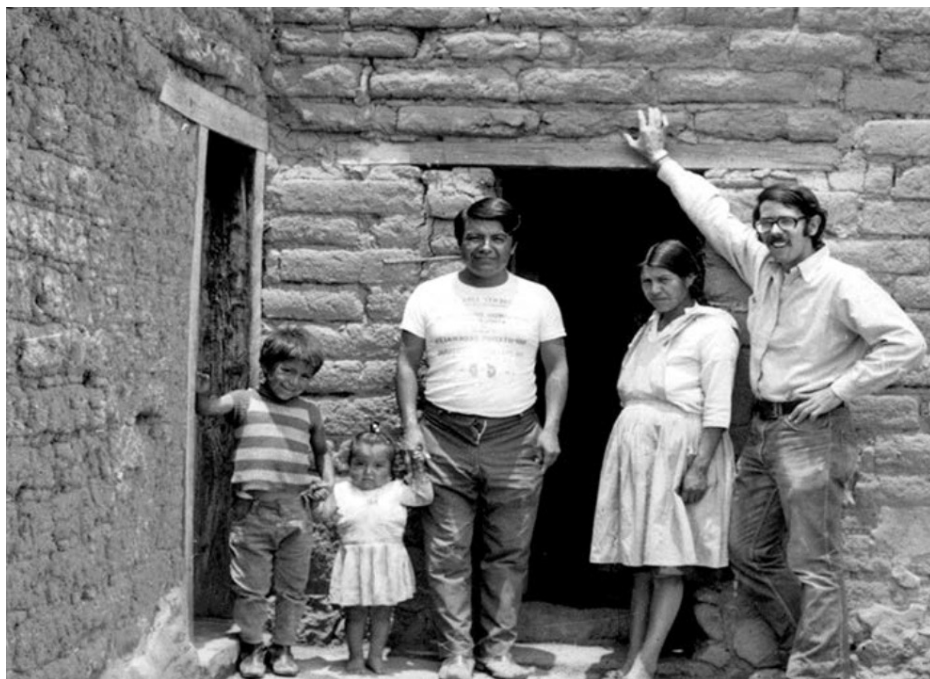


Figura 4.3 Autor con la familia, residente entonces en Buena Vista, 1972. (© Jay Sokolovsky)

En contraste, subiendo un camino de terracería en la montaña, se encuentra el caserío de Tlaxomulco. En 2010 todavía se podía encontrar allí a Alex con su joven esposa y su pequeño hijo. Del otro lado del polvoriento patio de su casa, en casas separada, viven su hermana y su hermano, ambos educados en la universidad y casados con personas que no son de la comunidad. Los padres de Alex, un tío y una hermana solteros, también viven en una casa junto a la suya. En este caserío en crecimiento, en donde los adultos mayores viven en casas de adobe y los jóvenes en casas de cemento con internet inalámbrico, podemos percibir la posibilidad de fusionar en el mismo lugar un pueblo campesino de los años setenta con las realidades de un mundo globalizado del siglo XXI. En efecto, en sucesivas visitas a Alex desde que era un adolescente, se han podido

observar estos diversos guiones culturales coexistiendo exitosamente: el campesino y el poscampesino mezclados en una fuerte identidad indígena. Especialmente en 2010 tuve la oportunidad de dialogar e interactuar extensamente con los padres y el tío de Alex que vive con ellos, lo que me llevó a la necesidad de observar la vida de un campesino adulto en un mundo globalizado, y cómo los adultos mayores usaban los límites flexibles de su familia extensa en su juego de vida cultural. Como demostraré en el Capítulo 6, la vida contemporánea en Amanalco está entrelazada en una identidad étnica, dinámica pero muy sujeta a “tela de juicio”, que ha cambiado de la noción de “indio” a la de “indígena”.

Las hazañas de estos dos núcleos familiares se rescatan a lo largo de este volumen. En la página web de este libro y en la versión electrónica los lectores podrán disfrutar de escenas de la vida cotidiana y de rituales del ciclo de vida en Buena Vista. Asimismo, podrán aprender sobre muchos temas a partir de todas las entrevistas que realicé en Tlaxomulco. Los temas van de las bandas de adolescentes y las escuelas bilingües, hasta la magia y el misterio de los *xocoleros*, la creencia de que cuando nacen gemelos uno de ellos se vuelve un brujo que causa enfermedades espirituales y el otro se convierte en un curandero que puede sanarlas.

En esencia, este capítulo examina mi iniciativa de trabajo de campo antropológico analizando en un principio esta comunidad indígena campesina aparentemente clásica en su proceso de cambio. Pero conforme avanzaba en mi investigación a lo largo de cuatro décadas, empecé a considerar una ampliación de este paisaje cultural bajo el impacto de la globalización. Durante la última década de la investigación adopté nuevas formas visuales y digitales de investigación para documentar los espacios y los guiones culturales en transformación que están alterando dramáticamente la organización familiar, la colaboración en el trabajo, la elección de pareja, las expectativas de género y las líneas de poder generacionales.

El inevitable preludio para el trabajo de campo: preparación para el estudio del pueblo

Además de cursos de español avanzado y clases de posgrado en cultura latinoamericana y arqueología, mi preparación para el estudio de campo en Amanalco se enfocó en la lectura de una variedad de publicaciones sobre la vida campesina

en la zona de Mesoamérica, que ahondan en estudios sobre México y Guatemala. Cuando inicié mis estudios de doctorado, en Estados Unidos no había un lugar donde enseñaran náhuatl, por eso, opté por aprender el lenguaje en el campo. Sin embargo, tuve la oportunidad de comprar una versión moderna del diccionario Náhuatl-Español del padre franciscano Alonso de Molina, escrito en 1517. De esta manera adquirí las bases de la gramática del náhuatl, así como el vocabulario clave. Pero como ya dije en el primer capítulo, al llegar a Amanalco no había aprendido lo suficiente como para evitar algunos momentos incómodos.

De entre los textos mencionados, me interesó particularmente el trabajo de William Madsen sobre Milpa Alta, una comunidad nahua en las partes altas al sur de la Ciudad de México (1960). El profesor fue muy amable en contestar una carta que le envié antes de iniciar mi proyecto, donde le pedía revisar mi propuesta de investigación y discutir conmigo los cambios que había visto en Milpa Alta hasta 1972. En su carta el Dr. Madsen detalló muchos de los hechos que yo encontraría en mi propia investigación y predijo transformaciones de las que yo sería testigo en las décadas siguientes. En mi búsqueda de comprensión del impacto de la conquista española, sus nuevos jefes políticos y la imposición de nuevos órdenes políticos, económicos y religiosos, llegué a los estudios de Eric Wolf, quien en los años cincuenta y sesenta escribió sobre el surgimiento histórico y cultural de las comunidades campesinas en Mesoamérica (1955; 1966). Wolf desarrolló un modelo de tales comunidades como “comunidades campesinas, cerradas y corporativas”, que se pensaban emblemáticas de los pueblos indígenas y que usaban la agricultura de subsistencia y la producción de artesanía para sobrevivir fuera de las instituciones nacionales y las divisiones de clase. Después de mi primera estada de campo en Amanalco supe que Wolf había presenciado directamente la tenacidad con que la gente del pueblo ha tratado de controlar el acceso a sus tierras. Una curiosa anécdota que él me contó la ocasión que lo visité en Manhattan, narra que, estando de visita en las montañas de Amanalco en 1955 con un famoso antropólogo mexicano, ambos antropólogos tuvieron que pasar la noche en una cárcel hechiza, dado que el colega mexicano había olvidado comunicar a las autoridades del pueblo el propósito de su visita, por lo que ambos habían sido capturados como invasores.

Wolf fue uno de los primeros antropólogos en desarrollar un modelo dinámico para entender la dependencia e interacción mutuas entre este tipo de comunidades y los siempre expansivos centros urbanos (1982). Su trabajo

me proveyó de un punto de partida intelectual para poder retar teorías emergentes como la de George Foster, quien usaba un modelo homeostático de las comunidades campesinas mexicanas, en el que no cuentan el papel de los sistemas nacionales de clase y el de las economías globales en la configuración de la vida campesina (1965). Foster veía su cultura de una forma muy homogénea y a sus instituciones religiosas como barreras impenetrables a la vida moderna.

En lugar de percibir a las comunidades, como Amanalco, como islas culturales cerradas, Wolf mostró que las instituciones clave, tales como el sistema religioso de fiestas y las jerarquías civiles que dirigen a la mayoría de los pueblos, se formaron en el periodo posterior a la conquista española y siguieron adaptándose en las relaciones sociales y económicas que conectan las regiones. Desde mi tesis de maestría yo había seguido algunos de los hilos de la investigación histórica de Wolf. Este investigador mostraba que el sistema de fiestas enmascaraba las desigualdades sociales locales. En concordancia con esto, durante mi primer mes en Amanalco, al preguntar sobre la participación en las fiestas y las diferencias económicas en el pueblo, recibía exclamaciones del tipo “Somos todos indios y somos iguales”.

Sin embargo, aun antes de vivir en la comunidad, mi archivo de investigación documentaba diferencias económicas significativas que habían persistido durante el siglo pasado. Era claro que el complejo de la fiesta proveía un espacio cultural en el cual tales diferencias podían ser manejadas en un marco social aceptable. Como indicaré en los Capítulos 5 y 8, la fiesta como modelo para la celebración y conexión social es suficientemente flexible para aglutinar tanto la identidad de los adultos con nuevos perfiles laborales como a las pandillas juveniles que marcan su territorio a través de rituales dedicados a santos particulares.

Mi investigación de maestría, que examinó la transformación de las jerarquías cívico-religiosas gobernantes en las comunidades campesinas mesoamericanas, me llevó a enfocarme en la historia regional durante la primera parte de mi trabajo temprano de doctorado, lo que realicé en la Ciudad de México en una visita previa a mi estancia en Amanalco. Esta investigación preliminar me permitió desarrollar una base histórica para entender la paradoja del cambio rápido de Amanalco en el contexto de una cultura tradicional.

Durante esa etapa preliminar tuve la fortuna de vivir en la casa para trabajo de campo que la Universidad Iberoamericana tenía en el pueblo de Tepetloaxtóc y que servía de base para el proyecto de investigación que llevaba a cabo uno de mis profesores. Dos veces a la semana solía ir a pueblos más alejados y hablar

con la gente que encontraba, lo que alimentaba también los seminarios de posgrado sobre estudios rurales en los que participé en esos años. De esta manera consolidé mi preparación para el trabajo de campo en Amanalco.

Observando el pasado vivido: la etnohistoria en acción

Fue un evento desafortunado que los conquistadores españoles y los misioneros que venían con ellos destruyeran virtualmente todos los códices, los textos originales y documentos iconográficos de los mexicas, incluyendo el estado acolhua de Texcoco en las primeras décadas posteriores a la conquista. En el Texcoco urbano, famoso por su biblioteca, los archivos reales fueron quemados. Aun los códices que habían sido escondidos para evitar esta destrucción inicial fueron quemados en los años de 1530, cuando el obispo Zumárraga inició una inquisición al hacer público que la posesión de esos documentos era evidencia de idolatría y sedición (Pomar, 1941). Irónicamente, al mismo tiempo que se destruían los códices y otros documentos, algunos europeos comisionaban códices en estilo indígena para documentar la vida prehispánica y colonial temprana. Otros documentos importantes de la época, sobre la historia local y la Conquista, fueron creados por miembros sobrevivientes de la familia real texcocana, quienes querían asentar la importancia de su linaje en el nuevo orden social (véase Douglas, 2010).

Aunque el sitio arqueológico de Amanalco permitió visualizar una relación con la vida contemporánea de la comunidad, algunas conexiones más destacadas proporcionaron un camino etnohistórico claro a algunos aspectos de su vida cultural. La etnohistoria fusiona la etnografía de las comunidades vivas en un gran despliegue de datos históricos, llámense restos arqueológicos, textos prehispánicos y coloniales y mitología grabada en el campo.

En mis primeros contactos con la gente de Amanalco pude observar actividades domésticas que tenían su paralelo con las muestras de vida diaria representadas en la reconstrucción colonial de la sociedad indígena. Uno de estos recursos de mediados del siglo *xvi* es el *Códice Mendoza* que incluye dibujos a color de la vida diaria de la comunidad, por ejemplo, una representación de mujeres haciendo tortillas y la producción del tejido de una fibra llamada *ixtli*, extraída de las fibras del maguey, con la que vestían los comuneros. Pude observar estas actividades en Amanalco cotidianamente.

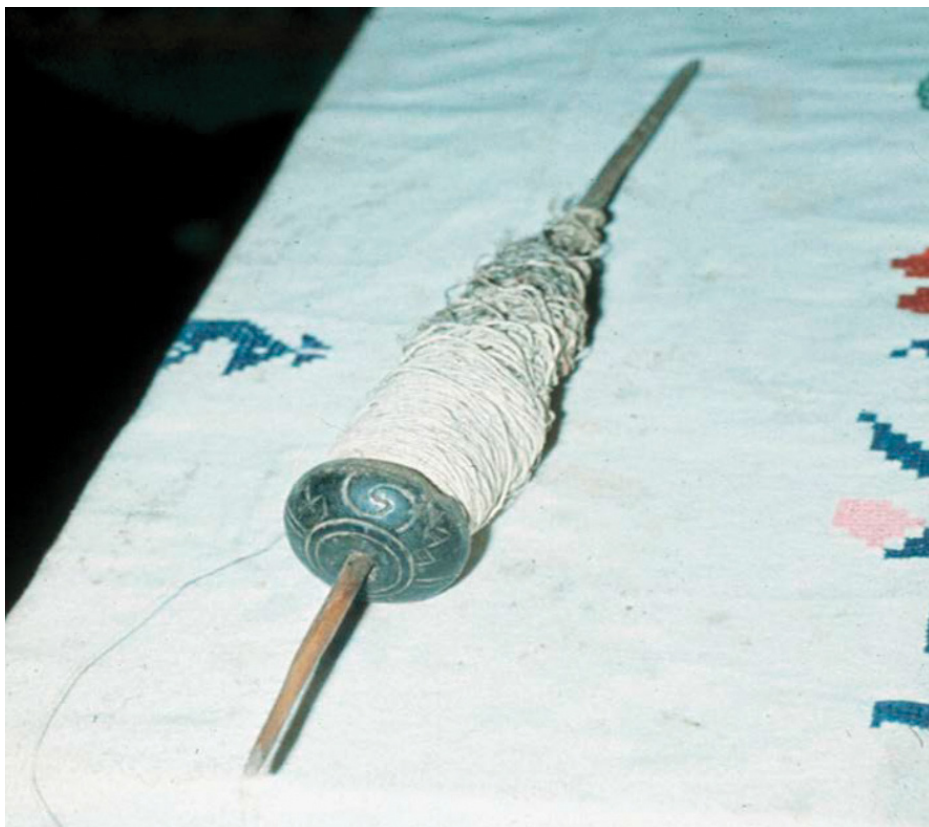


Figura 4.4 Huso y malacate prehispánico que Concha encontró en el sitio arqueológico local, 1973. Para aprender más acerca de la producción de *ixtli*, vaya al siguiente vínculo. (© Jay Sokolovsky)

Durante el reinado azteca, las leyes establecieron que los comuneros sólo podían usar indumentaria de fibra de maguey. En 1973, en Amanalco se mantenía la producción de tela de *ixtli*, pero solamente para fabricar costales u otros recipientes donde llevar maíz o herramientas caseras. Durante mi primer mes en Buena Vista observé que doña Concha estaba hilando *ixtli* cuando el malacate hecho de barro, que había comprado en Texcoco, se rompió. El día siguiente la vi trabajando con otro que parecía muy viejo: sucedió que esa mañana ella había ido al sitio arqueológico donde vivieron sus ancestros y encontró uno allí que era perfectamente útil para el efecto (véase la Figura 4.4).

Uno de los documentos clave que encontré en relación a Amanalco fue un mapa de 1609 en el que se dirimía un litigio de tierras (véase la Figura 4.5). Este

documento establece que San Jerónimo Amanalco se fundó en su ubicación actual en 1540 (México, DF., ATN, “Amanalco”, 1912, 1). La ilustración muestra el momento en que se terminó de construir la iglesia del rito católico, la designación de su gobernador español y los límites de su territorio en relación a los pueblos vecinos. El mapa fue hecho para terminar con una disputa de tierras que podría llevar a un enfrentamiento con la población vecina de Santa María Tecuanulco, dado que los vecinos de San Jerónimo Amanalco decían que los de Tecuanulco estaban pastoreando sus rebaños en tierras que consideraban suyas. Las distancias en el mapa están marcadas en “varas”, una medida cuya unidad es aproximadamente 8.4 metros. En 1973, cuando compartí este mapa con algunos líderes de la comunidad, me dijeron que lo usaban continuamente cuando otras comunidades trataban de invadir sus tierras, pero que no siempre había evitado enfrentamientos, como el que sucedió en 1960 y que resultó en una decena de personas muertas por herida de bala.

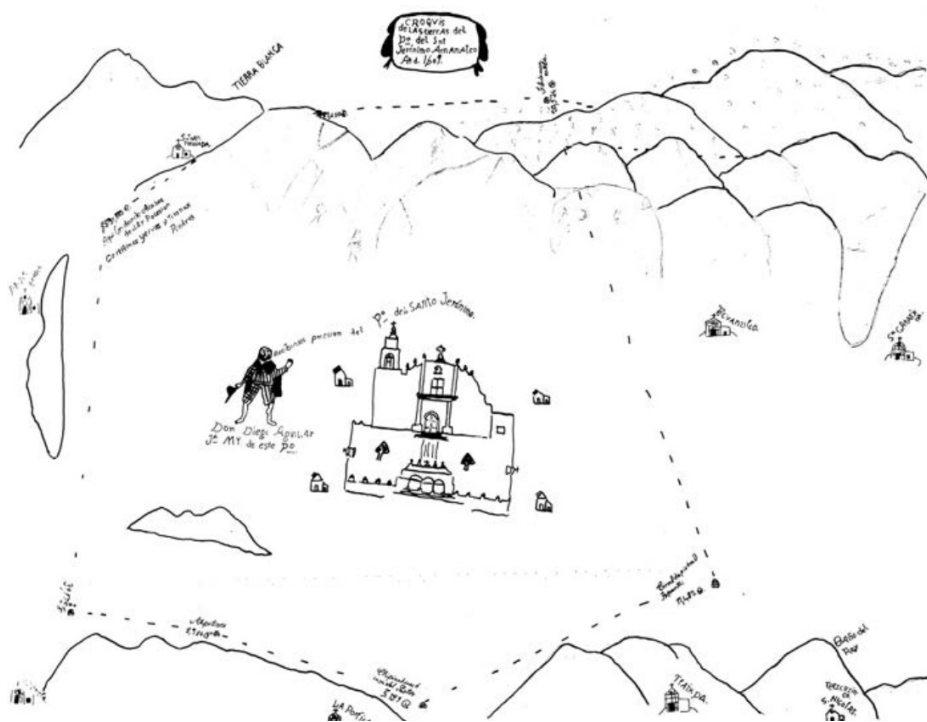


Figura 4.5 Mapa colonial que muestra la fundación de la iglesia de Amanalco y los límites de su territorio, 1609. Fuente: México DF., ATN, “Amanalco”, 1912: 1.

Observando el espacio cultural de “indio” y el guion cultural de “campesino” y... su declive

En 1973, después de unos meses de residir en Amanalco, la gente todavía me veía como una aberración. Me dijeron después que esperaban que sólo me quedara unos pocos días o semanas. Eventualmente, se acostumbraron a verme hablando con los residentes o ayudándoles con alguna tarea práctica, como transportar insumos a los campos, sembrar o cosechar. De la mejor manera posible les explicaba que los antropólogos como yo estudiamos formas diversas de vida y que en lo personal estaba interesado en entender cómo, en un lugar tan cercano a la Ciudad de México, la gente conservaba su lengua nativa y costumbres. La mayoría de la gente me lanzaba una mirada escéptica y se alejaba, pero eventualmente algunas personas clave se dieron cuenta de que mi intención de aprender a hablar náhuatl era seria, así como mi interés en ser parte del linaje de los Velázquez en la casa Buena Vista.



Figura 4.6 Cosechando trigo como trueque para una entrevista, 1973. (© Jay Sokolovsky)

Aunque en el primer capítulo de este libro el delegado y otros hombres bromearon acerca de contratarme para hacer trabajo agrícola, yo mismo me ofrecí

a realizar estas tareas voluntariamente por varias razones, pero la principal, porque quería vivir el ciclo agrícola tal como lo experimentaban los campesinos. Con el tiempo, mis pequeñas acciones apenas eran suficientes para reciprocitar los pequeños regalos de comida, información, y la necesidad de sacar, casi diario, mi auto de zanjas lodosas. En ocasiones acordé con algunas personas intercambiar el cosechar trigo dos horas por una entrevista de aproximadamente hora y media después del trabajo (véase la Figura 4.6).

El trabajo de campo me permitió, en la década de los setenta, tanto experimentar un espacio cultural nativo como observar la actuación del guion cultural campesino durante las diferentes etapas de la vida. Pero lo más importante es que me permitió expresar que yo no pretendía situarme por encima de la gente de la comunidad, sino que había venido a trabajar hombro con hombro con los indios.

El estigma del “indio” es un asunto vigente en la esfera social: todavía provee unas fronteras cognitivas por medio de las cuales a la gente se le puede hacer sentir avergonzada de su herencia indígena. Pronto aprendí a no pretender ser un campesino de Amanalco, aunque me vistiera como ellos, error que cometieron algunos visitantes. Los aldeanos inmediatamente corrigieron este error elevando mi estatus social al de “un profesor de los Estados Unidos”. Mi posición me causaba sentimientos encontrados: algunas veces me sentí herido de que, aunque trataba de ajustarme a las circunstancias, nunca era considerado un miembro de la comunidad, no importaba qué tan bien hablaba náhuatl o si conocía sus costumbres. Descubrí que para los residentes era importante mostrarme como un extranjero interesado en su cultura y que la valoraba por sí misma. Este aspecto de la identidad del investigador puede convertirse en un asunto resbaloso en el trabajo de campo: la gente marginada es muy sensible a los fueños que pretenden ser nativos queriendo sacar alguna ventaja de la comunidad. Algunas veces estas personas se presentan como individuos que buscan mejorar a la comunidad y su forma de vida en algún aspecto; la gente de estas montañas desconfía de tales individuos.

Debo decir con satisfacción que esta experiencia de campo me permitió, una década más tarde, hacer trabajo de investigación aplicada con personas sin techo en la ciudad de Nueva York. Entonces no sucumbí a la tentación de quedarme en las calles por la noche y mezclarme con ellos para sacarles su historia, como en ocasiones hacen los periodistas. La clave en ambos casos fue ser honesto y expresar el propósito del estudio: lo que el investigador puede ganar y qué

beneficios puede haber para la comunidad estudiada. En el trabajo para la gente sin hogar, el propósito fue apoyar a un hospital para que encontrara la mejor manera de proveer sus servicios a los adultos mayores sin techo en un dispensario que los atendía (Cohen y Sokolovsky, 1989). Como en Amanalco, en Nueva York tuve que aprender un nuevo léxico y la cosmovisión de la gente mayor en situación de calle, en una gran y peligrosa ciudad. A pesar de convivir con estas personas, en ocasiones dormir donde ellos dormían y ayudar a servirles comida en el dispensario, me di cuenta de que, por más cercano que me sintiera, jamás podría experimentar a profundidad la vida diaria de una persona en situación de calle o de un indio tal y como ellos la experimentan, y pensar lo contrario era un insulto a ellos y un acto de autoengaño.

Dos cosas más que aprendí en Nueva York en esa investigación reverberaron en mi investigación en México. Una es que no importa qué tan cerca uno estudie la cultura de una comunidad: no es posible entender cómo cambia sin ver conexiones o desconexiones con estructuras sociales muy lejos de sus fronteras. También llegué a la convicción de que aunque yo pensara que mi presencia como antropólogo en la comunidad era totalmente bien intencionada y neutral, habría gente que la resentiría y actuaría en concordancia con sus sentimientos.

El meollo del asunto del trabajo de campo: conexión con la comunidad y *shock* cultural

Para mi primer año en Amanalco traje dos cámaras de video (una para color y otra para blanco y negro), una grabadora de casetes, una cámara Polaroid, cuadernos, una máquina de escribir, papel bond y papel carbón para mandar con regularidad a casa las copias de mis notas de campo. En 2010 mi equipo constó de: una cámara digital de alta resolución, una cámara de video HD, una pequeña grabadora de voz, varios discos y una cuaderno con todas mis anteriores notas de campo, cientos de fotografías y más de 30 horas de video grabado en el pueblo desde 1998. En esa etapa, enviaba por internet mis notas a la universidad, usando algún café internet o la casa Tlaxomulco.

Recuerdo la fase inicial de trabajo de campo en Amanalco como una experiencia excitante, pero también, en ocasiones, extenuante y amenazante. Mientras viví en Tepetlaoxtoc, con frecuencia tenía que vérmelas con alacranes grandes; afortunadamente, la altura y las bajas temperaturas los hacían

raros en Amanalco. Otro problema fueron los perros, que amenazaban con sacarme las tripas desde casi todas las casas. Resolví este problema pagándole un niño, de siete años, de Buena Vista para que caminara conmigo y me enseñara a lidiar con ellos. La clave fue tener una actitud firme frente a ellos, lanzarles un insulto en náhuatl y, si eso no funcionaba, lanzar una piedra pequeña hacia ellos. Por supuesto, la situación disminuyó cuando comencé a oler como todos en la comunidad por comer su misma dieta y bañarme una vez a la semana.

El trabajo de transcribir notas puede resultar muy pesado, sobre todo si se hace diariamente como hacía yo al copiar notas del cuaderno a ideas más formales a máquina. Esto es lo que llama Roger Sanjek *headnotes* (1990): suposiciones que el investigador puede hacer basándose en notas de campo, pero que deben explorarse más para validar las ideas. Un ejemplo de esta práctica es la que realicé en 1973 a propósito de los rituales de saludo que observaba a diario entre pares de hombres:

De camino por una vereda hacia la montaña veo a un hombre de nombre Miguel V., de 65 años, con un azadón sobre el hombro; otro hombre, aproximadamente de la misma edad, cruza su camino, y ambos se quitan lentamente el sombrero, hacen una reverencia y se inclinan para besar la mano del otro al momento que dicen *nukne(we) tzin* (literalmente, respetable hermano). Cuando el otro se ha alejado me acerco respetuosamente a Miguel y le pregunto qué significa ese gesto. Él dice que “es una forma sagrada de respeto que se usa entre los parientes cercanos del lado paterno en nuestro lado del pueblo, la gente de la que dependemos en todos los aspectos de la vida”. Del otro hombre, José, dice que “es el hijo de mi tío, así que usé la misma palabra que se usa en náhuatl para ‘hermano’” –*nukne (we) y tzin*, que significa “respetable”.

He visto este gesto muchas veces en un día y, a la vez que hago mapas familiares, creo haber visto el mismo gesto entre familiares relacionados por el lado materno en diferentes partes de la comunidad. ¿Qué significa esto? ¿Está empezando a cambiar el sistema de apoyo familiar? (Febrero 19, 1973, 4 p.m.).

Resultó que, después de unos cuatro meses de entrevistar a estos adultos, fui capaz de validar que este gesto ritual se había extendido recientemente, dada la necesidad de reclutar más ayuda para las labores agrícolas que la que podía obtenerse a través de los nexos familiares por línea paterna. A mediados de los años noventa, el saludo de respeto cambió mucho entre los jóvenes y sus padres y abuelos, lo que indica un sentido de mayor equidad intergeneracional. En

aquellos años los adolescentes acostumbraban saludar a sus mayores en público con un beso y una expresión de afecto. Para 2010 muchos jóvenes simplemente se rehusaban a besar la mano de sus mayores, aunque sí besaran la mejilla de los adultos mayores más cercanos a su familia. Muchas personas de la tercera edad perciben esto como un signo de falta de respeto en aumento.

Algo que aprendí rápidamente para ir de las notas de campo y las *headnotes* a un conocimiento fundamentado, fue usar información de muchas fuentes y personas, en especial de los niños, que tienen menos filtros para compartir información. Las niñas son especialmente delicadas para dar información familiar. Pueden escuchar y ver una entrevista del año 2003 a una niña y su bisabuela acerca de la composición familiar y la vejez, mientras que el bisabuelo riega la milpa.

Asimismo, tenía que asegurarme de obtener una representación holística de la comunidad y de su dinámica para ayudarme a entender la aparente paradoja de la tradición en un contexto de cambio rápido. Me dediqué cada día a observar, a hacer preguntas, y a grabar información sobre las relaciones familiares, transiciones en los ciclos de vida y a hacer mapas de las zonas ecológicas de la comunidad. La gente mayor me dio su punto de vista sobre la historia local a medida que iba aprendiendo el náhuatl de mi familia anfitriona y de personas clave en la comunidad, quienes apreciaban mi interés en aprender su lengua, mientras que otros pueblos no indígenas y gente de la ciudad los ridiculizaban por hablarla y les llamaban “tontos del monte”.

Como muchos antropólogos anteriores a mí lo han logrado, haciendo un mapeo de las relaciones familiares, y luego colocándolas en un marco más amplio de redes sociales que conecten personas, familias, vecindarios y comunidades, comencé a tener una comprensión del proceso de cambio. Este proceso facilita el encontrar patrones. Al respecto, puedo ejemplificar con el tema de la migración como alternativa a la permanencia en la familia y en la comunidad. Encontré que algunas personas enfatizaban cómo los principios de respeto a los mayores, especialmente hacia el padre (*tatzin*) y hacia el hermano mayor (*tiaouchkowk*), disminuían la migración al mantener a los hermanos trabajando juntos en cualquier circunstancia. Sin embargo, después de terminar aproximadamente veinte genealogías y tener más convivencia con las familias, comencé a percibir cómo la vida podía alterar estos ideales. Empezaron a surgir dos patrones: el primero, que cuando tres o más hijos varones llegaban a la edad adulta, era muy probable que alguno migrara de la comunidad, y el segundo,

que en el caso de que el padre muriera cuando los hijos eran jóvenes (recién casados o aproximándose a la edad adulta), esto podía causar fricción entre los hermanos. Había una contradicción en un sistema cultural que refuerza la autoridad de los más viejos a la vez que busca la independencia personal para los adultos.

Encontré ambos rasgos en un agrio conflicto entre hermanos: Juan (de 30 años), Ángel (de 28) y Santos (de 21). El padre de los tres no era particularmente rico, pero era dueño de una hectárea de tierra de riego en el mismo lugar que su casa (véase la Figura 4.7). En 1969, Juan se había casado y mudado con su esposa y dos hijos a Texcoco, donde encontró trabajo en una tienda de fertilizantes. Ángel, el hijo de en medio, se había casado un año antes y había llevado a su esposa a vivir a la casa familiar, donde se dedicaba al campo con su padre y hermanos. El padre murió en 1970. Cuando empecé a visitarlos en 1972, Ángel tomaba el papel del padre dominante que le pedía a Santos, su hermano menor, traer leña o un refresco o cerveza cuando yo iba a verlos. Santos, entonces de 21 años, resentía este trato, especialmente porque estaba planeando traer a su novia a casa en un ritual prenupcial llamado “robo de la esposa” (véase el Capítulo 5). Un año antes, Santos, por su propia decisión, había empezado un pequeño negocio de cultivo de flor, y lo había hecho en la tierra familiar sin consultar a Ángel, además de que no le dio dinero por la venta en la Ciudad de México, lo que molestó mucho a Ángel. Santos quiso reforzar su autonomía pidiéndole al hermano mayor, Juan, que interviniera para hacer un nuevo arreglo de tierras. Tanto los delegados como yo presenciamos cómo Juan aró dos surcos a todo lo largo del terreno para demarcar una división de las tierras en tres partes, después de lo cual declaró que los acuerdos previos ya no estaban en efecto y que regresaría en algunas semanas a plantar su propio maíz. Ángel se enfureció con Santos y lo echó de la casa paterna, por lo que Santos tuvo que ir a vivir a la casa de un tío paterno calle abajo. Dos meses después, los hermanos trataron de restablecer sus lazos y Santos construyó una casa de adobe adyacente a la casa paterna para llevar a vivir con él a su novia Juanita.

Para 2010, los tres hermanos eran ya abuelos y vivían cada uno con su descendencia, y los hijos de sus hijos varones en la misma casa. La madre se fue a vivir con Santos después de que nació su primer hijo y trataba de restablecer la relación entre ellos. Los cambios en la economía y en la globalización se reflejaron en este nuevo patrón que estaba emergiendo en los setenta: un hijo que había emigrado, otro dedicado a la venta de flores al exterior de

la comunidad, y un tercero en el rol tradicional de campesino. Después de este caso abundé en las genealogías que describían la tenencia de la tierra y el balance del poder.

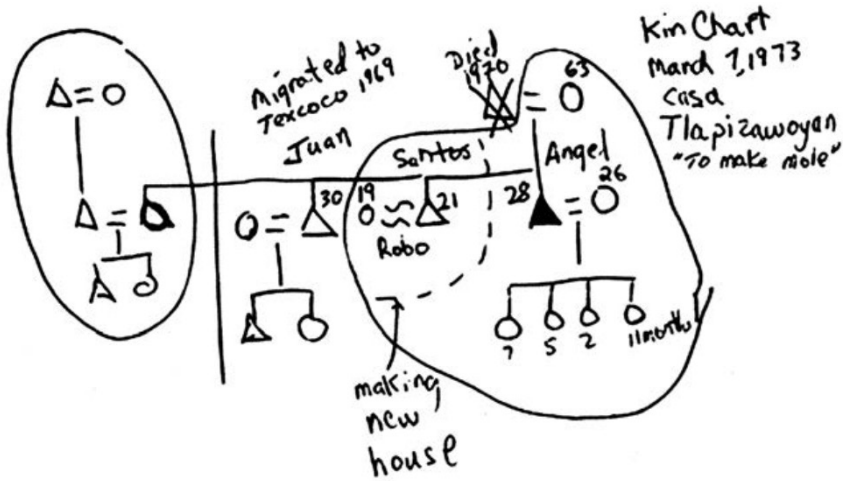


Figura 4.7 Mapa familiar que muestra el conflicto entre los tres hermanos en 1973.

Shock cultural y el niño que gritó “¡Brujo!”

A lo largo del camino del estudio de las familias de Amanalco, numerosas personas maduras me relataron sus penosas experiencias entre 1910 y 1920, años de la Revolución Mexicana: los orígenes de la comunidad, los mitos del dios-rey Nezahualcóyotl, y las historias de los encuentros con brujos malvados y seres espirituales dañinos. Este último tema se guardaba como uno de los más privados de la comunidad, lo que aprendí de manera muy desagradable. Sería hasta los años 1990 y 2000, en que hice visitas frecuentes a la comunidad, y después de que mi esposa y yo habíamos sido aceptados como padrinos de los dos hijos de la casa Buena Vista, que me fue posible tocar estos temas sin ser rechazado.

En 1973, después de dos meses de residencia en la comunidad, el nuevo delegado me permitió asistir a una junta donde se resolvían conflictos personales conocidos como “conducta escandalosa” (*tlatuli*). En esa ocasión una mujer fue acusada por una familia de practicar actos de brujería (*tetlachiwe*), pero uno de los tres delegados que presidieron la reunión advirtió a la parte acusadora de su falta de evidencia en su dicho. Era mi primer contacto con este tema en el pueblo; esa noche tuve la oportunidad de preguntar al nuevo delegado un poco más respecto a las formas de práctica de la brujería en el pueblo (véase el Capítulo 9 para una discusión completa sobre la brujería).

Al día siguiente me presenté en la tienda de la plaza, donde había algunos niños en la entrada y algunos adultos mayores platicando adentro. Saludé a los presentes y en forma casual pregunté qué tan frecuentes eran en el pueblo las acusaciones de *tetlachiwe*. Se hizo el silencio. Finalmente, el hombre de mayor edad dijo “Veo que está aprendiendo algo de nuestro idioma, ¿me podría decir cómo se dice *tetlachiwe* en inglés? Así evitó mi pregunta y el asunto terminó enseñándoles a pronunciar *witch*, la palabra en inglés para “bruja”.

Esta iniciativa mía se revirtió al día siguiente cuando, al caminar por el pueblo, unos niños cuchichearon en náhuatl algo al verme, lo que yo traduje como “Miren, allí viene el brujo”. El incidente tuvo un tremendo impacto emocional en mí, que se manifestó a las pocas horas con fiebre y vómito. Fue tan intenso que lo reconocí como un *shock* cultural, es decir, un estado de alta ansiedad y, en este caso, de paranoia al comer casi cualquier cosa o de hablar de cualquier tema, excepto las conversaciones más básicas. El impacto perduró casi un mes.

Como he mencionado arriba, fue hasta los noventa que comencé a dialogar con la comunidad sobre estos temas, lo que facilitó en gran parte pocos años después el uso del video, ya que estimulaba la discusión y la participación de la gente con nuevos ejemplos de seres mágicos, como los *tlahuelpuches*, seres parecidos a los vampiros, y los *ahuakes*, duendes del agua que sirven a Tláloc y que controlan el rayo y el granizo. Fue hasta 2010 que supe de los *xocoleros*, en esta mitología, los hermanos gemelos, uno que crece para hacer brujerías y el otro que las cura.

Uno de los aspectos más interesantes de mi observación de estas creencias a lo largo de estas décadas fue descubrir cómo las acusaciones de brujería se redujeron, al entrar el siglo XXI, de una o dos por mes a una cada año o cada dos años. Analizo este rotundo cambio en el Capítulo 9.

Etnografía en un mundo hiperconectado

En 1999 la antropóloga Nancy Scheper-Hughes regresó al pueblo irlandés donde había hecho investigación y de la que fue fruto su libro *Saints, Scholars and Schizophrenics* (1981), que discutía la desintegración social de la comunidad. Muchos de los residentes del pueblo habían leído el libro u oído de él y a su regreso no sólo se quejaron de que hubiera revelado su vida cultural aun en sus aspectos negativos, sino que la expulsaron. Al ser traducida mi tesis doctoral al español a finales de los noventa, yo estaba un poco preocupado de la reacción de la comunidad y pensé que era mejor afrontar el problema directamente. En el año 2000 traje veinte copias de mi tesis a Amanalco y las repartí entre las escuelas, la nueva biblioteca y la gente que había sido de mis interlocutores clave. Por fortuna nunca he recibido ningún comentario negativo sobre mi libro; más aun, algunos adultos mayores me han revelado que a veces recurren al libro para validar algo que han dicho a sus nietos sobre el pasado de la comunidad.

Visualizando la antropología: la etnografía digital

Durante estas décadas de mi investigación en Amanalco he transitado por el uso de tecnología de video que se ha ido transformando, ampliando así las posibilidades del *media*. En 1977 probé el uso de cámaras de 8 mm que me habían prestado en la universidad, pero me resultó inviable, dado que la visualización que permite este tipo de cámara me separaba de lo que estaba aconteciendo frente a mí. Más tarde, en 1998, cuando mis compadres de Buena Vista llamaron a Florida invitándonos a mi esposa y a mí para participar como padrinos y para grabar la fiesta de 15 años de su hija Rosalba, accedí y compré una nueva cámara digital. Ésta me permitía grabar al mismo tiempo que veía directamente a mi alrededor, lo que ampliaba la comunicación con los presentes, además era mucho más ligera y la podía guardar cómodamente en una bolsa sujeta al pantalón. Lo que resultó de esta visita fue un video de 18 minutos titulado “La fiesta de 15 de Rosalba”, una edición de las 15 horas de documentación visual de la fiesta y de sus preparativos, que permitió a los actores sociales hablar por sí mismos.

Desde el año 2010 se pueden realizar videos en Amanalco por parte de pequeñas compañías que graban eventos sociales y entregan a los compradores un

DVD de su evento. Los miembros del grupo Ollin Amanalco Pilhuame, mencionado en el Capítulo 1, son algunas de las personas dedicadas a este servicio.

La comunidad involucrada en la producción de videos

Desde el año 2000 tengo autorización expresa de la comunidad para producir videos de eventos sociales y culturales, tales como procesiones, festividades religiosas, e incluso actividades laborales como la siembra y la cosecha. He subido videos a la famosa página de internet YouTube, entre los que se puede encontrar la restauración de la iglesia colonial y de su órgano del siglo XIX.

Hubo ocasiones en que los videos fueron útiles de una forma inesperada, incluso para arreglar un asunto de propiedad de tierras. En 2010, mi comadre Anastasia me pidió buscar un video de la cosecha de maíz de 2003. El propietario de las tierras (compadre de Anastasia) había muerto en 2009 y su hermana estaba reclamando la tierra, con el argumento de que la parcela no había sido usada en 20 años. El video mostró que eso era mentira y resolvió el litigio en favor de la viuda. En dicho material aparezco con el propietario, ya fallecido, y muestra la cosecha de maíz del año 2003. El video también mostró que el hijo del propietario no laboraba con nosotros, ya que había rechazado el trabajo campesino y en su lugar había encontrado uno fuera de la comunidad como conductor de un autobús interurbano.

Es una práctica que inicié en 2010 el compartir videos con un grupo de personas de la comunidad para obtener su retroalimentación. En una ocasión lo hice con motivo de la fiesta del santo patrón de Amanalco. A dicha reunión asistieron el párroco y los mayordomos de la fiesta y dialogamos sobre cuestiones como: ¿qué pensaba usted durante la procesión?, ¿la fiesta ha cambiado desde el tiempo de sus abuelos?, ¿qué es lo más difícil de ser mayordomo por un año? (véase el Capítulo 8 para una discusión completa de la fiesta).

En 2010 me reuní con los líderes de la comunidad para pedirles permiso de escribir este libro y me comprometí a compartir cualquier ganancia de la publicación para destinarla a proyectos de la comunidad, especialmente para los niños en edad escolar. En esa oportunidad también compartí con los líderes discos DVD con videos e imágenes que había tomado en 2006. Les aseguré que existían leyes de privacidad y que bloquearía los testimonios personales hasta que recibiera el permiso del integrante de la comunidad involucrado. Algunos ya

sabían sobre YouTube y que unas personas en Amanalco estaban publicando grabaciones de festivales y grupos de música. Al mismo tiempo, les molestaba que algunos niños estuvieran publicando cosas estúpidas como “el borracho frente a mi casa” o “mis amigos peleando”.

El deleite y el dilema de YouTube

Desde 2010 he subido a esta famosa página de internet mis grabaciones de diversos encuentros en Amanalco. Las respuestas y comentarios a ellas han sido variados. Algunos jóvenes de la comunidad ya lo conocían e incluso habían subido videos, especialmente de grupos musicales. Algunas veces recibí comentarios alentadores para seguir con esta actividad o comentarios sobre las personas que muestran los videos. Una vez recibí una respuesta nostálgica de un joven emigrado a los Estados Unidos, cuya abuela había nacido y vivido en Amanalco. Su abuela creció en Amanalco, pero más tarde se mudó a la Ciudad de México, donde él pasó gran parte de su juventud. Cuando era niño, ella se lo llevaba a la comunidad para visitar a sus parientes durante las fiestas.

También recibí algunos comentarios de personas de fuera de México agradeciéndome por dejarles escuchar náhuatl y, en un caso, de un adolescente mexicano-estadounidense de tercera generación que estaba tomando clases de náhuatl con un migrante recién llegado de Puebla, México. Los videos también han sido utilizados por practicantes de esta lengua, tanto en México como en Estados Unidos.

Las publicaciones de YouTube también me han puesto en contacto con un joven de Amanalco, quien realiza estudios universitarios en lingüística e investiga sobre los usos contemporáneos del náhuatl. He podido publicar para él gran parte del video que tengo de esta lengua indígena, y él me ha mantenido informado sobre la evolución de su investigación y lo que ha estado sucediendo en el pueblo desde 2010. En el capítulo final, hablaré sobre parte de la información obtenida de estas fuentes desde la última vez que estuve en Amanalco.

En la nueva área de la antropología visual y digital existe el problema de ser un comunicador honesto de información cultural (Underberg y Zorn, 2013). Desde las expediciones de Torres Straits en Melanesia en 1898, dos asuntos son centrales en la documentación visual: ¿realmente estos medios capturan la realidad? Y si lo hacen, ¿quién tiene autoridad para interpretar su significado?

Es importante reconocer que el fenómeno de la documentación y la representación visuales se ha vuelto más complejo con la comunicación digital alrededor del globo. El encontrar cómo esta documentación es entendida, manejada y, a veces escondida, es parte de entender la dinámica de una cultura. Al usar estos medios hay que ser consciente de que “las filmaciones no nos permiten ver el mundo a través de los ojos de un nativo, a menos que el nativo esté detrás de la cámara” (Ruby, 1991: 62). Las últimas tres décadas han sido de una explosión en la antropología visual, en México especialmente las imágenes recopiladas en Oaxaca y Chiapas (Wortham, 2013).

Como le digo a los estudiantes de mi clase de métodos de investigación, la buena etnografía del siglo *xxi* equivale a trabajar en un proceso de colaboración global pero incompleto, un rompecabezas tridimensional. Algunas de las piezas siempre faltan, algunas de las disponibles cambian de forma con el tiempo y, para algunas de las piezas faltantes se debe esperar para preguntar a qué se parecen. Me di cuenta que esto era así en mi intento de entender la transformación de la vida campesina, como lo discuto en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 5

“Campesinos, nunca más”: El ciclo de vida desde la perspectiva del siglo XXI



Guiones culturales, espacios culturales y ciclo de vida

Notas de campo. 25 de mayo de 1973

Está lloviendo a cántaros y voy avanzando a duras penas en el lodo, semiprotegido por mi paraguas, cuando veo a un anciano, Juan E., que se abre camino con ayuda de su bastón para llegar a su casa. Me acerco y le ayudo a entrar a su vivienda. Me invita a pasar y veo que su nieto, de unos 10 años de edad, interrumpe su juego con una vara para ir a saludar a Juan. Con rostro serio se inclina para besar la mano del anciano a quien le susurra la palabra *nokulkun* (mi abuelo). Le acerca una silla de madera y le ayuda, con alguna dificultad, a quitarse las botas enlodadas.

Notas de campo. 15 de junio de 2003

Estoy hablando con don Eduardo, de 78 años de edad, y con su esposa doña Isabel, de 74 años, en una de las casas de familia extensa más grandes de la comunidad. Se encuentran en la pequeña accesoria que da a la calle y que funciona como carnicería. Los dos voltean a ver al grupo de jóvenes que se está acercando y entre los que está su nieto, de 13 años, que me saluda con un apretón de manos. Sonriendo va hacia su abuela y, casualmente, le da un beso en la mano antes de besarla cariñosamente en la mejilla.

Estas dos notas de campo, separadas por tres décadas, reflejan al mismo tiempo la continuidad y un cambio dramático en la adaptación al mundo globalizado. Aunque hoy la mayoría de los niños vive con la familia extensa en un predio multifamiliar y tiene contacto diario con sus familiares ancianos, el guion cultural para el ciclo de vida tanto de niños como de adultos mayores se ha alterado. Los rituales del saludo de beso en la mano y de respeto han cambiado siguiendo los espacios culturales en los que el ciclo de vida tiene lugar. Este capítulo explora la naturaleza del ciclo de vida en Amanalco, y cómo se está alterando en relación con los espacios domésticos y con los espacios públicos culturales en los que está situado.

Durante mis 40 años de trabajo de campo en Amanalco, como pude observar en dos videos de los años 1998/2003 sobre los saludos de respeto a los mayores, la mayor diferencia de lo que observé en los años 1972/1973, sucede entre adultos mayores y niños o adolescentes. El cambio más notable se presenta con el saludo casual a la abuela del video. En mis notas y observaciones sobre este tema se refleja una mayor igualdad entre generaciones y un control directo más relajado entre las generaciones más viejas y las jóvenes, especialmente en cuanto a la herencia de recursos con los que asegurar un estilo de vida campesino. Aunque las generaciones jóvenes siguen viviendo con los abuelos en viviendas multifamiliares, su futuro económico no está ya ligado a la herencia de la tierra y a la producción agrícola. La disminución de la participación de los mayores en los rituales y en los espacios de poder cívico también ha favorecido mayor igualdad entre las generaciones y mayor libertad para expresar afecto y cercanía.

A inicios de los años setenta la estructura de la familia era muy autoritaria, especialmente la figura del padre, quien podía llevar a los hijos desobedientes a juicio comunitario para que fueran castigados, ya fuera que se les impusiera una faena para la comunidad o una multa.¹ Este modo de proceder venía de la tradición legal mexica y sobrevivió hasta mediados del siglo xx, pero de

¹ Se sabe poco de la vida prehispánica de Amanalco y del papel de los adultos mayores en el contexto del México rural. De acuerdo con fuentes históricas, el jefe de más edad del clan más poderoso, junto con los jefes de otros clanes, regulaba la distribución de tierras comunales, arreglaba los conflictos y recolectaba los impuestos (Soustelle, 1961). Hombres y mujeres tenían ciertos roles específicos: los hombres daban mensajes públicos a la comunidad y preparaban los cuerpos de los difuntos, mientras que las mujeres arreglaban matrimonios y servían como parteras. Las personas mayores de 70 años tenían el privilegio de beber en público, lo que no estaba permitido a los menores de esta edad. En el ámbito doméstico los aztecas mayores esperaban muestras de respeto parecidas a las que funcionaban en China. Entre las primeras enseñanzas a los niños estaba la de mostrar respeto a sus mayores (Simmons, 1945: 62). Los matrimonios raramente se realizaban sin el consentimiento paterno y los padres podían acordar que

la que ya no encontré rastro en 2010 ni por información del delegado. Como se ilustra más tarde en este capítulo, los cambios sociales en la comunidad incluyen una mayor equidad de género y más oportunidades para las mujeres en los espacios públicos y domésticos.

Desde un nivel más sutil, durante mi investigación más reciente en Amalco encontré que el gesto físico del respeto enmascaraba una tensión y miedo subyacente en el reino del parentesco familiar. Un sistema en el que la posición de poder y el rol de adulto de un varón en la comunidad vienen dados por la herencia de tierras, lo cual trae como consecuencia no sólo conflicto filiar sino también tensión entre los primos varones (hijos de los hermanos del padre). Las manifestaciones de respeto buscan prevenir los sentimientos de enojo y de envidia entre parientes, sentimientos que se dice atraen la brujería con su consiguiente infortunio.

Ciclo de vida campesino y poscampesino

A medida que los niños crecen se van dando cuenta de que su vida familiar gira alrededor de la *tochantlaca* o casa multifamiliar, término que se aplica a los familiares tanto del padre como de la madre, pero que en la vida práctica involucra en mayor grado a los hermanos del padre que van formando los límites del linaje patrilineal –es decir, una red social formada por los hermanos del padre, los primos varones y los abuelos, y que se conocen por los apellidos como Durán, Juárez o Díaz. Durante su primera década de vida los niños socializan especialmente con sus primos del lado paterno. En los años setenta se usaba el término náhuatl *nuknewe* (*he*) para designar a estos parientes, que más que como primos eran tratados como hermanos.²

La Figura 5.1 muestra los nombres en náhuatl de las edades en el ciclo de vida campesino. Aunque en 2010 la gran mayoría de los niños no usan el náhuatl en una conversación cotidiana, sí entienden el significado de este término. Han cambiado la palabra *nuknewe* (*he*) por “primo”, en español, pero siguen respetando este círculo familiar como el más cercano con la consiguiente prohibición de incesto en este grupo. Entre la edad aproximada de

sus hijos trabajaran como peones o incluso venderlos como esclavos si su situación económica era suficientemente mala.

² Desde la perspectiva del adulto, los hijos de tus primos varones en primer grado llevan el nombre genérico náhuatl de *inseki*, y son estos niños con quienes motivan a sus hijos a interactuar.

0 a 2 años, cuando al infante se le llama *conetl*, hasta la edad del *ichpopocanton/pipiltonton* (2 a 12 años) se espera que el niño aprenda los comportamientos adecuados para cada nivel y que siga viviendo muy cerca del clan familiar para ir con los abuelos a los campos, pastorear ganado o ir al monte a recolectar leña, hongos y otros recursos.

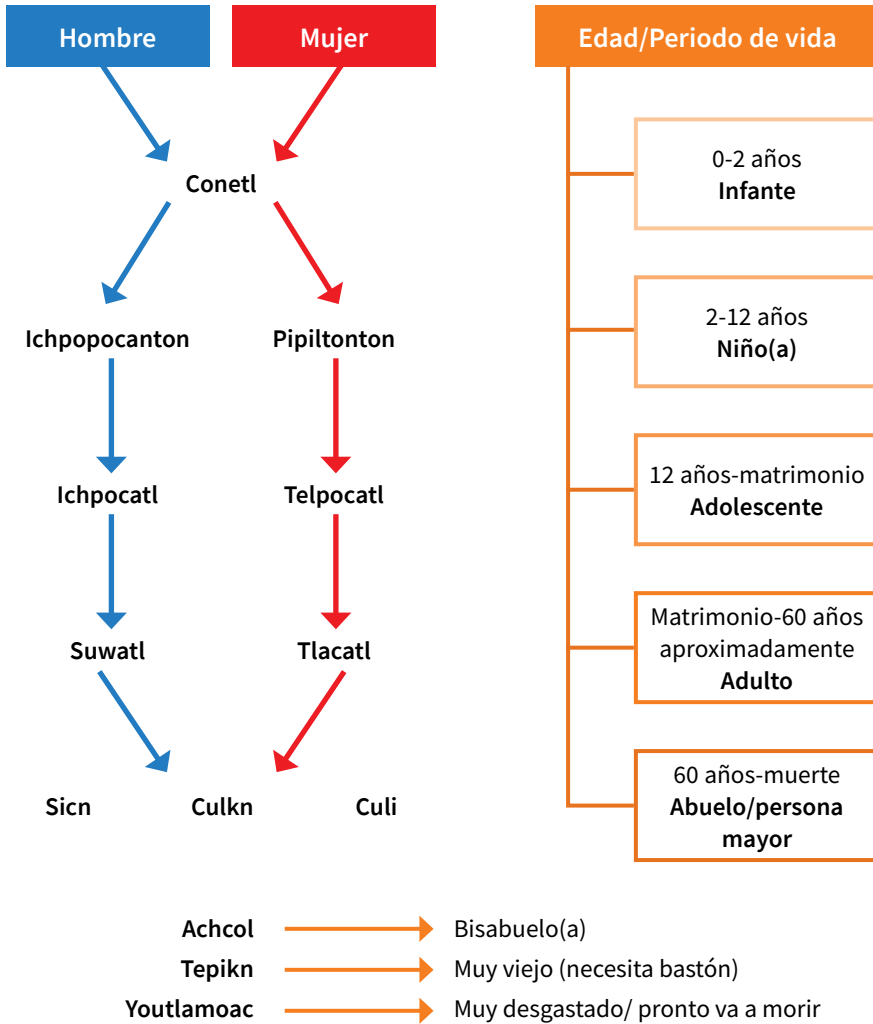


Figura 5.1 Nombres en náhuatl de los periodos en el ciclo de vida.



Figura 5.2a Una mujer mayor lleva a dos de sus nietos a pastorear a las vacas y reunir hierbas en la ladera de la montaña, 1978. (© Jay Sokolovsky)



Figura 5.2b Campesinos mayores tratan de enseñar a sus nietos faenas como pastorear borregos, 2010. (© Jay Sokolovsky)

Se puede comenzar a entender la importancia de los cambios en los espacios culturales durante el ciclo de vida observando la imagen de la Figura 5.3. En ese tiempo los niños pequeños convivían con los adultos en actividades de subsistencia. Una liga a la red proporciona una secuencia visual de este aspecto de la vida de la comunidad desde los años setenta hasta el 2010.

La educación de la primera década descrita preparaba a niños y jóvenes para ser campesinos en su adultez; pero el influjo de la mediación tecnológica en una comunidad cada vez más abierta a un mundo cultural diverso, ha traído cambios significativos en los roles sociales de los jóvenes, hombres y mujeres. Dos imágenes de 2010 destacan: un adolescente con su patineta después de un rato de esparcimiento con sus compañeros de escuela y, la segunda, un muchacho de 12 años haciendo su tarea en una computadora en casa mientras su padre lo observa. El padre, primer delegado de Amanalco de 2000 a 2003, es músico y trabaja en bandas en la Ciudad de México. En el siguiente capítulo se le muestra liderando la creación del Museo Comunitario para la conservación de la lengua náhuatl, que fue construido a la entrada de la comunidad.

Aunque el control sobre ellos se ha flexibilizado, se espera que los adolescentes (*ichpocatl/telpocatl*), especialmente las mujeres, contribuyan al trabajo doméstico. Las chicas deben atender, en ocasiones con ayuda de una abuela, a los hermanos menores. Ellos gozan de más libertad que ellas y se les puede ver en pandillas sin atención de los adultos; mientras que a las adolescentes que salen con muchachos que no son sus familiares se les reprende.

Sin embargo, la construcción de la secundaria y de la preparatoria locales a finales de los años setenta y ochenta provocó un cambio en las relaciones entre los jóvenes de ambos sexos. Este hecho distanció a los jóvenes de su identidad campesina e india. Es importante notar que en 2010 el 60% de los estudiantes de la preparatoria no eran de Amanalco, sino de comunidades vecinas e incluso de Texcoco, hecho que algunas personas mayores atribuyen como causa de



Figura 5.3 Niña de cuatro años jugando a hacer tortillas con una prensa de juguete, 1978. (© Jay Sokolovsky)

cambios de hábitos no deseados en los adolescentes. A pesar de que existe un índice muy alto de deserción en la preparatoria, especialmente de los varones, el haber estado en la escuela es un factor clave para entender cómo les ha afectado la exposición a los compañeros, profesores y cultura del México urbano.

Otro factor que ha contribuido al cambio de identidad de los jóvenes fue el que desde los años ochenta comenzaron a trabajar en otros pueblos y ciudades, lo que los hizo alejarse, especialmente a los varones, del guion de vida campesino y acercarse al estilo de las pandillas urbanas que podían observar en las ciudades y en la TV. Desde el inicio de la década de los ochenta existían en Amanalco colectivos informales que pertenecían a linajes adyacentes. El grupo “Los Quesos” fue uno de los primeros en formarse. Más tarde en esa década aparecieron grupos más numerosos que toman el nombre de grupos musicales, por ejemplo, las pandillas “Los Kiss” y “Los Yacson” (siguiendo a Michael Jackson, su ídolo musical).

En las siguientes décadas aparecen una decena de pandillas que cubren todas las zonas habitacionales de Amanalco (Torres, Guillermo, 2008, tesis de maestría). Parte de su identidad se basa en el estilo de cabello, ropa y las bandas musicales que prefieren. En el año 2000 comenzaron a organizar “tardeadas” en construcciones desocupadas o en terrenos de familiares. De los diez grupos identificados en 2010 sólo la pandilla “Los Padrotes” representa una amenaza para la comunidad por sus manifestaciones de falta de respeto y de agresividad dentro de ésta. En su investigación, Guillermo Torres encontró que los residentes explicaban esta diferencia en el hecho de que muchos de los padres varones de estos adolescentes hubieran nacido fuera de la región, en otros pueblos o ciudades. Mucha gente expresó que a estos jóvenes no se les había educado en el respeto de tradiciones clave de la comunidad (Torres, 2008).

Con nombres como el de “Niños Pobres”, “Quinto Infierno”, “SKA” y el representativo “Los Padrotes” (véase la Figura 5.4a), las pandillas dejan su marca de grafiti en los muros del pueblo, en ocasiones junto con cuchillos y puños (véase la Figura 5.4b). Sin embargo, fungen como grupos que también provocan una cohesión social alrededor de representaciones religiosas, como la imagen del Niño Dios construida por los “Niños Pobres”, donde se representan danzas anuales. Con este tipo de gestos, los jóvenes están manifestando que toman en cuenta y reflejan los principios de sus mayores: sé humilde en frente de Dios, pero protege agresivamente tus intereses y los de tu comunidad.



Figura 5.4a Territorio de la pandilla SKA mostrando su identificación con la música del Two Tone Club y las Rude Girls, 2010. (© Jay Sokolovsky)



Figura 5.4b Grafiti de las pandillas “Los Padrotes” y “Barrio Bajos” (B/B) en el muro del cementerio de Amanalco, 2010. (© Jay Sokolovsky)

La comunidad de Amanalco vive los escenarios, positivos y negativos, marcados por las pandillas. Hay grupos que han manifestado mucha preocupación y enojo por sus actividades, entre las que mencionan están el alcoholismo y la drogadicción, el vagabundeo y las constantes peleas entre unos y otros. Apodados por algunas personas de la comunidad como “Los Buitres”, son temidos y evitados por mucha gente. En el siguiente video, Alex Juárez me habla acerca de este grupo. En el último capítulo del libro discuto qué sucede con estos jóvenes cuando entran a la vida adulta: en última instancia, el desarrollo de este tipo de pandillas indica un cambio de los valores tradicionales y las relaciones de parentesco, a una manera de actuar más acorde con una sociedad urbana más compleja. La juventud de Amanalco hoy está dividida entre la lealtad a la familia extensa y los intereses y actividades más diversificados de lo que fueron antaño: deportes, cultura popular global, la escuela y nuevas opciones de trabajo tales como ser parte de un grupo de rock. Cada vez más jóvenes se unen a equipos de fútbol locales, o se dedican a andar en bicicleta y en patineta en grupos, ahora que los caminos aledaños ya están pavimentados. Hoy en día hay rodeos donde algunos de estos jóvenes pueden demostrar sus habilidades campesinas lazando becerros.

A pesar de la preocupación por las pandillas, encontré en 2010 que la mayoría de la juventud es muy trabajadora y está dedicada a mejorar las condiciones

de su *tochantlaca*. Se espera que a los 12 años hayan aprendido a contribuir en las diferentes faenas domésticas, y a mediados de la adolescencia muchos dejan la preparatoria para trabajar en zonas urbanas. En medio de los cambios en los guiones culturales de la juventud, todavía muestran un gran interés en las celebraciones religiosas. Para los jóvenes católicos de ambos sexos es un motivo de orgullo el ser seleccionados para las cuadrillas de danzantes que son el momento cumbre de las celebraciones religiosas. Asimismo, son atraídos a las peregrinaciones de grupos familiares o colectivos de jóvenes, que se realizan en bicicleta, a caballo o a pie.

El ciclo de vida y los sacramentos católicos

Para el 80% de los habitantes de Amanalco, que son católicos, hay también un guion cultural de maduración religiosa, construido alrededor del ciclo del bautizo, la primera comunión, la confirmación y el matrimonio. Algunas adolescentes celebran también la “quinceañera” (décimoquinto cumpleaños). Desde el punto de vista social, para cada una de estas celebraciones hay uno o varios padrinos que estarán en contacto social con su ahijado a lo largo de la vida, y que en muchas ocasiones prestan ayuda económica para que las fiestas alrededor de los rituales se realicen. Como lo ilustra el video titulado “Los 15 años de Rosalba”, cada ritual de pasaje crea un vínculo social fuerte entre el ahijado o ahijada, los padrinos y los padres. En contraste con Norteamérica, donde las relaciones entre los jóvenes, sus padres y sus padrinos son relativamente débiles, en Amanalco y en la mayoría del país las relaciones con los padrinos y los compadres son relaciones que perduran a lo largo de la vida (véase la Figura 5.5).

Las fiestas de 15 años están establecidas en muchas áreas católicas de habla hispana en Latinoamérica, con algunas variaciones en países como Puerto Rico, Colombia, Cuba y México (Stavans, 2010). La tradición se ha extendido a las comunidades latinas de Norteamérica, en ocasiones mezclada con las fiestas de los “Dulces dieciséis”.

La fiesta de 15 años comenzó en Amanalco en los años setenta entre las familias más pudientes como un rasgo de familias “modernas” y ligadas a un mundo más extenso y urbano; es decir, no es una tradición arraigada en la comunidad, como pueden serlo otras festividades religiosas. Pero, aunque no

sea antigua, esta fiesta quedó enmarcada en el patrón de los rituales de ciclo de vida, entre la confirmación y el matrimonio. En el Capítulo 7 se describirá el matrimonio de esta misma joven, Rosalba.

El éxito de la fiesta de la quinceañera requiere que se involucren los parientes del padre, algunos de la madre y de la abuela y también los padrinos, quienes típicamente ofrecen su apoyo económico para el pastel, la música y la fotografía o video de la fiesta. También participan en la fiesta los “chambelanes”, que son seis jóvenes de la familia del padre con quienes la quinceañera baila las piezas inaugurales de la fiesta, para las que se ha preparado una coreografía especial.

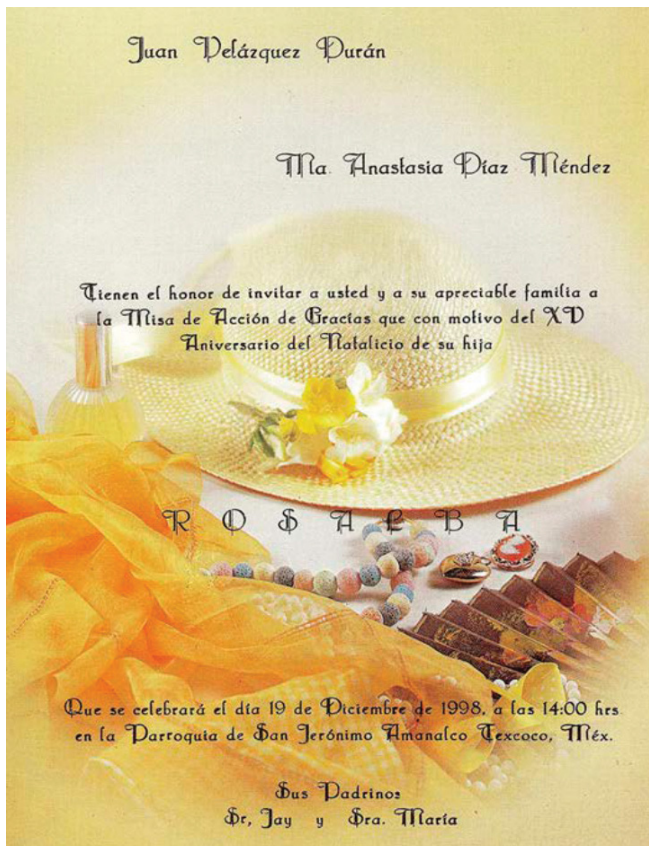


Figura 5.5 La invitación formal es un vínculo al video de los 15 años de Rosalba. (© Jay Sokolovsky)

La celebración de los 15 años es un ritual de iniciación social; el regalo de la última muñeca simboliza el fin de la niñez y el inicio de nuevas responsabilidades y un nuevo rol. Pero en Amanalco el momento de la fiesta puede no ser muy preciso. Por ejemplo, para Rosalba se festejó un poco después de que ella cumpliera 16 años, debido a que poco antes de que cumpliera los 15 murió su abuelo paterno. En estos casos, la familia debe pasar un año completo de duelo.

Mi esposa y yo fuimos padrinos de Rosalba en 1998, y en ese papel la seguimos en una serie de eventos que incluyeron una misa de acción de gracias, una fiesta nocturna con música en vivo y, finalmente, un desayuno al día siguiente con parientes cercanos y la apertura de regalos. Nuestros gastos incluyeron la misa, el vestido de fiesta de Rosalba, vestuario para los bailes, el peinado de la quinceañera y parte del costo de las bebidas de la fiesta. El video de la fiesta muestra una escena en que una joven y su padre, que viven cerca de Buena Vista, hablan sobre el significado del ritual. El padre menciona que esta fiesta es una excusa para presentar a la chica como disponible en matrimonio; su hija insiste en que no es así, que este tipo de fiesta no es común y que hay gente que dice que es “mala” y “anormal”. En el siguiente capítulo encontraremos nuevamente esta narrativa de opiniones encontradas en la que la comunidad intenta negociar el significado de su herencia indígena.

Imperativos demográficos, género y el mundo de la educación y del trabajo

México, como muchas otras naciones en la globalización, es todavía demográficamente joven, con el 6% de su población mayor de 65 años. En los Estados Unidos, la población en ese rango de edad es el 13%, mientras que en Japón y en Italia el 21% tienen esa edad o más. Sin embargo, de 1970 a 2010 la población aumentó dramáticamente debido a la disminución de la mortalidad infantil (de los 9.39 hijos por mujer en promedio, una tercera parte no llegaba a los cinco años) junto con la introducción de agua entubada y la primera clínica médica en la comunidad en 1980. La mortalidad infantil había disminuido 5% para 1990 (Mindek, 1994). El aumento de la expectativa de vida llegó a un promedio de 75 años, sólo 3.5 años que en los Estados Unidos (WHO, 2011). La expansión de Amanalco en esas décadas, junto con una

limitada migración permanente, llevó a la comunidad a tener más de 7 mil habitantes, lo que hoy constituye su población.

Paralelamente a la disminución de la mortalidad infantil, los nacimientos disminuyeron de 9.39 hijos por mujer en 1970 (Millard, 1985) a 3.2 hijos en 2010. Las actitudes de los jóvenes en esos 40 años cambiaron radicalmente. Cuando pregunté en 1973 a las parejas cuántos hijos eran los que esperaban, la respuesta solía ser “Sólo Dios sabe”, lo que correspondía a un número de 10 a 14 nacimientos por familia. Para 1990, la respuesta a esta pregunta entre los jóvenes entre 20 y 30 años era casi como un coro griego que respondiera con la máxima: “Dos hijos es mejor, pero cuatro es el máximo!”

Es notable también el cambio de actitudes de las mujeres jóvenes hacia la familia. Relato un caso en especial, por el avance que logró introducir en cuanto al control de la población. Se trata del caso de una mujer de la comunidad, Hipólita Durán, quien a principios de los ochenta salió a estudiar con apoyo de una tía, aunque con el rechazo de sus padres. Hipólita regresó con un título de enfermera y trabajó junto con un doctor en la primera clínica que inició un programa de planificación familiar efectivo. El programa de control de la natalidad del que hablo arriba encontró en un inicio mucha resistencia de los esposos y las suegras. Hipólita misma me contó que en un principio visitaba a las mujeres en sus casas, y después de una plática tranquila les proporcionaba pastillas anticonceptivas frente a las suegras, con el pretexto de que se trataba de un dulce de recompensa por haberla recibido en su casa. Aun así, de las mujeres que practican alguna forma de control de la natalidad, la mayoría inicia después del tercero o cuarto nacimiento, hecho que no ha cambiado hasta ahora.

A partir de los ochenta encontramos cambios importantes en el mercado de trabajo de las mujeres jóvenes en Amanalco. Antes de esta década el trabajo pagado típico para las mujeres era de sirvientas o nanas en casas de familias de clase media alta y alta en Texcoco y en la Ciudad de México. A pesar de las condiciones de trabajo, muy difíciles y con sueldo bajo, algunas mujeres a las que entrevisté mencionan que el haber trabajado con familias fuera de la comunidad les dio la oportunidad de tener nuevas experiencias. Por ejemplo, mi comadre Anastasia, de 44 años en 2010, habla de su experiencia en trabajo de casa cuando era adolescente, y aun relata que tuvo oportunidad de viajar en avión con sus patronas una vez, algo que nadie en Amanalco había hecho. Se puede conocer más acerca de esta experiencia en este video.

Un cambio sustancial en el mercado laboral en Amanalco las últimas cuatro décadas fue la apertura a la manufactura de textiles. Antes de 1980 Amanalco producía lana para vender a Chiconcuac, el pueblo manufacturero de prendas de esta fibra natural, especialmente sarapes y suéteres, más importante del municipio de Texcoco. Durante mi estancia en 1973 muchas mañanas me despertó a las seis de la mañana el grito de un comparador de lana de ese pueblo. Una década después, Chiconcuac casi había abandonado la producción en pequeña escala de productos de lana por una producción a gran escala de ropa de fibras sintéticas: camisas, vestidos, playeras y otras prendas de bajo costo para los mercados en todo México y de exportación a los Estados Unidos. Mucha gente joven de Amanalco fue a Chiconcuac a estas nuevas fábricas. Para el año 2000 aproximadamente 200 personas, incluyendo a mi ahijada Rosalba, trabajaban en las fábricas de Chiconcuac.

La competencia de este sector industrial a escala global provocó, ya en este nuevo milenio, que muchas de las fábricas del pueblo vecino se redujeran. En este tiempo, más o menos dos decenas de familias de Amanalco decidieron usar la habilidad y los sueldos obtenidos por sus hijos en la compra de máquinas de coser y de tejer para la producción de ropa en sus propias casas para su venta en mercados regionales. Para el año de 2010 este patrón ya se había hecho muy popular, con más de 150 familias dedicadas a la producción de ropa. Para muchas parejas jóvenes como Rosalba y su esposo, nacido también en Amanalco y que había trabajado en Chiconcuac, este trabajo es una opción laboral atractiva, ya que les permite trabajar juntos y contribuir con el gasto de sus familias extensas de forma semanal, además de estar disponibles para realizar trabajos en el campo cuando es necesario. Como fue el caso de la producción de huacales en los setenta, este trabajo le da estabilidad a las familias multigeneracionales que viven en un mismo sitio. Como analiza el último capítulo, algunas personas mayores están cambiando su guion de vida campesino para ayudar en la producción textil en el contexto de la familia extensa.

Por otra parte, una pequeña capa de mujeres jóvenes aprovechó la nueva preparatoria construida en Amanalco en los ochenta y la escuela técnica terminada en 1995 para buscar nuevas opciones de trabajo. Algunas de ellas lograron entrar a la universidad en la Ciudad de México. Muchas de ellas se convirtieron en estilistas de belleza, secretarias, enfermeras o maestras en escuelas primarias regulares o bilingües (náhuatl/español) que se abrieron en la región. Así, las mujeres de mediana edad que tienen más educación son quienes tienden a

quedarse en el pueblo y se dedican a preservar la cultura tradicional y la lengua indígena.

Presento los casos de mujeres de Amanalco que abrieron nuevas posibilidades laborales en la comunidad después del año 2000: una técnica en computación graduada en Texcoco, quien en 2003 abrió el primer café-internet en el pueblo, algo que realmente se necesitaba y para lo que recibió apoyo financiero de sus padres y de otros parientes. Aquí se le puede ver hablando sobre el desarrollo de este negocio.

Las mujeres educadas como grupo tienden a permanecer en el pueblo y son unas de las entidades que más defienden la cultura indígena tradicional, enfocándose especialmente en la preservación de la lengua náhuatl. Cerca de una decena de ellas han encontrado trabajo como maestras bilingües de náhuatl y español, tanto en las escuelas bilingües de Amanalco como en programas recientemente establecidos en otras comunidades indígenas de la región.

Más importante, dos mujeres que en 2009 fueron electas para puestos cívicos en la comunidad: Berta Díaz Rojas, de 44 años de edad, electa tercera delegada, y María Trinidad Espinoza, electa presidenta de obras públicas. Berta, quien había enviudado dos años antes, había sido maestra de primaria y con su esposo, una de las familias que promovían las fiestas religiosas. María Trinidad, de 59 años, quien había sido secretaria más de 20 años en la Universidad Autónoma Chapingo, dirigía a los dos hombres dedicados a las obras de infraestructura de Amanalco.

En 2010 entrevisté a Berta Díaz sobre los cambios en los roles de las mujeres desde mi primera estancia en Amanalco, cuando ella era niña (Figura 5.6).



Figura 5.6 Entrevistando a la nueva 3^a delegada. (© Jay Sokolovsky)

Jay: Ha habido muchos cambios en los últimos 40 años, desde que te conocí de niña en la casa de tus abuelos. Para las mujeres, ¿cuáles han sido los cambios más importantes?

Berta Díaz: Recientemente, el cambio más importante es que las mujeres salen a trabajar, no sólo para ayudar económicamente a la familia, sino para sentirse útiles. Pero también es un cambio social muy importante; la mujer ya no acepta someterse, ya no acepta las actitudes machistas. Todo esto le ha permitido el acceso al trabajo.

Jay: Cuando alguien te nominó como delegada, ¿por qué crees que la gente te escogió?

Berta Díaz: Creo que comenté algo acerca de ser maestra. Pero la gente iba con el director y le decía: “¿Sabe qué? Ella es madre, tiene casa, tiene una marido, tiene un coche... ¿qué más quiere? No puede ser maestra”.

Bueno, el respeto es algo que se gana. Después de dos años, la gente empezó a conocerme. En una de las reuniones alguien dijo: “Yo nominé a la maestra”. Ahora todos me conocen como “la maestra”.

En el capítulo final se puede encontrar más acerca de la tercera delegada y de las otras mujeres que desafiaron sus roles de género de maneras impensables hace apenas una década.

Campesinos y la adultez

Cuando llegué a Amanalco por primera vez, en 1972, el guion cultural de toda la gente se centraba alrededor de la agricultura de subsistencia y la crianza de bovinos, porcinos y ovinos, combinado con alguna forma de trabajo asalariado, como participar en alguna banda musical, o en la venta de flores y huacales de madera en Texcoco o en la Ciudad de México. Cuando les preguntaba a los hombres su ocupación, la respuesta invariable era “soy campesino”. Las mujeres, por su parte, respondían “soy campesina” o simplemente me decían en náhuatl que eran *suwatl* (esposa), si eran casadas, como orgullosas de ser soportes de su *tlacatl* en la vida doméstica del hogar y en la vida ritual pública. Cuando los hombres trabajaban fuera de la comunidad se veía como una actividad suplementaria que podía ser interrumpida por el trabajo en el campo o por los compromisos rituales del pueblo. En 1973 había gente que se definía como comerciante, curandero o partera, o algunos pocos varones que se ganaban la vida tocando en bandas militares o festivas.

En 2010, sólo los hombres mayores de 50 años se identificaban como campesinos. Dado que la siguiente generación en general ya no se involucra en la agricultura, desde el año 2000 era usual ver a hombres de edades entre 60 y 80 años trabajando en invernaderos de hortalizas para venta en mercados urbanos o directamente a restaurantes. Actualmente, la gente menor de 50 años se identifica como chofer de taxi o de microbús, maquilador de ropa, maestro(a), enfermero(a), oficial de policía, estilista de cabello, comerciante, ingeniero, entre otras ocupaciones. Sorprendentemente, entre ellos encontré a un fotógrafo que cubría noticias de la zona de Texcoco para un periódico nacional. Para los varones es común que otras ocupaciones se traslapen con las labores agropecuarias de algún tipo. En este sentido, una encuesta en 2006 entre alumnos de secundaria de Amanalco mostró que sólo 17% de los alumnos dijo que sus padres no cultivaban la tierra.

Una encuesta anterior, en 2003, con una muestra de 156 niños de cuarto y quinto grado de primaria, arrojó que sólo 2% de los niños dijo que sus padres eran campesinos. Se observa con claridad que en las últimas décadas los adultos han ampliado sus perspectivas de empleo. Entre las ocupaciones seleccionadas estaban las de comerciante, fabricante de ropa, chofer de camión o de taxi y músico (Ochoa Riviera, 2011). De las madres de estos niños encuestados, un poco más del 65% fueron identificadas como amas de casa, con casi 20% como costureras y 10% como vendedoras de flores y otros artículos. Casos esporádicos fueron dos madres: una cocinera y una mujer policía, ambas en la Ciudad de México.

Claramente, en las últimas décadas los adultos han sido atraídos a una gama más amplia de opciones económicas que las que tenían las generaciones anteriores. Desde la década de los noventa proliferaron las “micros” como medio de transporte para los pueblos aledaños a Texcoco, en los que hubo una explosión en su población. Muchos jóvenes encontraron una ocupación como choferes. Por ejemplo, cuando regresé a Buena Vista en 1993, mi compadre Encarnación y su hijo mayor se dedicaban de tiempo completo a esta ocupación. Aunque modesto, el ingreso para los choferes es seguro, pero tiene el inconveniente de que exige al chofer alejarse de su familia por periodos prolongados. Encarnación, por ejemplo, trabajaba de tres a cinco días fuera del pueblo, durmiendo en hoteles cercanos a la terminal de autobuses. Por el mismo tiempo muchos varones se convirtieron en choferes de taxi en Texcoco, y más recientemente se establecieron tres sitios de taxi en Amanalco, administrados por personal joven. A mediados de los noventa se formó una cooperativa de choferes rurales, este

grupo también mejoró su prestigio local al patrocinar actuaciones de música de mariachi durante la fiesta más grande de Amanalco. También se enfrentaron a los dueños de las terminales de autobuses, que controlaban las cuotas de transporte. Fue famosa la disputa de esta cooperativa en contra del dueño de la terminal de autobuses de Texcoco.

Convirtiéndose en adulto

La adultez en Amanalco viene luego del reconocimiento de ser un *tlacatl* (hombre) o una *suwatl* (mujer), es decir, después del matrimonio. La mayoría de las parejas comienzan a vivir juntas después de un ritual llamado “robo de la esposa”: la muchacha se va a vivir a casa del novio sin decirle a nadie; entonces los tíos del muchacho llevan regalos rituales a casa de los padres de ella para informarles de este hecho. Si los padres de ella aceptan los regalos se establece un lazo de compadrazgo entre los padres de ambos y una serie de visitas entre ambas casas, visitas que pueden durar años, hasta que la joven pareja se casa después de tres, cuatro o cinco años del “robo de la esposa” y después de uno o más hijos.³

Durante los primeros años la nueva familia vive bajo el techo y las órdenes de los papás del esposo, y de los abuelos que convivan en la misma casa. De este modo la nueva familia adquiere responsabilidades con la familia extensa. Típicamente, uno de los hijos varones permanecerá en casa de sus padres con su familia y los varones que le sigan construirán su casa en el mismo terreno que los padres, o cerca de ellos. Como se mostró en el Capítulo 4, pueden surgir tensiones entre la familia extensa, especialmente cuando el padre de los nuevos adultos muere y el hijo mayor intenta ganarse un papel protagónico entre los hermanos menores.

Todavía hay un alto grado de endogamia en Amanalco, con 70% de matrimonios entre hombres y mujeres del pueblo en 2010 (90% en 1973). Un efecto de este hecho es que las redes familiares son muy intensas por ser tan locales, especialmente en el caso de los varones, quienes por lo regular permanecen cerca de la casa paterna y mantienen relaciones cercanas con primos y tíos.

³ Aunque sucede, es excepcionalmente raro que los padres de la novia no acepten los regalos que siguen al “robo de la esposa”. Una vez que la relación es aceptada, los padres de la nueva pareja se convierten en compadres, lo que afianza la relación entre las dos familias.

Debido a este patrón patrilocal, las redes familiares de las mujeres están más dispersas que las de los varones. Sin embargo, esto no quiere decir que las mujeres se encuentren más aisladas a medida que avanzan en edad. De hecho, las mujeres consideradas “adultas mayores” mantienen más lazos familiares y grupos de apoyo más sólidos y con contactos más frecuentes que los “adultos mayores” varones.

Música sí, piedras no

Mientras me encontraba escribiendo este capítulo recibí un mensaje vía Facebook de una etnomusicóloga mexicana que había estado investigando y escribiendo sobre las bandas de música “clásica” de Amanalco. Me comunicaba en su mensaje que el 24 de marzo se celebraría el primer “Festival de Bandas Sinfónicas” en el centro de Amanalco. Era el año de 2012. Este hecho me hizo ver cómo iba creciendo la importancia cultural y económica de la música en el pueblo y cómo dicha actividad conecta a los residentes más allá de la familia extensa y entre las generaciones. Aunque mi ensayo de 1972/1973 indica que 69 individuos trabajaban en ese tiempo en las bandas para fiestas, para 2010 el primer delegado, miembro asalariado de la Banda Naval Nacional, estimó que había por lo menos 500 personas en la localidad dedicadas a la música como medio para obtener ingresos.

Las bandas de metales iniciaron a mediados del siglo pasado en Amanalco y en otras comunidades de la sierra para resaltar los festivales religiosos. Desde los años cincuenta comenzaron a conocerse como “bandas clásicas”. Incluían de 10 a 20 miembros que tocaban trompeta, flauta, tuba y tambor. Sus líderes viajaban a Texcoco o a Chiconcuac para encontrar quién les enseñara a tocar y a leer notación musical. Llevaban el nombre de sus líderes, quienes reclutaban a sus miembros entre los parientes masculinos adolescentes. En un video se puede observar a un joven contando cómo su padre le enseñó a tocar, literalmente colocando sus manos en el instrumento y forzándolo a seguir lo que estaba sucediendo musicalmente en la banda en su conjunto.

Algunos jóvenes, como son el caso de José López Juárez, quien obtuvo fama con su quinteto Metales M5, y Lidio Durán, quien formó la banda de niños de Amanalco que tocó en 2012, lograron estudiar en la Ciudad de México y aun dar clases en el Conservatorio Nacional de Música. Un artículo en un periódico dio a

conocer que esa banda infantil, 25 niños de entre 6 y 16 años, ensayaba todos los sábados en casa del sr. Durán, lo mismo canciones en náhuatl que el “Cielito Lindo” o los Beatles. El mismo artículo cita al músico comentando que “cuando llegan políticos al pueblo los reciben con música; en el pasado bien podrían haberlos recibido con piedras” (*El Universal*, 2011).

En la última década se ha motivado a las mujeres jóvenes a participar en las bandas, y algunas ya lo hacen. Desde los años ochenta se han venido diferenciando en estilos; ahora tocan rock, tropical o paso-dobles en bandas que llevan nombres como “Unicornio” o “Realidad”. Los grupos más exitosos compran camiones que adaptan para sus presentaciones, como es el caso del grupo que tocó en los 15 años de Rosalba. Entre ellos, la banda “Vientos de la Sierra” ya es famosa en Texcoco y recibe atención regional y aun nacional. Pero no por eso que las bandas de metales dejan de cumplir con los rituales religiosos, incluyendo las procesiones que marcan los límites territoriales de la comunidad.

El cambio a la madurez

Uno de los aspectos que más han hecho entender el cambio de vida en Amanalco y otras partes de México, es el cambio demográfico debido a la baja del índice de fertilidad, mencionado antes en este capítulo. Aun en 2005 la pirámide poblacional de Amanalco tenía la estructura con una base amplia representando a la juventud, aunque la reducción de nacimientos empezaba a notarse en la parte más joven del espectro de edades. Con sólo 3.4% con una edad mayor a los 65 años, ésta todavía era una comunidad joven, especialmente si se compara con otros pueblos más cercanos a Texcoco, donde una mayor migración y mayores limitaciones en la fertilidad duplicaban o aun triplicaban esta medida de edad.

En Amanalco, como entre casi todos los pueblos del mundo, la gente que va envejeciendo intenta dar una imagen de adulto plenamente activo el mayor tiempo posible. Sin embargo, durante la sexta o la séptima década de vida, tanto hombres como mujeres irán cediendo el control del campo y del hogar a uno de los hijos casados y a su esposa. La gente empezará a usar los términos *culkn* (abuelo) o *culi* (viejo) y *sicn* (vieja) para referirse a ellos. Se les empezará a llamar *culi/sicn* con frecuencia cuando varios nietos hayan sobrevivido después de la

infancia. Sin embargo, es la reducción de las habilidades físicas lo que inaugura esta nueva etapa de la vida, evidente por el uso del bastón. A la persona de edad se le excusará de las actividades comunales y trabajo del campo. En náhuatl hay una serie de palabras que se usan para describir rasgos de la gente de edad; uno de ellos lo aprendí en una de mis viajes de retorno en 1990.

¿A quién le estás llamando “usado”?

En 1993 mi investigación había girado hacia la antropología del ciclo de vida y la adultez tardía. Quisiera contar algo personal que me ocurrió al segundo día de mi estancia ese año, porque tiene que ver con el tema que nos ocupa. Fui a ver a un vecino, Juan Durán, quien a sus 58 años y con muy buena salud y vigor se decía que estaba envejeciendo bien. No nos habíamos visto desde 1989 y ahora mi barba, una vez muy negra, mostraba bastantes canas. Cuando Juan me vio pareció muy preocupado y dijo: “Pues Don Che, qué paso, parece *yotla moak*”. De momento me perturbó que me llamara así, cuando traduje en mi cabeza la frase “Bueno, Jay, ¿qué te pasó? Pareces ya muy usado”. Lastimó mi ego, debo reconocer, que me vieran así (entonces de 46 años), tal vez porque yo había perdido algo de peso para un torneo de tenis y mi barba realmente había encañecido. Debí haber respondido de inmediato a la broma, pero antes de que se me ocurriera algo, apareció en escena el padre de Juan, don Manuel, de 83 años. Llevaba ya algunos años de sordera relativa, había comenzado a usar lentes gruesos y caminaba recargado sobre su bastón. Cuando le pregunté a don Manuel sobre el significado de *yotla moak*, soltó una risa nerviosa, se dio unos golpes en el pecho como diciendo que esa descripción le quedaba a él y dijo que tenía que ausentarse porque estaban pendientes de cortar unos postes de madera para una cerca.

En la siguiente semana visité su casa varias veces. En cada visita me contaba de sus tareas, como ir al monte para reunir aguamiel de los magueyes para preparar pulque. Le mostré fotos de 1972 en donde se veía, cuando tenía 65 años, trabajando el campo al lado de su hijo Juan. Se daba cuenta de que ahora era un *culi*; admitía que la mayoría de la gente le llamaría *tepinkn*, tan viejo que necesitaba un bastón para caminar; pero jamás admitiría estar *yotla moak*, aunque algunas personas se referían a él de este modo cuando no estaba presente.

Envejeciendo según el género

A medida que envejecen, después de la menopausia, las mujeres van adquiriendo mayor libertad en las interacciones sociales, especialmente en contactos sociales con hombres. No es raro ver a mujeres de más de 60 años platicando con vecinos o tomando una cerveza en fiestas públicas, conductas consideradas inadecuadas en mujeres más jóvenes. La manera en que las mujeres afrontan la menopausia es similar a la reportada por Yewoubdar Beyene en mujeres mayas del sureste de México (1989). Ambos grupos desconocen los síntomas de la menopausia tales como los bochornos y otros que padecen las mujeres en Norteamérica (véanse también Obermeyer y Sievert, 2007; Sievert, 2006). La explicación de las mujeres de Amanalco para esta forma de vivir la menopausia es que, a diferencia de las mujeres urbanas, se les educó para no quejarse. Las mujeres no tienen tiempo para esos síntomas ni para estar enfermas; simplemente se aguantan.

Muchas mujeres maduras en Amanalco no se restringen a las actividades domésticas, sino que a partir de la mediana edad se pueden preparar como parteras o para una mezcla de habilidades de medicina tradicional, es decir, como son *tepatike* (curandera), *tlamemelawa* (masajista) o *tlapupua* (herbolaria). En 2006, la edad de las parteras más activas oscilaba entre los 45 y los 75 años. Además de ser parteras, todas practicaban alguna de las anteriores disciplinas. Sin embargo, ese mismo año una regulación gubernamental exigió que para que los niños recibieran atención médica necesitaban tener una “cartilla de vacunación”, la cual sólo se les da a los padres cuando los niños nacen en un hospital o clínica. A pesar de ello, muchas parteras y curanderas tradicionales han continuado trabajando en Amanalco.

Las mujeres de edad, más que los varones, pueden continuar en sus papeles sociales y domésticos hasta muy avanzada edad (Bledsoe, 2002; Cool y McCabe, 1987). Sus actividades cotidianas: la preparación de la comida, tejer, cuidar a niños pequeños y cuidar del ganado menor, son responsabilidades que las mujeres mayores realizan como parte de lo que espera la familia; sin mencionar el que se involucren en la preparación de la comida para las fiestas rituales o de familias extensas, tales como los 15 años de Rosalba, preparación en la que participan vecinas de varias familias (el mismo patrón se puede encontrar en el video de la boda de Rosalba, en el Capítulo 7).

Por su parte, los varones mayores, de entre 60 y 70 años, después de ceder el control de sus granjas, continuarán trabajando la tierra con sus hijos. Después de este punto, cuando ya no pueden arar ni plantar, cambian a actividades más sedentarias, como preparar el pulque, reparar herramientas o recolectar vegetales silvestres de huertas vecinas. Para el 2010, sin embargo, con tantos varones, en el rango de 20 a 40 años, trabajando fuera del pueblo entre semana, no era raro ver a hombres, entre los 60 y 75 años, arando el campo por sí mismos o con un grupo de hombres de la misma edad. Los hijos ayudan siempre que dicha ayuda no interfiera con el trabajo asalariado.

De cualquier modo, los varones mayores están en contacto con muchos niños, si no con los nietos, sí con sobrinos, ahijados o parientes pequeños que viven a unos cuantos metros de sus casas. Los adultos mayores han incrementado su labor en la ayuda de la crianza de los hijos pequeños, más ahora que por lo menos uno de los padres trabaja en la ciudad durante el día. Las relaciones de los viejos con sus nietos es especialmente importante. En las familias extensas he observado a niños pequeños dormir en la misma cama que sus abuelos, lo que rara vez es un asunto de falta de espacio, sino más bien de beneficio mutuo. Los niños ayudan a calentar viejos huesos, y los abuelos proveen seguridad por la noche, cuando los espíritus podrían estar deambulando por el pueblo.

El rostro público y el espacio de la adultez y del adulto mayor

Como otros autores han notado (Berdan *et al.*, 2008), en las comunidades de herencia nahua una base importante de estima pública es el trabajo que se realiza voluntariamente para mantener las actividades cívicas y espirituales de la vida social local. Como en las comunidades circundantes, esto implica aceptar roles de responsabilidad en los espacios culturales de la Delegación y de la Iglesia; esto es, asumir la carga de la administración pública y de mayordomías religiosas dentro de un sistema jerárquico de cargos en la estructura familiar, con una duración de tres años para los administrativos, y que constituyen el gobierno local, y un año para los cargos que requiere la Iglesia, y cuya principal función es llevar a cabo los rituales católicos del calendario festivo. En Amanalco, estos roles se distribuyen entre los cargos que requieren más tiempo o dinero, pero que llevan consigo más prestigio y autoridad. Es en estos espacios sociales donde entran en vigor los términos nahuas *tequitl*

(trabajando juntos) y *nechpalewiko* (intercambio mutuo de labor), implícitos en las acciones de un individuo valioso (Chick, 2002; Magazine, 2012; Taggart, 2008). Se considera responsabilidad de los adultos el modelar estas conductas de manera que los hijos aprendan a ser *mam papaka* (personas respetables). Se aprecian las actitudes de respeto a los familiares y de ayuda a la comunidad cuando se requiera para valorar a una persona como *mimati* (persona limpia), diferente de los cerdos.

Al centro de la autoridad política y administrativa local se encuentra el primer delegado, quien sirve por tres años como líder de la comunidad y juez principal (véase la Figura 5.7). El segundo delegado sirve como asistente y secretario, mientras que el tercero es el tesorero, encargado de recolectar multas e impuestos de la comunidad. Del primer delegado o *altepetatli* (padre de la comunidad), se espera que pueda resolver la mayor parte de las disputas internas de una manera paternal y proteger los intereses locales de cualquier fuerza externa. Debe presidir todas las juntas de la comunidad y pedir la opinión de todos los presentes en ellas hasta alcanzar un consenso general. Otros cargos públicos implican distribuir el agua de riego, proteger la seguridad del pueblo y organizar el trabajo comunitario no remunerado (faena de limpieza o de construcción de infraestructura). En Amanalco puede apreciarse que la infraestructura creada por el pueblo ha modificado el paisaje de la comunidad desde los setenta.⁴

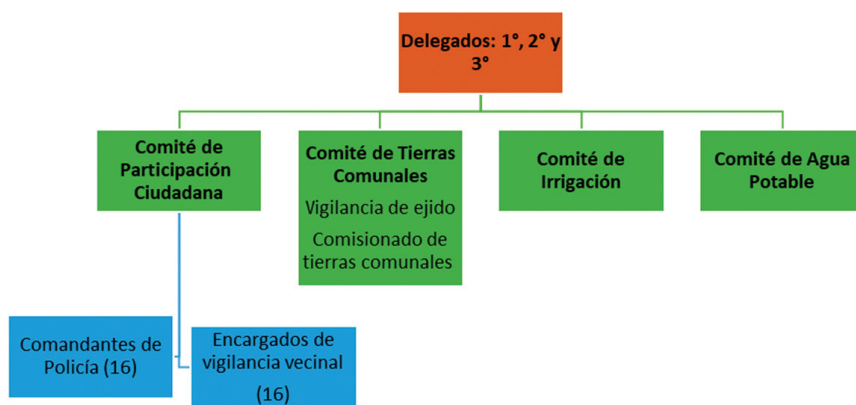


Figura 5.7 Cargos cívico-políticos en San Jerónimo Amanalco. Adaptado de Ochoa, 2006: 55.

⁴ En 1995 cambió el número de fiestas, de seis a cuatro anuales, los fiscales se designaron de la misma jerarquía, no uno como jefe y otro como subordinado, como se hacía anteriormente, escogidos de cada lado de la comunidad.

Para cuando llegan a la edad de 60 años, la mayoría de los varones ha ocupado alguno de los puestos públicos antes mencionados. El calendario festivo anual se cumple por un grupo de gente, dirigido por dos fiscales elegidos con anticipación cada año, un grupo de veinte mayordomos y dos campaneros. Desde 1988, Amanalco ha servido como parroquia para los pueblos de alrededor y ha tenido un sacerdote viviendo en la comunidad a partir de ese año. Fiscales, mayordomos y campaneros trabajan con el sacerdote para llevar a cabo un año de rituales. Con esta organización social, el número de fiestas se ha reducido y la carga económica se ha distribuido de una manera más pareja en la comunidad.⁵

De líderes a audiencia

Un cambio social notable, producto de la disminución de la importancia de la identidad campesina en Amanalco, es la pérdida de presencia de adultos mayores en los espacios cívicos y religiosos, aunque no así en los domésticos. Antes de 1950, no se sabía de ningún primer delegado o fiscal que tuviera menos de 50 años; las personas elegidas para estos cargos tenían por lo menos 60 años. En las últimas cuatro décadas se ha favorecido en cargos cívicos a personas más jóvenes y mejor preparadas, muchos entre los 35 y los 45 años, el más joven de 31 años, aunque hubo una compensación al elegir a personas, entre los 55 y los 65 años, como tercer delegado. Me comentaron que los de más edad eran útiles como mediadores en materias judiciales donde las partes se rehúsan a aceptar las decisiones de las autoridades externas. A inicios del siglo XXI este patrón se intensificó desde 2003, todos los delegados han tenido menos de 40 años, lo que se relaciona con la necesidad de contar con líderes bilingües que puedan interactuar eficazmente con el Estado mexicano en sus diferentes niveles.

De manera similar, en el ámbito religioso, antes del año 2000, uno de los dos fiscales era el de mayor jerarquía y tenía comúnmente más de 55 años. En el último milenio ya no se hace diferencia jerárquica entre los dos fiscales y ambos tienen por lo general menos de 50 años. Las mujeres han podido conservar su

⁵ En 2010, observé que en las bodas de las familias más pudientes de Amanalco incluían servicios de banquetes traídos de Texcoco, además de los platos tradicionales preparados por los miembros del *tochantlaca*.

lugar en las festividades religiosas como instructoras de danza, ejecutantes de música o simplemente como participantes, en un lugar más relevante que el de los varones mayores, que han sido expulsados del centro a la periferia de este espacio cultural clave. En el Capítulo 8 se encuentra una discusión más detallada del sistema de fiestas.

Otro cambio en la escena social de Amanalco fue la llegada en 2006 de la Casa de la Tercera Edad, institución urbana traída por iniciativa del Partido de la Revolución Democrática (PRD). Se estableció en un pequeño edificio público a dos cuadras de la plaza principal, organizado por trabajadores sociales procedentes de la Ciudad de México y de Texcoco. Se eligió a una pareja de adultos mayores como presidente y vicepresidente, además de a un secretario, un tesorero y dos asistentes. En la reunión a la que asistí en 2010 se distribuyeron productos básicos alimenticios y hubo una plática sobre el tema de la diabetes, además de prestar facilidades de una optometrista de Texcoco para obtener lentes. Estas reuniones se realizan mensualmente (veáse la Figura 5.8).



Figura 5.8 Reunión en la Casa de la Tercera Edad, donde una optometrista de Texcoco habla de salud visual y diabetes, 2010. (© Jay Sokolovsky)

En 1983, se instituyó en México el Día del adulto mayor. A partir del año 2000 las autoridades municipales y estatales se han dado cuenta de que la familia extensa ya no puede dedicarse a las necesidades de los mayores (Sokolovsky, 2019). Por ejemplo, en agosto de 2014 la Casa de la Tercera edad auspició por medio del gobierno municipal un evento en el que se distribuyeron sillas de ruedas, caminadoras y cobijas (*El Observador del Estado de México*, 2014). Aunque la mayoría de los adultos mayores manifestaron su agradecimiento por los materiales aportados por esta organización, al platicar con ellos se percibe que están muy conscientes de las pérdidas culturales y sociales que estaban ocurriendo para ellos. Algunos consideraron este club como un pálido sustituto de lo que se había perdido: la cultura náhuatl como el centro de la identidad campesina e indígena que se va desvaneciendo. Sin embargo, otros adultos mayores percibieron al club como una señal de la entrada de Amanalco al siglo XXI y, junto con adultos más jóvenes, rebatieron su ambiente étnico tradicional y su misma necesidad de una identidad indígena.

CAPÍTULO 6

“¿A quién le dice indio?”: etnopaisaje y los rostros falsos de la tradición y la modernidad



Figura 6.1 En la tienda del pueblo, momentos antes de que ocurriera la secuencia anterior, 15 de julio de 1977. (© Jay Sokolovsky)

15 de julio de 1977

Es lunes por la tarde y estoy en la tienda de la plaza con un grupo de hombres que realizaron la faena semanal. Ayudé tanto como pude y ahora estamos des-

cansando, riendo y disfrutando unas cervezas. En ese momento entra un hombre de unos cuarenta y tantos años. Está de un humor negro y va maldiciendo en una combinación de náhuatl y español. Pregunto por qué está tan enojado. Se detiene, observa a los demás y está a punto de salir, pero se controla y se sienta junto a mí:

Vengo de Texcoco y en la plaza principal me encontré a mi tío anciano. Seguro que me quité el sombrero, me incliné y le besé la mano diciendo las palabras que acostumbramos en mexicano. Entonces pude oír las risas de la gente alrededor y el susurro. “Mira, un par de indios sucios”. Ya me había pasado y sé cómo reaccionar, pero me molestó bastante y sentí pena por mi tío. Tal vez sea tiempo de dejar de hablar nuestro idioma.

Los que estaban en la cantina se quedaron en silencio porque habían escuchado cosas similares y tal vez se habían sentido igual en algún momento en sus vidas. Interrumpí diciendo: “Mire, usted habla dos idiomas y eso es más sofisticado que lo que puede hacer esa gente ignorante. Yo estoy aprendiendo mexicano y me siento orgulloso de ello”. Este incómodo comentario de alguien de afuera fue recibido en silencio; después, los que me rodeaban cambiaron de tema.

18 de junio de 2010. Video de la entrevista a un hombre joven que me vio discutir este libro con los delegados

Sí, yo conozco historias que usted puede utilizar. Un día encontré a mis padres hablando en náhuatl y entendí lo que decían. Era acerca de Nezahualcóyotl.

Un hombre y una mujer no podían tener hijos. Estaban recogiendo leña en el bosque. Y allí es donde encontraron un huevo. Ella dijo en náhuatl: “Esos huevos tienen yema; me gustaría que un bebé pudiera nacer de la yema”.

Se llevaron el huevo a su casa, y de allí nació un niño que sería Nezahualcóyotl; o el padre de Nezahualcóyotl, no estoy seguro. De allí empieza la historia...

Nezahualcóyotl nunca recibió el bautismo. Los españoles lo persiguieron, pero él huyó entre las montañas del Tetzcotzingo y salió por el Monte Tláloc.

Cuando los españoles estaban en un sitio, él estaba en otro. Por eso nunca pudieron atraparlo.

Es por esto que yo me considero de la raza original de Nezahualcóyotl –continúa el hombre–, es algo que llevamos muy adentro (tocándose el pecho), muy profundo en este pueblo; es una herencia que no se encuentra en otros pueblos. Trabajo en Texcoco; a veces me encuentro con gente y le pregunto: “¿Sabe algo de Texcoco?, ¿sabe hablar náhuatl?”. La gente no sabe; me doy cuenta de que poca gente sabe hablar náhuatl como en mi pueblo. Es lamentable; pero la conclusión a la que llego es que somos una raza original que habla esta lengua y la preserva; no como en otros pueblos donde no se habla.

Identidad indígena en México en el siglo XXI

Dada la distancia en años de las dos notas de campo descritas arriba, el lector podría preguntarse qué hay de común denominador entre ellas. Una observación preliminar que necesita hacerse es que para entender la compleja dinámica de cualquier sistema cultural hay que contextualizar los datos del trabajo de campo. No importa qué tan atractivo parezca tener una opinión y postura propias como investigador; hay que ir nuevamente a la situación en donde ocurrieron los hechos. Estas dos experiencias tienen significados diferentes y hasta opuestos, pero son parte del mismo fenómeno de cambio de la identidad indígena en el México del siglo XXI.

La primera nota de campo ilustra una experiencia muy común de las minorías marginadas, experiencia derivada de su identidad indígena. El término “indio” en este contexto es utilizado como un insulto; pero en ciertos círculos sociales de la clase media no indígena podría verse como una referencia a un pasado glorioso. Sin embargo, los grupos que son calificados como “los otros” –los sucios indios– experimentan esta glorificación como una agresión a su ser, una burla a la marginalidad y vulnerabilidad en la que se encuentran con frecuencia. Algo similar podría decirse de los nativos de los Estados Unidos cuando observan imágenes de sus ancestros en un ambiente natural, como un desierto o en las montañas, en los museos de historia, o cuando se usan

mascoas indias en competencias deportivas con la intención de ofrecer a estos pueblos un reconocimiento a su pasado. Los grupos indígenas, como los de Amanalco, viven esta complejidad en su paisaje étnico, que no sólo incluye los elementos culturales que los vinculan a un pasado remoto, pero también al devenir político y social de la construcción nacional.

La segunda nota de campo proviene de un hombre de 30 años que era un oficial menor del pueblo en 2010. Yo acababa de tener una charla con este grupo de delegados y gente de la comunidad sobre mi interés en comprender el cambio en la identidad étnica en Amanalco. Habíamos visto un video que grabé en 2006 de una persona mayor recitando en náhuatl. Su discurso trataba del relato mítico acerca del nombre del pueblo (véase Capítulo 9). La mayor parte de la gente reunida allí lamentaba que la lengua se fuera perdiendo y no estaban seguros de poder detener una mayor pérdida. Sólo el hombre de 30 años quería proveer una conclusión más esperanzadora y reafirmar el poder de la identidad indígena de su pueblo. En el Capítulo 9 examinaremos desde otros mitos los complejos significados del conflicto entre el héroe cultural Nezahualcóyotl y Tamilo, el diablo.

Etnicidad indígena globalizada y paisajes étnicos

Partiremos de las dos notas de campo previas para describir las señales de cambio en la cultura étnica de Amanalco desde mediados de los años setenta. Dos de los indicadores de conducta cultural indígena, el uso del náhuatl y los temazcales, han ido desapareciendo en las últimas décadas, afectados por la cultura nacional que ha irrumpido en la vida local y por instituciones educativas, así como por la industria del entretenimiento y del turismo. Este capítulo dará cuenta de los rápidos cambios en el paisaje étnico de Amanalco y en sus constantes esfuerzos para establecer una identidad indígena que forme un escudo en contra de los tratos denigrantes del pasado.

La etnicidad debe entenderse como diferenciación social derivada de criterios culturales, como una historia común, un mismo lugar de nacimiento, lenguaje, vestimenta, preferencias en alimentación y valores que engendran un sentido de exclusividad y de autoconciencia de ser miembro de un grupo social distinto. La expresión de la identidad étnica y el desempeño de conductas enraizadas étnicamente, invariablemente se desenvuelven en condiciones

distintas y en diferentes lugares a donde se originaron las tradiciones geográfica e históricamente. La etnicidad es esencialmente un acto creativo. Abriga patrones “nativos” dentro de restricciones sociales y políticas; además de que cada vez más recibe influencias de los medios globalizados. Hay que recordar la influencia en los jóvenes de Amanalco de los grupos de rock y pop mencionados en el capítulo anterior. En 2010, cuando entrevisté a una maestra de preparatoria acerca de lo que más influenciaba a sus alumnos, lamentó mencionar las películas violentas de “cholos”, nombre con el que se conoce a las pandillas mexicano-americanas que causan terror en los vecindarios de Los Ángeles y del suroeste americano.

Mis razones para explorar este tema a través del concepto de paisaje étnico, presentado en el Capítulo 2, fueron el aspecto creativo de la etnicidad y su contexto cada vez más globalizado. El término enfatiza la fluidez de la etnicidad y sus cambios en manos de fuerzas y actores externos a las comunidades. Como señalan Marison de la Cadena y Orin Starn, aquellos que demandan el “manto” indígena tienen el problema de “ser categorizados por otros a la vez que buscan definirse dentro y en contra de una densa red de símbolos, fantasías y significados” (2007: 2). Como ejemplo, los lectores pueden referirse al concierto de Yanni en Acapulco con niños cantantes de Amanalco. En el video se muestra el escenario formado por monumentos antiguos, los niños vestidos como campesinos y muchos de los músicos secundarios vestidos como versiones imaginarias de actores prehispánicos (véase también Berdan *et al.*, 2008).

Otro ejemplo curioso proviene del estado de Oaxaca, México, donde Rhonda Brulotte documenta aportaciones tanto nacionales como internacionales en la construcción de identidades indígenas en el pueblo de Arrazola, conocido por su producción de cerámica (2009). Aunque la población apenas data del siglo xx, se encuentra adyacente a la zona arqueológica de Monte Albán, sitio con más de 2 mil años de antigüedad y que es una atracción turística internacional. Utilizando la relación y la aportación artística de comunidades zapotecas y mixtecas, los artesanos venden réplicas de los monumentos y piezas arqueológicas de Monte Albán, a pesar de sólo hablar español y no tener raíces culturales indígenas en la zona. Mientras tanto, los turistas europeos y norteamericanos piensan que están comprando sus productos a los “indios”. Estos artesanos están beneficiándose de una identidad indígena un tanto “prestada”, aunque su naturaleza está siendo muy cuestionada en Arrazola. Así se muestra un aspecto de la compleja construcción de la idea de “indigenismo” en México (véase también Stephen, 1996).

El rostro público del indigenismo

En 1972, cuando fui por primera vez a la Ciudad de México, viajé en auto desde la frontera de los Estados Unidos hasta dicha ciudad. Con la idea de empaparme de la música popular y las noticias locales, mientras iba viajando escuché una variedad de estaciones de radio. No recuerdo mucho de los títulos de las canciones de ese entonces, pero algo llamó poderosamente mi atención al escuchar cómo el locutor de un programa musical, al finalizar éste, se despidió diciendo “Hasta *mustla*”, que resulta ser una combinación de español y náhuatl que significa “Hasta mañana”, lo que averigüé después durante ese primer año de mi estancia en Amanalco dedicado a mi investigación y a aprender esa lengua indígena. Fue extraño que el programa de radio mencionado no hiciera ninguna referencia a contenido relacionado con comunidades indígenas ni a hablantes de náhuatl, y que esta expresión, “Hasta *mustla*”, fuera la única que escuchara en la estación de radio en esa y en otras ocasiones.

El anterior es un ejemplo clásico de lo que llegó a llamarse “indigenismo”, es decir, el “discurso acerca de grupos indígenas por una mayoría de funcionarios gubernamentales no indígenas, hacedores de políticas públicas y educadores asociados al Estado mexicano posrevolucionario” (Brulotte, 2009). En contraposición al indigenismo está el “mestizaje”, la mezcla biológica y social de los nativos indígenas con los inmigrantes europeos, que produjo una nación mestiza. Al inicio del indigenismo se usaron los símbolos nativos como medio de construcción nacional poscolonial, pero ambivalentemente se expresaba desprecio por las poblaciones originarias. Rebecca Earle, en *The Return of the Native* (2007), menciona cómo las élites mexicanas del siglo XIX hicieron un uso extensivo del simbolismo y de la mitología prehispánicas, a la vez que manifestaban desdén por la población indígena (véase también Giraudo y Lewis, 2012).

El proyecto revolucionario iniciado en 1910 en contra de estas élites incluía el asimilar a los grupos indígenas dentro de la economía y sociedad modernas. Roger Magazine sugiere que esto trajo dos esfuerzos contradictorios en la construcción nacional; por un lado, pretendía asegurar a los grupos indígenas como sujetos apropiados de la nación y del capitalismo global: “el Estado ha intentado transformar a los sujetos indígenas en mexicanos o mestizos, en términos locales, dado que el mito nacionalista establece que los mexicanos son una mezcla entre los españoles que llegaron a América y la cultura y sangre indígena. Por otro lado, el mito nacional que valora la cultura indígena como lo que

hace única a la nación, por ende hace esfuerzos para proteger y mostrar la cultura indígena contemporánea como un vestigio del pasado” (2012: 100). Para ampliar la visión de los espacios públicos de la grandeza mexicana y su conexión al indigenismo, acceda al siguiente recurso añadido.

Hay que recordar la participación de un antropólogo mexicano, Manuel Gamio, en el conjunto de las acciones gubernamentales en aras de la incorporación de las poblaciones indígenas a la cultura mestiza, supuestamente moderna (Gamio, 1979). Gamio consideraba que este proyecto era muy difícil de desarrollar debido a la cultura indígena, muy diferente especialmente en sus tradiciones religiosas y su pobre habla del español. Pero como se demuestra en el ejemplo de Amanalco, no era su cultura sino la falta de acceso a la infraestructura moderna –como caminos, transporte, electricidad y telecomunicaciones– lo que impedía su acceso a una forma de vida moderna.

Fue en realidad su estructura tradicional de trabajo colaborativo, expresado moralmente en el sistema de fiestas, lo que les permitió empezar a modernizarse, una vez que el gobierno se propuso proveer un mínimo de apoyo. Con esto, se promovió el trabajo de los jóvenes fuera de la comunidad, en trabajos urbanos, cuyos sueldos apoyaran al sostenimiento de las familias extensas, lo que trajo mayor equidad intergeneracional, aunque siguieron siendo las reglas culturales que definen a la familia y a las relaciones en la comunidad las que permitieron a los ciudadanos acercarse a la vida “moderna” (véase Brading, 1988). Desde una perspectiva más amplia, como se enfatizará en el Capítulo 8, a medida que la globalización se traslapó con la transformación de la economía campesina, la comunidad adaptó su sistema de fiestas al mundo cambiante en el que tendría que vivir.

¿Qué estás haciendo aquí con nosotros, si somos indios?

En los setenta, durante los primeros meses de trabajo de campo, la gente en Amanalco acostumbraba confrontarme con preguntas como, “¿Qué está haciendo aquí con nosotros los indios?”, o diciendo “Ya debe haberse dado cuenta de que somos indios, así que nos preguntamos qué hace una persona como usted aquí con nosotros”. Esta manera de confrontarme era en parte una prueba y en parte una broma. También pretendía establecer una frontera entre ellos, la gente del pueblo, y otros socialmente diferentes que eran

percibidos como en control de la sociedad. Me tomó cuatro meses de estancia en la comunidad para que comenzara a entender y hablar náhuatl, y que participara en la vida cotidiana para que estos cuestionamientos cesaran. Un punto de quiebre que me permitió ahondar mi comprensión de la forma en la que la etiqueta “indios” unía a la comunidad, fue la visita de un contingente de funcionarios municipales a Amanalco, como parte de su recorrido a las comunidades de la montaña. Los delegados me habían pedido que me encontrara con estos funcionarios, pero el día de la visita yo me encontraba enfermo con mucha fiebre y avisé que no podría ir. Sin embargo, mandaron a un hombre mayor que yo conocía para que me convenciera de asistir. Cuando llegamos, yo en mi deficiente condición, el primer delegado hablaba ante la comisión diciéndoles que, aunque el gobierno mexicano no estuviera interesado en el lenguaje náhuatl, los Estados Unidos habían mandado a un importante científico a que se quedara con ellos y que aprendiera el idioma, para que pudiera enseñarlo a otros norteamericanos. Me pidieron que dijera algunas palabras en náhuatl y para mí fue claro que me habían solicitado actuar como portavoz de su lengua y, por proximidad, de ellos mismos.

Lo que poco a poco emergió en la comprensión de su identidad indígena fue que la sola pronunciación de la palabra “indio”, aunque conectada con elementos de orgullo, también venía empaquetada con sentimientos potenciales de inferioridad. Este doble sentimiento causaba que la mayoría de los lugareños ocultaran su identidad ante los externos, asociados en su mente a los habitantes urbanos y rurales mestizos que podrían controlar sus vidas si tuvieran la oportunidad. Sin embargo, fue haciéndose cada vez más claro que, aunque se proclamaran “indios” de palabra o por conductas culturales, la gente de afuera de estas comunidades los percibía como inferiores, ignorantes y portadores de una identidad no exenta de vergüenza. En el capítulo inicial de este libro encontramos esta misma actitud en un pueblo rural mestizo donde Melitón trató de convencerme de que no me mudara a Amanalco.

Los paisajes cambiantes de la identidad india

Como ya se dijo, a principios de los setenta los residentes de Amanalco eran vistos como el grupo que personificaba las tradiciones indígenas de la región. Se les consideraba diferentes, tanto por los residentes urbanos de Texcoco como

de los pobladores de las comunidades mestizas más cercanas a ésta; y en un análisis más específico, como hablantes de un náhuatl que tenía microvariaciones con las comunidades indias periféricas. Pero para los habitantes de la ciudad de Texcoco, los indios eran los pobres, culturalmente ignorantes y, en última instancia, ciudadanos de segunda clase.

Durante mi primera visita a Amanalco registré que muchas casas contaban con un granero circular de adobe o *cuexcomatl*, y que casi todas las familias tenían, además de un temazcal, baño de vapor prehispánico que se usaba especialmente con fines terapéuticos, por ejemplo, para las mujeres después de un parto. Casi toda la gente era bilingüe español-náhuatl, la lengua dominante durante el Imperio Azteca, y de esta lengua se decía que se hablaba “mexicano” para denotar el idioma verdadero de México. Aunque sólo había unas pocas decenas de hablantes de náhuatl que no sabían español, la lengua nativa era la primera que aprendían los niños mientras se les cargaba en el rebozo de la madre, abuela o hermana mayor. Esta lengua era el marco cognitivo para los constructos de familia, tierra, espacio y salud.

Los mayores usaban el mexicano para transmitir la historia local y la mitología sobre cómo tomó su nombre el pueblo, porqué está pintada de rojo la torre de la iglesia o cómo nació de un huevo de ave, milagrosamente, el rey Nezahualcóyotl (véanse los Capítulos 8 y 9). Aunque los residentes de Amanalco eran casi exclusivamente de religión católica romana, los festivales público-religiosos, o simplemente fiestas, eran una derivación de rituales prehispánicos. El populacho también incluía en su panteón a una clase de brujos llamados *tetlachiwes* y *tlawelpuchis*, además de a unas pequeñas deidades o *ahuakes*, de quienes se decía controlan el rayo y el granizo. Entre los curanderos tradicionales destacan los *tesukteros* (llamados también graniceros), que se consideraban capaces de comunicarse con los *ahuakes*. Los graniceros podían, según las creencias de la gente de Amanalco, evitar, o al menos aplazar, los fenómenos destructivos del clima, enviados por los *ahuakes*, y también podían curar a la gente embrujada por estos gnomos mágicos (véase el Capítulo 9).

La identidad india de los amanalquenses estaba fincada en la celebración cíclica de las fiestas y de los rituales a lo largo del año y de la vida. Las muestras de estas creencias van desde las procesiones de los santos, las decoraciones de las fachadas de las iglesias, creadas para cada fiesta, llamadas “portadas,” y la recepción de familiares y compadres que llegan a la fiesta con una flor, vela encendida y corona de flores. Pero es importante recordar que estos rasgos

culturales, especialmente los relacionados con las fiestas de los santos, son fusiones de rituales coloniales españoles y patrones prehispánicos. Lo que les da su característica indígena es el trabajo comunitario entre los diferentes grupos que intercambian servicios, característica de los patrones de herencia nahua. A principios de los setenta, dos rasgos que demostraban el espacio cultural indígena en Amanalco eran los juicios orales, fincados en tradiciones legales prehispánicas, así como la costumbre de saludar a los mayores con el beso en la mano. Aprendida en la infancia temprana, esta costumbre era un gesto profundo de respeto que marcaba las relaciones intergeneracionales en la vida de una persona. Se puede volver al inicio del Capítulo 5 para revisar el tema.

El lenguaje, la escolaridad y el paisaje étnico indígena

México es una nación muy diversa, resultado de la conjunción biológica y cultural entre los conquistadores españoles y las poblaciones indígenas, y también, de esclavos africanos y otras poblaciones del mundo. Además del español, existen 68 lenguas indígenas reconocidas, habladas por más de 6 millones de personas. Aunque menos del 10% de sus 101 millones de habitantes hablaba una lengua indígena en 2010, el país sigue siendo uno de los más diversos del mundo desde el punto de vista lingüístico, sólo atrás de Papúa Nueva Guinea, Indonesia e India. El náhuatl, la más común de las lenguas indígenas en el país, se habla por más de 1.5 millones de personas, aunque es en los estados del sur y sureste, como Oaxaca, Yucatán y Chiapas, donde se encuentra la más alta concentración de lenguas variadas, tales como el zapoteco, el maya y el tzotzil.

La ley de 1948, que creó el Instituto Nacional Indigenista (INI), facilitó una política pública de asimilación de las poblaciones indígenas al desarrollo nacional. En las siguientes décadas se hicieron muchos esfuerzos para llevar la educación básica “moderna” a las comunidades para acelerar el cambio del uso de la lengua indígena por el español. En Amanalco, la primera escuela primaria funcional se abrió en 1963 y, como se señaló en el Capítulo 3, los estudiantes recibían un castigo físico si respondían en náhuatl durante las horas de clase. Sin embargo, cuando en los años setenta la segunda ola de niños estaba saliendo de la primaria, muchos padres de familia vieron este currículo como atrasado para las necesidades laborales que tendrían sus hijos en el futuro al competir por trabajos urbanos, con un mejor español y menos acento indígena.

Sólo gringos aquí en estos días

Durante las tres últimas décadas del siglo xx, en Amanalco se dio un declive drástico en la competencia del habla del náhuatl (como se indica en la Figura 6.2 y en un Power Point). De acuerdo con datos mexicanos federales, en 1960 había 94% de hablantes bilingües en el pueblo; dos décadas después, sólo un poco más del 30% hablaban náhuatl y español. Aunque el número de hablantes monolingües de náhuatl había sufrido una caída insignificante durante este periodo, para 1990 sólo quedaban algunos. Desde ese tiempo la tasa de pérdida del náhuatl se ha hecho más lenta, pero el espacio cultural en donde se usa la lengua en la vida diaria se ha alterado profundamente.

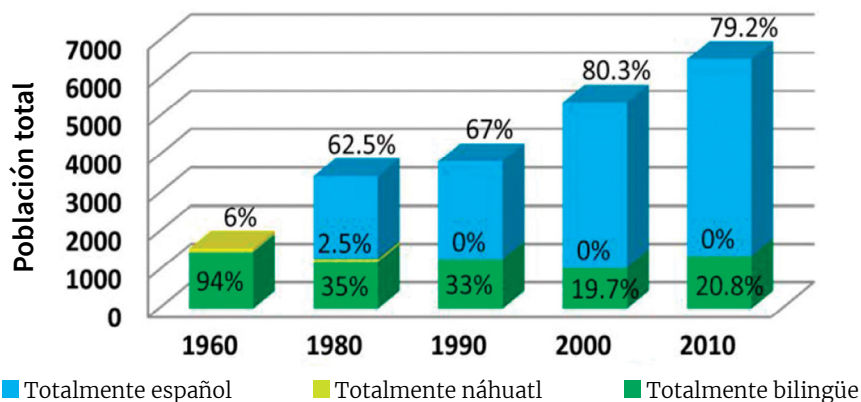


Figura 6.2 Porcentajes de hablantes monolingües y bilingües, Amanalco, 1960-2010.

Fuente: INEGI, Cuadernos de Integración Territorial 1960-2005, y entrevista con Manuel Moreno, 2010.

Cuando regresé a Amanalco en 1989 para recomenzar un estudio serio de la comunidad, una de mis primeras observaciones más importantes fue que el uso del náhuatl en la interacción cotidiana entre los jóvenes y los mayores se había reducido dramáticamente. El guion cultural de un campesino indígena, mujer o varón, se estaba alterando fuertemente por la rápida pérdida de la fluidez del habla indígena en personas de menos de 40 años. Mientras que en los primeros años de la década de los setenta los niños sabían más náhuatl que español, para finales de los noventa esto se había revertido totalmente. Aunque el 80% de los residentes había retenido alguna comprensión de la lengua indígena, una encuesta del año 2006, realizada entre estudiantes de quinto y sexto grado

de primaria, indicó que sólo 21% de ellos era competente en el habla (Ochoa Riviera, 2011).

Desde el año 2000, especialmente, comencé a escuchar quejas de las personas mayores sobre esta ruptura de la lengua. La discusión de ese año, que transcribo abajo, entre Ana, una mujer de 85 años, su hija de 43 años, y Jay, su yerno de 45 años, era típica en la comunidad. Cabe hacer notar que la hija y Jay hablaban bien el náhuatl.

Ana: [hablando en náhuatl] ¡Le digo que mis nietos se han vuelto gringos!

Jay: ¿Por qué les llama gringos?

Ana: Ya no hablan nuestro idioma...

Hija: Sí, les dice a mis hijos “gringos” porque ya no quieren hablar nuestro idioma, aunque mi esposo y yo se los enseñamos. Ellos entienden pero... les dice así porque prefieren hablar español... para ella son todos “gringos”.

Jay: ¿Quiénes de tus hijos acostumbran hablar mexicano?

Ana: Sólo tres de los cinco que sobrevivieron, como mi hija aquí, que sí lo habla.

Jay: Bueno, yo también lo hablo.

Ana: Casi no te he oído hablarlo.

Jay: Sí, pero es porque seguido trabajo en Texcoco y allá no tengo oportunidad de hablarlo... Por eso hablo español casi todo el tiempo, ¡pero sí hablo mexicano! En general, ¿cómo te sientes con respecto a que los nietos no hablen mexicano?

Ana: Me molesto o de plano me enoja de que ellos no entiendan lo que les estoy diciendo en náhuatl. Sobre todo, me enoja de que ellos no quieran aprender.

La guerra sobre las escuelas bilingües

Como se puede deducir de la introducción de este capítulo, el asunto de la preservación del náhuatl dentro de otras lenguas nativas de México fue un motivo de disputa desde principios de los años setenta. Pero se volvió más complicado en la siguiente década cuando un delegado del lado serrano de Amanalco promovió la construcción de escuelas bilingües, lo que, por falta de consenso en la comunidad sobre este asunto de identidad indígena, provocó una batalla política en la población. En ese tiempo, la mayoría de los jóvenes de la comunidad trabajaban afuera y algunos pensaban buscar educación superior en la Ciudad de México. Muchos en ambos lados de Amanalco percibían la discriminación a la

que eran sujetos los hablantes de náhuatl, pero también los que hablaban español con acento indígena. La división más notoria se dio entre los que opinaban que debían conservar su herencia cultural con base en el uso del mexicano y los que veían esta opción como un paso atrás, alejada del progreso. Los maestros de escuelas públicas entraron al quite diciéndoles a los padres de familia que las escuelas bilingües dañarían la educación de sus hijos y su posibilidad de avanzar. Incluso hubo manifestaciones en la plaza en contra de las escuelas bilingües por gente que además pedía la destitución de los delegados.

A pesar de las disputas, a principios de los noventa se construyeron una escuela preescolar y otra primaria con el apoyo de fondos federales en el lado serrano de Amanalco, lejos de la plaza. En éstas se enseñaría náhuatl, para continuar con la enseñanza ya iniciada dentro de las casas de algunas familias. Inicialmente las escuelas tenían mala reputación debido a sus pocos recursos; se decía que estaban sucias y que proveían de una educación de baja calidad. Sin embargo, desde el año 2000 esta situación comenzó a cambiar con los recursos federales que empezaron a llegar. Además, la gente se dio cuenta de que eran una alternativa viable para las escuelas sobrepobladas del centro del pueblo.

El debate sobre el valor de estas escuelas en la conservación de la identidad indígena continuó y fue transformándose, así como la manera en que debía entenderse dicha identidad. En contraste con la entrevista de la página anterior con Ana, presento una conversación con Federico, de 68 años de edad, quien vivía en el lado caliente del pueblo, el que se había opuesto a las escuelas bilingües. Este hombre había desempeñado el cargo de tercer delegado en 2003; yo sabía que era un hablante fluido de náhuatl y que su estilo de vida todavía era campesino. En ese tiempo, cuando le pregunté qué opinaba de las escuelas bilingües, me dijo:

Jay, nos conocemos desde hace mucho tiempo y tú sabes que siempre he defendido las tradiciones de este lugar... pero pensé que eran una mala idea. Mira, cuando mis nietos van a Texcoco o a la Ciudad de México buscando un empleo, ¿qué ventaja puede darles el hablar mexicano? En lugar de ello, deberían haber construido una escuela donde pudieran aprender inglés y español al mismo tiempo. Esto sí podría darles una ventaja.

Si quieres encontrar a un indio, ve a India

Este tipo de controversia sobre la rápida pérdida de la lengua también estaba ocurriendo en otras áreas de México en las últimas dos décadas del siglo xx. El tema de la supervivencia cultural indígena se estaba convirtiendo en un asunto de interés nacional y reverberaba a lo largo de Centroamérica y otras regiones en desarrollo. En los años noventa se desarrolló un foco de atención hacia la grave situación de las comunidades indígenas. En 1992, el Premio Nobel de la Paz le fue otorgado a una mujer maya guatemalteca, Rigoberta Menchú, en el marco de los 500 años del Descubrimiento de América. A esto le siguió en 1994 la revuelta zapatista en Chiapas, México, y el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo (1995 a 2004), organizado por las Naciones Unidas. En 2003 el gobierno mexicano creó la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), como continuación del Instituto Nacional Indigenista, que promovió la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas y desarrolló programas para su preservación y uso. Esta legislación le da al náhuatl el mismo valor que al español como lengua nacional (Artículo 4), y la misma validez para cualquier trámite de carácter público (Artículo 7). Sin embargo, hasta la fecha, como observé en Amanalco, los programas de educación bilingüe tienen todavía pocos recursos y sus resultados en desarrollar la competencia en la lengua indígena son aún pobres (Yoshioka, 2010).

De forma interesante, pero también contradictoria, a medida que iba desapareciendo el lenguaje nativo junto con otras tradiciones, tales como la de tejer fibras de maguey, desde un punto de vista más amplio la búsqueda de la identidad de la gente con una historia y valor particular se iba amplificando. En el año 2000 visité algunas primarias bilingües para observar las clases y entrevistar a algunos maestros y alumnos. El anuncio a la entrada de la escuela, con un dibujo de pirámides en un ambiente rústico, decía en náhuatl: *Xi Ualmikakan Nikan Kaltlamachtilyan*—Ven a aprender. El currículum de la escuela primaria pública se enseñaba en español, con clases de náhuatl un día a la semana. Las clases se centraban en la enseñanza de la gramática básica, palabras para números (*se-uno*), colores (*ixtac*-blanco), sustantivos comunes (*chi chi*-perro) o frases simples como *Se sojuatl tlaxkaloa* (Una mujer hace tortillas). Como puede observarse más abajo en la liga al video, se usaban poemas y canciones para reforzar el aprendizaje.



Figura 6.3 Visita a una escuela bilingüe con interacción con alumnos, 2003. (© Jay Sokolovsky)

En mi interacción con uno de los maestros varones en la escuela bilingüe (véase la liga al video asociado con la Figura 6.3) se puede apreciar que lo que yo pensaba que era una simple pregunta provocó una respuesta muy fuerte. Yo conocía a este maestro desde que era niño; su padre me había contado orgullosamente muchas cosas acerca de su identidad indígena. Casualmente, le pregunté a su ahora hijo adulto:

Jay: Entonces, ¿también hay escuelas bilingües en otros pueblos indios como Santa Catarina o Santa María?

Maestro: [Enojado] Mire, no somos indios, ninguno de nosotros. ¡Tiene que ir a India a encontrar indios! Estamos en el Estado de México, así que ¡tenga cuidado de no decimos indios!

Quedó claro que entonces casi toda la población objetaba el ser llamado “indio”. En lugar de ello, muchos adoptaron un paisaje étnico relacionado con el término “indígena” – persona de origen indígena. A lo largo de la década previa, mientras una parte de la comunidad todavía rechazaba por completo y evitaba ser

identificado con cualquier rasgo de identidad indígena, desde otras direcciones se hacían esfuerzos para amplificar esta conexión.

¿Pueden ser modernos los indígenas?

Durante una de mis visitas a Amanalco, en 1972, me llevaron a una zona arqueológica prehispánica. Allí fotografié muchas piezas de barro que había en el suelo, especialmente las que rodeaban una estructura de más de cuatro metros y medio de alto que parecía ser un templo azteca. Allí encontré no sólo fragmentos de utensilios de cerámica sino también figurillas de fertilidad rotas y un amuleto que podría haber pertenecido a algún sacerdote del templo (ver Figuras 6.4a/b).



Figura 6.4a Figurilla prehispánica de barro de fertilidad que usualmente se enterraba debajo de las hornillas de las casas para asegurar la fertilidad de las mujeres que cocinaban allí y de los campos asociados a esa casa. (© Jay Sokolovsky)



Figura 6.4b Amuleto de barro, probablemente usado por un sacerdote que tenía el derecho de sacrificar perros en rituales funerarios. (© Jay Sokolovsky)

El usar este objeto le daba el derecho al sacerdote de sacrificar a una especie de perros llamados mudos (en náhuatl *Techichi*), a quienes se sacrificaba en rituales funerarios para que ayudaran a los muertos a cruzar ríos y a sortear dificultades en su tránsito al otro mundo. Esparcidos alrededor había pedazos de

piedras para moler maíz y objetos cerámicos para preparar chiles o para hilar fibras. Se trataba de objetos cotidianos que pudieran encontrarse en su forma moderna en la mayoría de las casas.

En ese tiempo, cuando pregunté a los pobladores acerca de esta zona, la gente parecía indiferente y decía que era una zona en su mayor parte baldía y sin uso, excepto por ser área de pastoreo. Durante mi primer año en el pueblo detecté poco interés de los lugareños en esta área en la que se podían encontrar restos de sus ancestros. Sin embargo, desde el año 2000 un núcleo de ciudadanos ha empezado a reconocer la importancia de estos restos materiales y está tratando de preservar el área y de incorporar su significado dentro del nuevo sentido de identidad indígena. Confirmé este cambio de valoración en el pueblo en 2003, cuando me presenté con el primer delegado, Vicente Hidalgo, de 37 años, quien era un músico profesional y que pasaba gran parte de su tiempo grabando discos en la Ciudad de México. Para mi sorpresa, casi inmediatamente me preguntó si yo ya había visitado la zona arqueológica local. Le dije que había estado allí en años previos, pero que no había notado ningún interés de la gente en ella. Me contestó que por alguna razón eso había cambiado y me incitó a videografiar el área.

En el video resultante (véase la Figura 6.5) vemos los objetos que él coleccionó: piezas de cerámica, piedras para moler maíz, husos espirales para hilar, figurillas y una pieza de piedra de aproximadamente 20 cm de alto en la forma de la cabeza de un guerrero. También me llevó a las casas de dos lugareños quienes encontraron dos piezas importantes: una doble cabeza que representa la vida y la muerte, y una figura zoomorfa de piedra de tamaño grande. Observamos el paisaje y los restos que había allí sobre el suelo. Fuera de cámara, Vicente lamentó que cuando era niño e iba a pastorear cabras en esa área, solía recoger estos restos y lanzarlos a una piedra o muro para romperlos; esto entonces le hacía gracia, pero ahora le avergonzaba la falta de respeto que había mostrado contra esta herencia cultural de su pueblo. Más tarde me contó del proyecto que, bajo su administración, se había iniciado con el Instituto Politécnico Nacional y el Ayuntamiento de Texcoco para desarrollar un centro cultural que se llamaría Casa de la Cultura Comunitaria Náhuatl. Se pensaba situar el centro en la entrada de Amanalco, como parte de un plan más amplio de parte de gobierno para preservar estos sitios arqueológicos regionales.



Figura 6.5 Una de las piezas prehispánicas encontradas en el área montañosa de Amanalco. (© Jay Sokolovsky)

Como en el caso de las escuelas bilingües, la idea de construir este centro y la posibilidad de que vinieran turistas a Amanalco crearon mucha controversia. Había una minoría que se oponía fuertemente, alegando que los recursos deberían gastarse en otras actividades económicas y que el establecer el centro cultural traería demasiados fuereños a la comunidad. En una de las primeras reuniones públicas en las que se discutió el proyecto, aunque la mayoría de la gente opinó que era una meta que valía la pena perseguir, una de las personas en oposición, una mujer de mediana edad, no solo gritó sus objeciones al público sino que se dirigió hacia donde estaba el delegado, Vicente Hidalgo, y lo cacheteó con fuerza.

Sin embargo, él persistió y Amanalco compró tierra a la entrada de la comunidad y comenzó a discutir con el politécnico si podrían apoyar a diseñar la construcción. Hasta 2014, a pesar de ya contar con los planos para un centro muy atractivo no se había designado ningún presupuesto del gobierno para la construcción. Es más, se me informó que el dinero se había desviado para otros fines culturales en otro lado del Estado de México. A pesar de estos contratiempos, el grupo impulsor de este centro trató de intensificar sus conexiones con otras comunidades nahuas y de asociar lo indígena con lo moderno en una nueva identidad.

En el año 2000 se formó, en primera instancia, un Consejo de Comunidades Nahuas en el Estado de México, y algunos de los maestros bilingües de Amanalco se involucraron en esa organización. Uno de ellos, Delfino Guillermo Durán, sirvió como presidente del consejo en 2003, pero esa organización empezó a divagar más avanzada la década. Sin perder motivación, él, junto con otros cuatro maestros bilingües, incluyendo a su esposa, Lydia, propusieron en 2009 una estrategia para favorecer el aprendizaje del náhuatl en comunidades donde todavía se hablaba. Lydia y otros maestros desarrollaron una estrategia educativa mediante la cual motivan a los estudiantes a dibujar la historia de su vida y a hablar sobre ella en su lengua nativa (Figura 6.6). Se puede observar un video de este proyecto . Como se mostrará dramáticamente en el Capítulo 10, la comunidad está tomando en sus propias manos la preservación de su herencia cultural.



Figura 6.6 Una página de la estrategia de aprendizaje de la lengua náhuatl “Historia de vida”. (© Jay Sokolovsky)

Es importante constatar que aquellos que están tratando con más intensidad de conservar la identidad indígena son los residentes con más educación académica. Como se dijo en el Capítulo 1, este sector incluye a jóvenes de entre 15 y 25 años que en 2007 formaron el grupo llamado Ollin Amanalco Pilhuame (Hijos de Amanalco avanzando). A través de dicho grupo buscan honrar la historia local y, como su nombre lo indica, están tratando de hacer entender a la persona indígena, no en retroceso, sino como una persona e identidad en desarrollo. Su primera acción concreta fue el reunir con éxito fondos para restaurar el órgano de la iglesia de Amanalco, descompuesto hacía 40 años. También organizaron en 2008 un festival cultural para festejar sus tradiciones, con la participación de músicos, bailarines y artistas regionales, a lo que se sumó una conferencia con el tema de tradiciones culturales.

Tales esfuerzos para acabar con la falsa contradicción entre la tradición indígena y la modernidad deben incluir el análisis de la realidad de la vida de los adultos en la comunidad dentro del marco de las relaciones familiares y de las formas de ganarse la vida. A este tema nos remitimos en el siguiente capítulo, comenzando con la boda de Rosalba, mi ahijada.

CAPÍTULO 7

La boda de Rosalba y otros relatos sobre la familia, el trabajo y la globalización



Figura 7.1 Rosalba y Gerardo esperan en frente de Buena Vista a que lleguen sus parientes y padrinos, 2010. En seguida recibirán un saludo ritual por parte de los parientes y padrinos de Rosalba, quienes esperan dentro de la casa. (© Jay Sokolovsky)

Viernes 26 de febrero, 2006, 7:45 pm

El agradable clima tibio que nos recibió en el pueblo dos días antes estaba empeorando por momentos. En los preparativos de la fase inicial de la ceremonia de matrimonio, la casa Buena Vista se acicalaba con ansia para la primera de las

varias bendiciones a la pareja por parte de los parientes cercanos y padrinos reunidos frente al altar familiar.

Rosalba y Gerardo se conocieron en la adolescencia cuando trabajaban en la producción de ropa en el pueblo de Chiconcuac, dedicado a la comercialización de textiles. Como es costumbre en Amanalco, la pareja había iniciado un proceso prematrimonial llamado en náhuatl *nikichitikitú* o “robo de la esposa”. Rosalba, entonces de 19 años, se mudó en secreto a la casa donde Gerardo, de 21 años, vivía con sus padres. El acuerdo fue permanente cuando los padres de Rosalba aceptaron como ritual una canasta de comida, ron, dulces y cigarros por parte de los tíos de Gerardo, quienes asistieron con el presente para pedir a los padres de Rosalba aceptar la situación.

El recabar los fondos para la ceremonia y fiestas de boda generalmente lleva varios años. La ceremonia y las fiestas posteriores duran poco más de tres días e incluyen: un desayuno antes de la boda, la ceremonia religiosa, procesiones por la comunidad y dos enormes fiestas vespertinas en las casas de los padres de la novia y del novio. Todo esto es posible gracias al esfuerzo colaborativo de los parientes de los padres y a la red de padrinos que acogen a los novios en momentos cruciales de su vida. Los novios serán acompañados durante estos tres días por los padrinos de velación, una pareja de casados que también serán los padrinos de bautizo de los hijos por llegar.

Mientras esperábamos en Buena Vista, un viento helado sopló de las altas montañas del lado este y la temperatura bajó hasta casi cero grados. Juan, el ecuánime padre de Rosalba, parecía muy nervioso. Estaba anticipando la llegada de la pareja, de los parientes cercanos de Gerardo y de sus padrinos, y se preguntaba por qué estarían atrasados. En el patio, un pequeño grupo musical de cuando en cuando afinaba sus instrumentos a la espera de la comitiva. De repente se escucharon gritos de niños que anunciaban la llegada de la novia. Observé desde la entrada de la casa al grupo que esperaba ser recibido formalmente y guiado dentro. Mi esposa y yo, que ya habíamos sido invitados como padrinos de los 15 años de Rosalba, nos colocamos sendas coronas de flores frescas sobre las cabezas, tomamos cada quien un clavel blanco en una mano y una vela encendida en la otra, cumpliendo el saludo ceremonial antiguo usado en los rituales familiares importantes: la corona como signo de estatus y respeto, la flor para abrir el sentido del olfato y la vela para alumbrar el camino del entendimiento. Los asistentes fuimos escoltados hacia afuera por la pareja

de mayor edad del linaje de Rosalba mientras la banda tocaba y su tía abuela esparcía copal para purificar el ambiente. Fuimos hacia los recién llegados, les colocamos nuestras coronas en sus cabezas, les dimos las flores y las velas y todo el grupo regresó adentro.

Más tarde, arrodillados frente al altar familiar, estoicamente los novios aceptaron los consejos y bendiciones que los familiares y padrinos les prodigaron. Las bendiciones transcurrieron en tranquilidad, con mi esposa y yo deseándoles una vida larga y feliz. Sin embargo, cuando fue el turno de su padre, Rosalba comenzó a sollozar, abrazándolo con fuerza mientras él susurraba a su oído tiernamente “Todo va a estar bien, todo va a estar bien”.

No faltaron los chismes en voz baja, de los que me enteré que aunque Rosalba había vivido tres años ya en casa de sus suegros y había tenido a su hijo allí, en el último mes surgió un conflicto con su suegra, quien se había rehusado a ayudarla con los preparativos de la boda. Se dijo que después de que iniciara la procesión de los novios y familiares de Gerardo hacia Buena Vista, Rosalba se había desmayado y habían tenido que regresarla a la casa para que tomara aliento antes de reiniciar la procesión. Sin embargo, de vuelta a casa de sus padres, la nueva esposa fue recuperando gradualmente la compostura y comenzó a relajarse al final de las bendiciones; a la hora de que comenzaron la comida y la música ya estaba completamente restablecida. Mi esposa y yo notamos con agrado que los dos días siguientes Rosalba se volcó feliz en las fiestas, especialmente en el momento de un baile en el que la pareja invertía roles de género.



Figura 7.2 Una escena similar al saludo ceremonial descrito arriba, pintura de mediados del siglo xvi del *Códice Florentino*. (© Wikipedia Creative Commons)

Las bodas en comunidades mexicanas como Amanalco son celebraciones muy elaboradas y costosas que duran por lo general tres días, pero para algunas familias ricas pueden durar hasta cinco noches. La boda de Rosalba y Gerardo duró tres días, iniciando con bendiciones en la casa el viernes víspera de la boda, seguidas de un desayuno formal con todos los padrinos de la pareja; después vino la boda religiosa en la iglesia de donde salieron los novios en procesión para una comida en casa de los padrinos. Esa noche se convidó a aproximadamente trescientas personas a una fiesta en casa de los padres de Rosalba, con música de banda y mariachi, comida y bebida abundantes. Se sirvieron cien pollos, cuatro cerdos grandes, cinco guajolotes, trescientos litros de refresco, ciento cincuenta litros de ron, diez cajas de botellas de tequila de buen tamaño y un pastel enorme de varios pisos. El domingo siguiente se desarrolló una fiesta similar en la casa de los padres del novio.

Los recursos para estas fiestas tardan de tres a cinco años para recabarse e incluyen las contribuciones de todos los padrinos de la pareja, especialmente los de boda, que toman una parte central en las celebraciones junto con los miembros más ancianos del linaje de ambos.¹ Mi meta de análisis aquí es observar cómo el matrimonio activa el espacio social habitado por los miembros adultos de la familia, que se relacionan con un amplio grupo de familiares, especialmente por sus relaciones de compadrazgo, y que más tarde o más temprano tienden a abrirse al mundo globalizado del trabajo.

Todo empieza con “el robo”

Mi visita a Buena Vista en el año 2000 comenzó con una sorpresa. Después de los 15 años de Rosalba en 1998 le pregunté a su hermana menor, Elizabeth, si ella también quería una gran fiesta de 15 años. Inmediatamente me contestó. “Oh, no, preferiría ir a visitarlo a usted y a mi madrina María a Florida”. Después de mi regreso al pueblo estaba preparado para emprender los complicados trámites para conseguirle una visa a Elizabeth. Sin embargo, cuando llegué y les pregunté a sus padres dónde se encontraba ella para hablarle del viaje, se hizo un extraño silencio y todos cambiaron de tema. Persistí en mi intento y me dijeron que una noche hacía dos meses no regresó a casa a la hora

¹ Es interesante notar que el anuncio de este nuevo templo fue escrito tanto en náhuatl como en español: *Kajli Kampa Monechi Koaj Iteixpantijkauan Jehová* (Casa para el reino de los testigos de Jehová).

acostumbrada. Más tarde esa noche dos tíos de su novio llegaron a Buena Vista con una canasta de alimentos parte del ritual. Anunciaron que Elizabeth estaba bien, que había sido “robada” por su sobrino Cirilo, de 17 años. La habían recibido los padres de Cirilo en la casa en la que él también vivía, del otro lado del pueblo, casa de nombre *Tlametonton*. Esa noche hicimos una visita sorpresa a Cirilo y a Elizabeth. Nos sirvieron de comer ella y su suegra y noté que había tranquilidad en las dos familias, ella se estaba adaptando bien a su nueva familia extensa. Cuando regresé en 2003 la pareja parecía muy feliz. Para 2010 tenían tres hijos a quienes con frecuencia cuidaba la mamá de Cirilo, mientras él y Elizabeth se dedicaban a la maquila de ropa para los mercados regionales.

La mayoría de los matrimonios en Amanalco son precedidos por el “robo de la esposa”, aunque en pocas ocasiones los padres piden que su hija regrese. Supe por varios informantes que aunque haya objeciones a la pareja, pocas familias rechazan la situación, porque hacerlo sería un gran insulto para la familia del joven. Si la situación es aceptada, se dará inicio a un contacto frecuente entre ambas familias, que incluye el intercambio de regalos entre los padres de uno y otro y entre los familiares más cercanos. El “robo de la esposa” le permite a la mujer irse adaptando a su familia política y a los que viven en su nuevo hogar. Así los hijos que se unen en matrimonio se han encontrado bajo una especie de supervisión constante por parte de los padres y hermanos, abuelos y otros familiares, en lo que los antropólogos llamaríamos comunidad endogámica. En 2010 más del 70% de las parejas para matrimonio se encontraban dentro de Amanalco, un porcentaje menor de lo que ocurría a inicios de los años setenta, cuando 9 de 10 residentes encontraban pareja para matrimonio dentro de la misma comunidad. La exogamia, como discutiré en el capítulo final de este libro, se abre paso y tiene implicaciones interesantes para los patrones de cambio que observé en 2010.

El *tochantlaca* como un espacio cultural clave

Como ya se dijo en el Capítulo 2, la palabra náhuatl *tochantlaca* (gente de mi lugar) evoca un espacio cultural fluido que conecta a una persona, en primera instancia, con los familiares que residían en el conjunto de casas donde esta persona nació y que tradicionalmente fueron construidas por los hijos varones alrededor de la casa paterna. Los antropólogos llaman a estas redes de relacio-

nes de parentesco extendido una familia patrilineal. Podemos encontrar a las familias del mismo apellido paterno, tal como Durán, Arias o Velázquez, viviendo en el mismo lado del pueblo, aunque pueden encontrarse en ambos lados. Como en todo el país, la gente recibe dos apellidos, el primero, el del padre y el segundo, el de la madre (e.g., Ana Arias Durán). Existe la prohibición de casarse con alguien que lleve el mismo patronímico (apellido paterno); sin embargo, entre los grupos de familias que llevan el mismo apellido, tal como Durán, un joven puede encontrar a una muchacha del mismo apellido pero que sea una pariente lo suficientemente lejana para casarse.

El concepto de *tochantlaca* también incluye a los familiares del lado materno que constituyen un grupo familiar de soporte y ayuda mutua, de importancia práctica cuando hay que celebrar rituales públicos, lo que se logra con el intercambio de bienes, comida, trabajo y dinero entre los familiares del lado paterno y materno de la familia. Por ejemplo, durante la boda de Rosalba y Gerardo, los familiares maternos de Rosalba proporcionaron por lo menos 40% del trabajo de la preparación de la fiesta. Dentro de este grupo familiar materno también se acostumbra las manifestaciones de respeto a los mayores.

Tochantlaca, familias y generaciones

Los sistemas familiares en todas las sociedades cumplen unos ciclos de desarrollo determinados por ideas sobre cómo deberían formarse las familias y vincularse las generaciones. En Amanalco, la norma para los adultos es vivir en casas multifamiliares, multigeneracionales durante algún tiempo en su vida. Mi investigación de archivo mostró que el porcentaje de adultos mayores que viven dentro de estas familias extensas se ha mantenido al 60% o más arriba en los últimos 80 años. Sin embargo, desde los años veinte hasta el siglo XXI han ocurrido varios cambios, uno de los principales es la disminución del tamaño de estas familias extensas viviendo juntas. Se trata de varias casas juntas típicas en un terreno de aproximadamente 40 metros de largo por 25 metros de ancho, y protegido por paredes de adobe y por lo menos dos perros. En ellas se quedaban a vivir con los padres dos o más hermanos casados de modo que albergaban entre 12 y 25 personas, aunque van disminuyendo de tamaño porque a mediados de los ochenta 90% de las familias extensas sólo requerían que uno de los hijos varones se quedara viviendo con sus padres, esto debido a

la disminución del tamaño de los terrenos de cultivo heredables y a las nuevas fuentes de trabajo que encontró la población joven fuera de la comunidad.

Este patrón ha sufrido también cambios debido a que algunas mujeres que han salido de la comunidad por trabajo forman parejas con hombres que no son de Amanalco. La pareja o esposo de ellas se viene a vivir con la familia dado que no tiene otra vivienda que ofrecer a la mujer. Estas uniones suelen ser más inestables que las formadas por dos jóvenes del pueblo, y ya se ha discutido en el Capítulo 5 que mucha gente atribuye la formación de pandillas de adolescentes a la educación en este tipo de familias. En caso de disolución de la pareja, la mujer se queda a vivir con sus padres, sobre todo si tiene hijos pequeños.

Los sistemas familiares típicos han cambiado con las oportunidades de empleo y educación a los que pueden acceder los jóvenes de Amanalco desde los años noventa aproximadamente. Hay más parejas formadas por jóvenes que no son de la comunidad. Este es el caso de Rocío, la mujer joven que inició el primer café internet en el pueblo en 2003. La madre de Rocío había salido a estudiar en otra comunidad de la sierra y allí conoció a su esposo, nacido en la Ciudad de México. Este hombre, el padre de Rocío, motivó a ésta y a sus dos hermanas a buscar educación superior.

Otro cambio ha sido una nueva perspectiva sobre quién debe cuidar a los adultos mayores. Como se dijo arriba, el hijo que se quedaba a vivir con sus padres después de casado sería el encargado de proveer este apoyo. El hijo, esposa y los nietos pueden vivir en la misma casa o en una casa dentro del mismo terreno, o por lo menos a una distancia de unos cuantos metros de la casa de los padres. En el capítulo final del libro me refiero a los reclamos recientes de gente mayor en el sentido de que muchos ancianos han sido abandonados. Sin embargo, la experiencia de los adultos mayores viviendo solos es extremadamente ocasional y generalmente inicia con la muerte de la pareja, cuando ésta vive sola en uno de los barrios alejados de las montañas. A medida que los adultos mayores se vuelven más frágiles y están en situación de viudez se les sugiere cambiarse a una de las casas de los hijos, pero como presencié en muchas ocasiones, los mayores están muy apegados a sus viviendas aunque se encuentren solos y sus viviendas estén con necesidad urgente de mantenimiento. En tales circunstancias ha habido intentos de mandar a algún nieto adolescente a vivir con el abuelo o la abuela, que de otro modo estaría solo.

Un ejemplo vivo es el de mi vecino en aquellos años, Manuel Durán (véase el Capítulo 5). Su hijo Juan se había casado y construido una casa de ladrillo a un

minuto a pie de la vieja casa de adobe hecha por su abuelo y donde vivía solo su padre, Manuel, después de muchos años de viudez. En el año 2000 Juan me pidió que visitara a su padre, entonces de 90 años, para convencerlo de que se mudara a casa con él. Aunque Manuel tomaba casi todos sus alimentos con su hijo, nada había podido convencerlo. Cuando llegué a su casa me di cuenta de que el viejo dormía en la misma cama que sus pollos. Pero no pude hacerlo entrar en razón. Entonces se decidió que su nieto Raúl, quien gustaba de la vida campesina, se fuera a vivir con él. Cuando llegó a vivir con su abuelo, Raúl ayudó a hacer más habitable la vivienda y se quedó en la casa de adobe después de que Manuel muriera en 2003; la heredó y además heredó la milpa que le daba a su casa su nombre: *hueyotenco* (canal grande).

Uno de los cambios más sutiles pero profundos, que también encontramos en muchas otras regiones en desarrollo en el mundo, es el distanciamiento social gradual de las nuevas familias nucleares de la familia extensa y, por consiguiente, de la generación anterior (Aboderin, 2006). No estoy hablando de la dramática privatización del hogar y del espacio social que las familias norteamericanas esperan. La gente en Amanalco, aunque ve tales ejemplos en las telenovelas, considera extraño y aun repulsivo que los niños puedan tener sus propios dormitorios con puertas que pueden cerrar con llave, lo que algunos llegarían a calificar como abuso infantil por aislamiento.

En las últimas dos décadas del siglo xx comenzó a permear la perspectiva de que las parejas necesitaban un espacio más privado de conexión emocional, mientras se tomaba más distancia de los padres, a los que se empezó a tratar con base en el afecto merecido más que sobre la autoridad incuestionable. Como se señaló en el Capítulo 5, este cambio se puede observar en el gesto de saludo de beso en la mano que practicaba la generación de jóvenes hacia los mayores en los años setenta, y que ahora ha desaparecido: los jóvenes ahora saludan a sus abuelos con un beso en la mejilla y una sonrisa. En Amanalco estos cambios se favorecieron por la estrategia de trabajo en casa de la pareja joven dedicada a la manufactura de ropa para venta en el mercado.

Es común que quien aporta el capital para la venta de ropa sea la familia del hombre. En 2010, a pesar de que la mayoría de los jóvenes reconoce que su cultura está organizada con base en una dominancia masculina y respeto a los mayores, también se dan cuenta de que estas nuevas opciones de vida los están llevando a reescribir los guiones culturales que observaron en las vidas de sus padres. Para la generación de Rosalba y Gerardo, a medida que se va perdiendo

el estilo de vida campesino y la vida de la comunidad se abre a un contexto de la era de la globalización, las relaciones intergeneracionales se han visto alteradas y se están renegociando. En la siguiente sección elaboro un poco más sobre este tema, usando tres ejemplos de cómo los sistemas familiares se están adaptando a nuevas estrategias de empleo.

Campeños reacios, proletarios entusiastas

Comencé mi investigación en la *tochantlaca* donde nació Rosalba: la casa Buena Vista. En 2010 esta casa multifamiliar contenía dos grupos de familias extensas que habían tomado caminos diferentes para adaptarse al mundo moderno. El miembro más viejo de la familia es la viuda Concha Durán Juárez, un poco tímida y hablante de náhuatl, de 61 años de edad, cuyo marido, Encarnación, murió en 1997 a la edad de 64 años. Concha tiene cuatro hijos: dos casados, Juan y Ángel, que viven con sus familias en Buena Vista; Ana, la hija menor de Concha, que hasta 2005 vivió con su hijo en esta misma casa después de separarse del padre a quien conoció trabajando en Chiconcuac. Poco antes de la boda de Rosalba, su tía Ana se mudó a vivir con un hombre de Santa Inés y con la familia de éste. La hija mayor de Concha, Leticia, se casó con un hombre de Amanalco y hace frecuentes visitas con su familia.

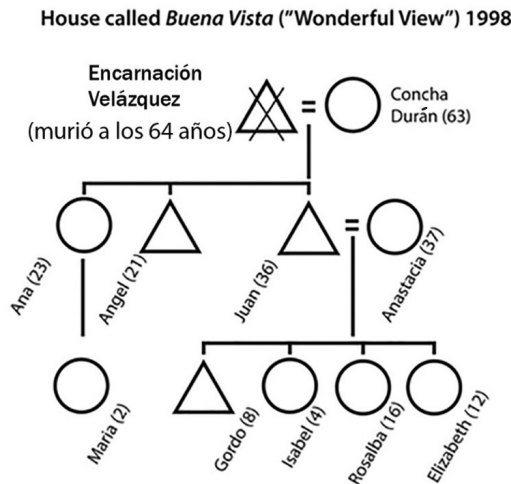


Figura 7.3 Genealogía de Buena Vista, diciembre de 1998. Elaboración propia.

Aunque el marido de Concha hablaba muy bien náhuatl y disfrutaba de participar en el sistema de fiestas, nunca le gustó ser agricultor y tenía conflicto con el estilo de vida campesino. Con frecuencia intercalaba el atender su pequeña parcela con el trabajo en fábricas o soporte de autobuses en Texcoco. También hacía huacales de madera con sus hijos y compraba y vendía flor, junto con Concha, a las afueras de la Ciudad de México.

Tres de los cuatro hermanos de Encarnación permanecieron en este mismo sistema de familias extensas; sólo el menor rechazó el estilo de vida campesino y después de casarse se fue a vivir a Texcoco donde trabajó en una pequeña fábrica de fertilizantes. En algún momento a finales de los años sesenta también Encarnación y Concha se mudaron a Texcoco junto con su pequeño hijo, pero esto la perturbó mucho y regresaron en menos de un año. En 1984 su hijo mayor, Juan, “robó” a su novia Anastasia y la llevó a vivir con sus padres. En un lapso de 15 años tuvieron a sus cuatro hijos, de los cuales la mayor es Rosalba.

Para los años noventa, con la población creciente y el tráfico aumentando en Texcoco, el gobierno municipal favoreció el que los particulares arrendaran camiones o microbuses para colaborar con el sistema de transporte público. Para 1994, Encarnación y Juan alquilaron una camioneta grande y un camión pequeño y manejaban turnos muy largos que por días los llevaban lejos de Amanalco.

Después de la muerte de Encarnación, en 1997, la familia dejó de trabajar uno de los camiones y para finales de esa década la nieta adolescente de Concha, residente de Amanalco, dejó la escuela e iba diariamente hasta Chiconcuac para trabajar en la fábrica de suéteres (la Figura 7.3 muestra la genealogía de la familia extensa que vivía en Buena Vista durante 1998).

En 2010 la genealogía de Buena Vista muestra dos familias extensas viviendo en ambos lados de un terreno cerrado (véase la Figura 7.4). El hermano menor de Juan, Ángel, había robado a su novia de mucho tiempo, Anita, cuatro años antes y tenían un niño de tres años. Ángel había construido una nueva sección de la casa para su familia y para Concha, su madre. No fue fácil hacerse esposo de Anita, debido a que el padre de ésta había invertido en su educación para que se convirtiera en una maestra normalista, de modo que sus planes se llevaron en secreto, del que yo fui participe, hasta su graduación. Los planes habían funcionado y mientras Anita iba a trabajar a una escuela a las afueras de la Ciudad de México, a una distancia de una hora de camino, Concha cuidaba alegremente a su nieto. Para entonces ya había cedido a su

nuera mayor, Anastasia, el hacerse cargo de la escena doméstica, pues desde la muerte de su esposo se había sentido cansada para llevar la responsabilidad principal, pero mantenía orgullosamente su identidad indígena y campesina: atendía su huerto, criaba pollos y guajolotes, además de una pequeña piara. En alguna ocasión mantuvo a un becerro hasta que pudiera ser vendido para allegarse un poco más de dinero. Concha y Anastasia se llevan de maravilla, actuando una para la otra con tal facilidad y oportunidad, que no se puede saber quién está a cargo.

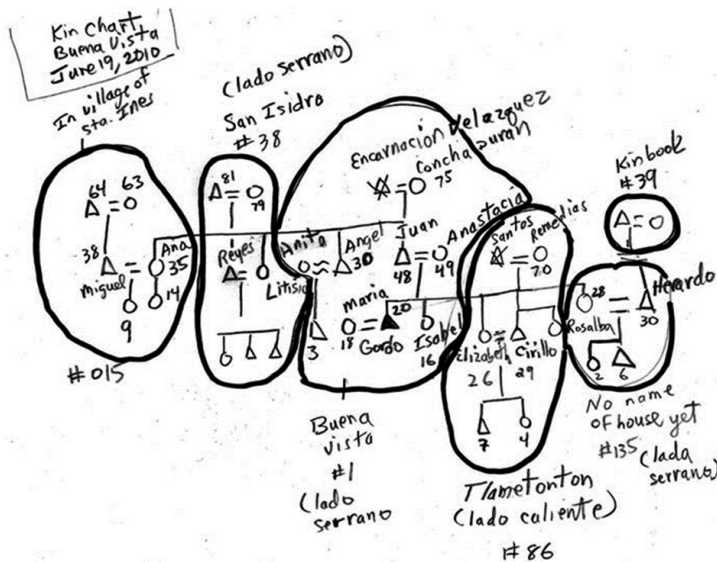


Figura 7.4 Genealogía de Buena Vista, 2010.

Además de trabajar como choferes de transporte público y laborar en la confección de ropa, la familia se ha dedicado a la venta de flor en mercados suburbanos. El hermano de Juan, Ángel, invirtió en máquinas de coser para la manufactura de ropa pero dejó el trabajo para pasarlo a su sobrino “Gordo”, quien terminó un curso técnico en la materia en la preparatoria local y trabaja para un compadre de sus padres en una empresa textil del mismo lado de la comunidad. Ángel se inició en la venta de flor y “Gordo”, junto con su esposa María, además se dedican a la manufactura en Buena Vista desde 2009. Viven en la misma casa de sus padres, Juan y Anastasia, al igual que Isabel, también junto la hija menor de éstos (véase la Figura 7.3).

Al observar la Figura 7.4 y la segunda diapositiva, podemos observar algunos de los elementos específicos del año 2010 : de las cinco casas mostradas en esta figura, cuatro son multigeneracionales patrilineales, que involucraron traer a las esposas a las casas familiares de los maridos. Al extremo derecho (#135) se puede ver la familia de Rosalba, Gerardo y su pequeño hijo. Esta pareja construyó en un terreno donado por un tío paterno de Gerardo. Antes, desde 2003, habían vivido con los padres de Gerardo, pero tenían planes de salirse de esa casa, lo que había provocado el conflicto de Rosalba con su suegra semanas antes de la boda. Para el 2010 se había restablecido la paz y las mujeres de ambas familias habían retomado el papel de soporte emocional que habían sido culturalmente entrenadas a desempeñar. En la Figura 7.5 se puede observar una foto de esta pareja fabricando ropa, con los niños jugando a su alrededor.



Figura 7.5 Rosalba y Gerardo fabricando ropa, 2010. (© Jay Sokolovsky)

Todas las parejas de la Figura 7.4, de las más jóvenes a las más viejas, iniciaron cuando la mujer fue voluntariamente “robada” por el hombre, con la expectativa de un matrimonio formal en años futuros. La gran diferencia es que aunque todas las personas de más de 50 años conservan un estilo de vida campesino,

ninguno de sus descendientes sigue este guion de vida. Con este desajuste en los comportamientos intergeneracionales, que se ha ampliado en Amanalco, existe un reto profundo de adaptación que no existía en las últimas décadas del siglo xx.

A pesar del conflicto de Rosalba con su suegra, resalta en Amanalco la facilidad de la incorporación de la mujer a la familia política. Aun en culturas donde las nuevas familias inician de esta manera, los reportes antropológicos están repletos de conflictos en esta relación, especialmente en India, donde se han reportado casos de abuso. En Amanalco, los altos niveles de endogamia, combinados con la costumbre de visitas frecuentes e interacción de apoyo regular, moderan el riesgo de abuso doméstico. Sin embargo, circulan en este pueblo historias de maltrato hacia los mayores, o de ellos a las nuevas generaciones. Tales historias refuerzan una conducta apropiada, pero también predicen lo que unos ven como el colapso del sistema de respeto, que otros defienden como uno de los principios de su cultura (véase Capítulo 10).

Campesinos, personas mayores y juventud universitaria

Para mí, una de las familias más interesantes de Amanalco es la de Alex Juárez. En el Capítulo 4 presenté a Alex, quien vive en un terreno multifamiliar a medio camino de la calle que sube del centro del pueblo. En 2010 tenía 25 años, siendo el menor de siete hermanos, y en su familia se le llamaba el *xocoyote* (el más joven de la familia). Cuando lo conocí a los 18 años era uno de los pocos adolescentes que quería hablar náhuatl. Le gustaba compartir la lengua con sus padres, con quienes vivía, y con sus abuelos paternos, que vivían en la casa contigua. También hablaba de su deseo de ir a la universidad a estudiar antropología y de especializarse en ecoturismo. Ocupaba su tiempo atendiendo la miscelánea de su hermana casada o ayudando en labores agrarias cultivando, o con el ganado en lugares de los que hablaba con cariño. En 2010, sus padres, a diferencia de Juan y Anastasia Velázquez, eran campesinos dedicados y competentes que vivían de su trabajo en el campo y que me parecían un salto atrás al estilo de muchas parejas adultas que conocí en los setenta.

Como se observa en la Figura 7.6, Alex es uno de tres hermanos. El mayor, Salomé, de 42 años, se había ido alrededor del año 2000 a la capital del estado, Toluca, en un programa especial de maestros bilingües de educación

primaria. Allí conoció a su esposa, Antonia, que también se dedicaba a la educación bilingüe en Veracruz, estado de la que era oriunda. Salomé y Antonia estaban orgullosos de su lengua originaria y dieron a sus hijos el nombre de dos gobernantes aztecas: Cuauhtémoc y Axayácatl.

En 2010, bajando por el camino de terracería hacia la casa Tlaxomulco, siempre sentí que estaba experimentando los últimos 40 años de la historia de Amanalco, comprimidos en un solo lugar y con sólo algunos rasgos del futuro. Jerónima, madre de Alex, llega a abrazarnos a mi esposa María y a mí, o está haciendo tortillas en el fogón y cuidando a uno o más nietos. Raymundo, su esposo, aparece en su atuendo campesino; viene de trabajar el campo o de alimentar a los animales. Su hermano Nacho, soltero a sus 62 años, vive atrás de la cocina y se dedica a pastorear borregos. Mi asistente de investigación, Manuel, durante su trabajo de campo vivió con Salomé y su familia en una casa de cemento y ladrillo, con regadera de agua caliente, televisión satelital e internet. Durante mi estancia en 2010, pasé muchas mañanas hablando con Cuauhtémoc, hijo de Salomé y Antonia, quien tenía 18 años. Me contó de su propósito de ir a la universidad como sus padres. Mientras platicábamos ambos trabajábamos con nuestras tabletas electrónicas, él en sus trabajos de la preparatoria y yo mandando mis notas de campo al servidor de la Universidad de Florida. A pesar de que ambos padres trabajan fuera de la comunidad como maestros, ésta *tochantlaca* provee de mucha seguridad a Cuauhtémoc y a su hermano Axayácatl, con los abuelos a solo 40 metros y la familia de los tíos abuelos unos pocos metros más lejos.

La Figura 7.6 muestra a los demás integrantes de esta familia extensa viviendo en Tlaxomulco en 2010: la construcción de un piso alberga a Raymundo y a Jerónima, además de a su hija Librada, de 27 años, con su hija menor de tres años, además la pequeña casa de Edith, hermana de Alex, y de su esposo Elio, oriundo de Veracruz. La pareja se conoció en la Ciudad de México, se fue a vivir a Amanalco y abrió el restorán de comida veracruzana en la calle principal en el centro del pueblo. Finalmente, la casa de Alex y su esposa Cristina, quien es de otra comunidad. Se habían casado en 2009 y tenían un bebé de dos meses. Por el momento, los planes de Alex de convertirse en antropólogo están suspendidos. Pocos años antes sufrió un grave accidente automovilístico que lo dejó en recuperación por más de un año y ahora trabaja en Texcoco una tienda de aparatos eléctricos y refacciones.

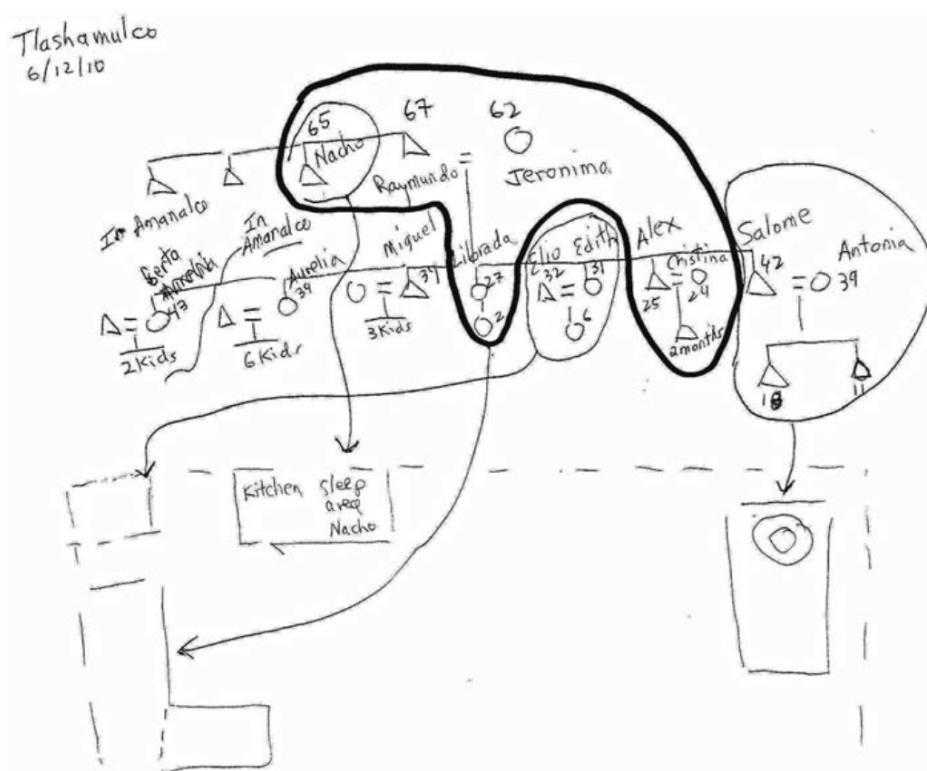


Figura 7.6 Genealogía de la familia extensa viviendo en Tlaxamalco en junio de 2010.

Música y familias

En su investigación sobre adolescentes en Amanalco, Guillermo Torres (2008) encontró que éstos solían hablar de forma idealizada sobre ser músicos paralelamente a tener alguna ocupación agraria. Esta actividad ha florecido en la comunidad gracias a que es transmitida de padres a hijos en grupos familiares. Los jóvenes que participan en grupos musicales, a diferencia de los que entran a la actividad como choferes de transporte público, pueden quedarse cerca del pueblo durante la semana, practicar un par de veces a la semana en casa de alguno de los miembros y dar presentaciones en regiones circundantes durante los sábados y domingos. Los músicos que se han preparado un poco más pueden ser empleados en la Ciudad de México en las bandas militares o de policía. Algunos

se han vuelto maestros de música y aun intérpretes reconocidos nacionalmente. Dos de los últimos tres delegados han mantenido a sus familias gracias a esta ocupación. Uno de ellos es miembro de la banda de la Marina y el otro fue la primera persona en contratar el diseño arquitectónico para su casa. Cuando le pregunté al primero cómo había aprendido a tocar, me contó que su padre lo llevó a una fiesta cuando él tenía ocho años, le puso el instrumento en las manos y simplemente le dijo que comenzara a tocar.

Muchos de los grupos de intérpretes, como “Vientos del Cerro” (véase el Capítulo 1), están conformados por familias patrilineales. Estas familias típicamente combinan su actividad musical con otras, principalmente de producción agrícola, fabricando ropa o abriendo pequeñas tiendas. Un ejemplo es la banda “Los Liberales”, a quienes se puede ver en el siguiente video del año 2003, en un baile en el pueblo de Chiconcuac . Los integrantes de esta banda son cuatro hermanos (de entre 27 y 32 años) y la hija del hermano mayor, que toca el teclado, entre otros miembros que son primos o vecinos (véase la Figura 7.7).

Cuando los conocí en 2003, todos vivían en el conjunto de casas de nombre *Tlalchichilpa* (Tierra roja). Los padres, campesinos dedicados a la agricultura y a la fabricación de muebles de madera, viven cruzando la calle en una casa de adobe, pero esta familia, como las demás de Amanalco, sabe que cuando los padres se enfermen, o uno de ellos enviude, irá a vivir con ellos uno de los hijos. El padre de los hermanos Pérez también se dedicó a la música, pero su hijo Diego, el líder de “los Liberales”, enfatiza que el grupo toca “música de hoy”: mambo, chachachá y cumbia.

Los hermanos son económicamente independientes de los padres pero comparten sus ganancias de las presentaciones musicales, para las que cooperativamente compraron un camión para poder desplazarse todos. Uno de los hermanos tiene una tienda de videos y de CDs junta a su casa; además está iniciando un negocio de videograbación para documentar las fiestas de su pueblo y hacer grabaciones de otros grupos musicales. Los otros hermanos también fabrican ropa y venden flores fuera de la comunidad. En 2003, los tres mayores eran casados y tenían hijos, mientras que el menor estaba listo para “robar” a la pareja, para lo que ya había construido otra vivienda en las tierras de esta *tochantlaca*.

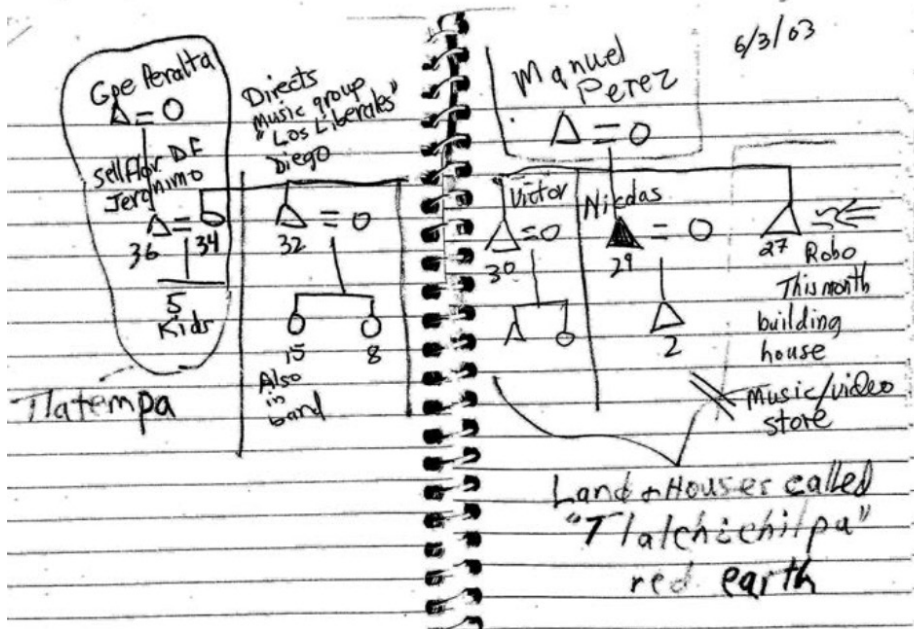


Figura 7.7 Genealogía de la familia que vivía en las casas del terreno Tlatchichilpa (Tierra roja), junio de 2003.

El matrimonio como punto nodal

El matrimonio y las conexiones sociales expandidas que crea es una ventana a la vida comunitaria por la que los sujetos organizan su vida adulta. Es el punto nodal por el que la comunidad te reconoce como plenamente adulto en el guion cultural cambiante de Amanalco. El matrimonio permite la participación en la vida religiosa pública, lo que incluye ser llamados como pareja a patrocinar los eventos importantes en la vida de un niño de otra familia. En este sentido, también es interesante notar para el caso del “robo de la esposa”, en el momento en que los padres de Rosalba aceptaron la canasta de presentes por parte de los tíos del novio, crearon una relación de compadrazgo con los padres del novio, con todas sus implicaciones espirituales y materiales.

Compadrazgo en México: una relación social especial

Mucha gente al leer este libro puede tener idea de lo que significa ser padrino y probablemente tenga o sea uno de ellos. Sin embargo, a menos que el lector sea de origen hispano, será difícil comprender el sistema de compadrazgo, llamado así por los especialistas, que se puede encontrar a lo largo y ancho de México y en casi toda Latinoamérica. Después de la conquista de México, a principios del siglo XVI, los frailes franciscanos, en el proceso de cristianización como religión oficial, impusieron su idea de compadrazgo sobre el ya existente sistema de patrocinio ceremonial indígena. Adicionalmente al bautismo, primer momento del sistema de compadrazgo en la vida de un niño, incluyeron un conjunto de relaciones rituales que marcaron el ciclo de la vida religiosa cristiana: la primera comunión, la confirmación, el matrimonio, y la unción de los enfermos.

Con el tiempo, el sistema de compadrazgo mexicano se adaptó al cataclismo que siguió a la conquista española, con la pérdida notable de población y la desintegración del sistema de clanes, llamado *calpulli*, que por las relaciones familiares había dominado la vida social política y religiosa en las comunidades mexicas. David Robichaux hace notar que en muchas áreas de México esta desaparición del *calpulli* se transformó en instituciones familiares de “linaje atenuado”, es decir, en racimos de grupos domésticos contiguos físicamente y por relaciones patrilineales (2005). El compadrazgo, entonces, surgió del hecho de elegir padrinos para diversos rituales de base religiosa y buscó ser un baluarte que agregara al capital social diezmado por la conquista. Los compadres, como se puede observar especialmente en zonas rurales de México, se buscan entre parientes “ficticios”, es decir, fuera de la red de parientes “regulares”.

Michael Schnegg y Douglas White han sugerido que en México el sistema de compadrazgo tomó un cariz diferente del que tenía en Europa (2008). En primer lugar, la atención central en la diada niño-padrino, que tenía en la doctrina católica, se movió hacia la relación entre compadres, es decir, entre los padres y los padrinos. En segundo lugar, las relaciones de compadrazgo no necesariamente implicaron vínculos surgidos de rituales religiosos, tales como el bautismo, sino que podrían iniciar en eventos seculares o que involucraran el patrocinar una construcción o una celebración no religiosa. Con el paso del tiempo se vuelve más importante la relación de compadrazgo, de la misma manera que el momento o evento que la motivó. En Amanalco, este mecanismo

es uno de los más importantes lazos que unen a la sociedad, y requiere que se muestre públicamente en gestos como el de besar la mano. En muchas ocasiones los compadres pueden ser una fuente de soporte material, aun más fuerte que los familiares mismos.

Como se mencionó en el Capítulo 4, el aceptar el rol de padrinos para uno de los eventos familiares, como los 15 años de Rosalba, puede llevar a formar parte de otros eventos en la vida del ahijado, tal como nos sucedió con la boda de Rosalba, en la que contribuimos con lo necesario para la fiesta nocturna al aire libre. Al ser estas fiestas cada vez más costosas, la familia puede solicitar muchos padrinos, como el de pastel, fotografía, video o música.

Otro aspecto significativo en el compadrazgo en Amanalco, es el radio de relaciones cada vez más amplio, que se ha buscado conforme la comunidad se ha abierto bajo las presiones de un mundo cambiante. A mediados de los años cincuenta todos los compadres se buscaban en la comunidad o comunidades vecinas; en los años setenta, 10% de los compadres se buscaron en regiones más alejadas, como Chiconcuac o Texcoco, y para 2010 las relaciones de compadrazgo fuera de la comunidad equivalían a 20%, incluyendo zonas tan alejadas como la Ciudad de México. La razón de ello es que las personas, especialmente los varones, tienen aspiraciones de trabajo fuera de la comunidad o ambiciones políticas. Buscan compadres ricos, que sean dueños de tiendas o fábricas, políticos o también abogados, quienes les apoyen en encontrar un trabajo, recibir un préstamo o simplemente interactuar con el mundo fuera de Amanalco.

El sistema de compadrazgo en Amanalco no ha perdido importancia desde mi primera visita; al contrario, parece encontrar nueva fuerza ante el cambio de rol de vida campesino hacia otras formas de trabajo más abiertas a la sociedad en la globalización, en una función adaptativa. El ser seleccionado como padrino, o padrinos, cuando se trata de la pareja, facilita la síntesis de la función social con el significado del ritual religioso, lo que nos lleva al espacio cultural de la religión, que es el tema del siguiente capítulo.

CAPÍTULO 8

Drama ritual, religión y espacios espirituales entre ambos



Figura 8.1 Representación de la danza de las pastorelas, 19 de julio de 1973. (© Jay Sokolovsky)

19 de julio de 1973. 2 pm

Acabo de regresar de observar a los líderes de la comunidad echar cohetes al aire hacia unas nubes oscuras que se aproximaban desde las altas montañas al este. Le pregunté a un hombre mayor de pie junto a mí acerca de esto, y me respondió que trataban de espantar a los ahuaques, los enanos de la montaña que viven en las corrientes subterráneas y que controlan el granizo y el rayo. Más tarde, en la fresca entrada de esta vieja iglesia bendecida en 1609, observo

y fotografió la pintoresca danza de las pastorelas o de los pastores, dirigida por un hombre mayor que vive en mi vecindario. Las semanas anteriores se me había permitido observar los ensayos de música y baile en su casa con un grupo de personas de entre 5 y 60 años. Se trata de una danza y escenificación introducidas por misioneros franciscanos católicos a mediados del siglo xvi. Junto a mí está el sacerdote visitante que viene de la parroquia de otro pueblo a officiar la misa, porque Amanalco todavía no tiene sacerdotes. Muestra una expresión de disgusto y me susurra: “No sé cuándo podremos librarnos de estas prácticas paganas”.

30 de septiembre de 2000. 5:30 am

Me encontraba exhausto del trabajo de campo y del dolor de espalda provocado por estar llevando todo el equipo de video de un lugar a otro durante los últimos cuatro días. Me quedé dormido durante la procesión que inicia a media noche, dedicada al patrón del pueblo, San Jerónimo Doctor. Era el día más importante del año en cuanto a fiestas de la comunidad se refiere, y en la que los mayordomos, elegidos por la comunidad para organizar las fiestas del año 2000, daban inicio a las celebraciones con una procesión que lleva lentamente la imagen del santo patrón desde la iglesia, y por sinuosos senderos, hasta las partes habitadas más altas, para después regresar al punto de inicio. Sacudido por la fuerte música a las cuatro de la mañana me vestí rápidamente, tomé mi cámara de video y corrí en medio de la tierra lodosa para reunirme con la procesión, que se detiene en las casas de cada uno de los 24 mayordomos de fiestas. Encuentro varios centenares de personas que van orando al santo y que van en una marcha sincopada al ritmo de la música de una banda local. El paso se acelera ya cerca de la vuelta que lleva a la iglesia, cubierta de neblina por el amanecer. Después de casi 30 años de estar en contacto con Amanalco, es en ocasiones como ésta que me acerco a experimentar todo el sentimiento en la vida de la gente durante la pasión espiritual colectiva de las fiestas. Aproximándonos a la plaza, observo los juegos mecánicos de la feria y el lugar donde habrá un rodeo, atracciones nuevas que se han agregado a las festividades sagradas de antes. Más tarde habrá una misa solemne celebrada por el sacerdote residente de Amanalco y el obispo de Texcoco, quien está aquí para volver a bendecir la antigua iglesia y celebrar el Jubileo Católico del año 2000.



Figura 8.2 Entrada y portada de la iglesia construida en 1609, adornada para el festival religioso más importante del año, 30 de septiembre de 2000. (© Jay Sokolovsky)

Ideas espirituales en sus diferentes niveles

En estas dos notas de campo, de 1973 y del 2000, intento presentar la naturaleza de la vida religiosa y de las creencias espirituales de los residentes de Amanalco, que exponen muchos niveles de significado e intensas conexiones. En un nivel eclesiástico, en el mundo del catolicismo hay una clara devoción a los sacramentos que se desenvuelve paralelamente, pero no sin dificultad, a las representaciones de la fiesta comunal fuera de los muros del templo. Existe también la mención de los ahuaques, enanos misteriosos y mágicos que residen en las corrientes de agua en la montaña, y de los que se dice no sólo que controlan el granizo y el rayo, sino que también pueden llegar a causar una enfermedad por pérdida del alma, capaz de llevar a un ser humano a la muerte. Uno de los cambios significativos entre los años 1973 y 2000, fue la pérdida de credibilidad pública acerca de estos seres mágicos, hasta el grado de que algunas personas manifestaron que habían perdido sus poderes. Se puede encontrar

una discusión más amplia sobre el ahuaque y otras entidades relativas a la brujería en el siguiente capítulo.

La tradición popular católica en México

Mi nota de campo de 1973, con la que inicio este capítulo, captura una época de mucha perplejidad para mí al tratar de entender la vida religiosa y otros espacios espirituales que experimenta la gente de Amanalco. Ya había escuchado las fabulosas historias de los ahuaques, ayudantes del dios mexica de la lluvia, Tláloc. Me sorprendió su descripción como gente pequeña y guapa, vestida en trajes coloridos y que podían desplegar poderes increíbles cuando se les molestaba. Mientras los cohetes eran lanzados al cielo para ahuyentar a estos seres mágicos, la comunidad también desarrollaba los rituales elementales del catolicismo, aunque lo hacía en conjunción con la representación comunal de la danza de las pastorelas o de los pastores. Recuerdo que inicialmente me sobresaltó el desdén del sacerdote visitante hacia la celebración, aunque después me pareció que tenía sentido debido a los prejuicios hacia los indios. En lugar de responderle al sacerdote, recuerdo haber pensado: “¿Puedes ser más tradicionalmente católico que representando una danza del siglo XVI?”.

Pluralismo religioso

En varias de las comunidades conectadas con la herencia nahua en México, como algunas de la zona costera al norte de Veracruz, en las últimas décadas ha habido una conversión del catolicismo a diversas formas de protestantismo evangélico (Dow y Sandstrom, 2001). Por ejemplo, durante la década de los años noventa, en la comunidad de Amatlán casi la mitad de la población se había convertido a diversas formas de pentecostalismo, lo que creó un conflicto social severo (Sandstrom y Sandstrom 2010). En Amanalco, el abandono del catolicismo ha sido menos drástico. Cuando llegué en 1972, el pueblo estaba finalizando un intenso periodo de conflicto de cinco años de duración debido a que diez familias se habían convertido al protestantismo. De acuerdo con la tradición oral de estas familias, la conversión inició cuando a finales de los años veinte un herbolario vendió su mercancía en la Ciudad de México y se convirtió allí.

Años más tarde, a principios de los años sesenta, un hombre del pueblo textil de Chiconcuac vino a Amanalco a reunir fondos para iniciar la construcción de un templo para el lentamente creciente grupo de protestantes en el pueblo, lo que motivó a más personas a profesar una creencia religiosa diferente. Un problema inicial fue que el protestantismo rechaza la celebración de rituales y fiestas costosas, por lo que estas familias se negaron a pagar las contribuciones para los mismos. Los delegados respondieron de manera enérgica amenazando a estas familias con cortarles los derechos de agua y negarles el uso del cementerio. El conflicto duró algunos años al cabo de los cuales se llegó a un acuerdo: las familias protestantes pagarían a las familias católicas las contribuciones para las fiestas, con lo que recobrarían sus derechos de agua, aunque se negaron a actuar como mayordomos. En 1973, el templo protestante estaba en construcción y este tema del pluralismo religioso era un asunto delicado, difícil de discutir en la comunidad. Sin embargo, al final de esa década, cuando les pregunté a algunos católicos acerca de las familias protestantes, una respuesta típica era: “Pues, todo está bien. Llamen a su Cristo de otra manera. Cada quien tiene derecho a su religión”.

Aunque en 2010 un nuevo templo de los testigos de Jehová abrió en la calle principal de Amanalco, más del 80% de los residentes todavía profesa su versión popular del catolicismo romano introducido por los dirigentes de los sacerdotes después de la conquista española en 1521.¹ Como sucedió en otros lugares en la época colonial, en Amanalco emergió una mezcla perfecta, lo que los antropólogos llaman un sincretismo, de tradiciones variadas en un nuevo conjunto de creencias sagradas y prácticas.

Los mundos religiosos contemporáneos que habitan los pueblos rurales católicos mexicanos conforman un paisaje ceremonial fusionado y solidificado en la segunda mitad del siglo *xvi* (Stresser-Péan, 2009). Como se ilustra en el libro *Adorando a los Santos* (Lastra, Sherzer y Sherzer 2009), las imágenes de santos y de grupos voluntarios que celebraban su poder eran parte del ritual religioso desde 1585 en los pueblos de México. El patrón emergente de las fiestas populares religiosas incorporó tradiciones indígenas prehispánicas como son la purificación de imágenes sagradas con incienso de copal (el incienso de los dioses); la música y el canto; las comidas tradicionales a base de maíz, frijol, chile y calabaza, y la construcción de paneles floridos para las fachadas y

¹ La única fiesta que no recaee en los mayordomos es la de santa Cecilia, patrona de los músicos. Son ellos los que la deben organizar.

entradas de las iglesias, como los mostrados en el video acerca de la fiesta de Amanalco. Es interesante señalar que este traslape de características en las fiestas populares a los santos fue promovido por la jerarquía católica desde 1550, cuando se ordenó que las fiestas religiosas incluyeran música, procesiones y estandartes emblemáticos para atraer a la gente a convertirse a la nueva religión que les era impuesta.

En Amanalco, el ciclo ritual que existe hoy tiene alguna correspondencia con los patrones prehispánicos de las fiestas religiosas. El 2 de febrero, día en que inicia el calendario solar mexicana, es el día en que se eligen a las personas que se encargarán de las fiestas religiosas católicas durante el año y cuando inician sus funciones. Sólo pueden ocupar estos puestos si una mayoría de residentes católicos vota por ellos. Los nuevos “fiscales” que se encargarán del ciclo ceremonial ese año reciben de sus predecesores los símbolos de esta transición: cada uno recibe una vela, a uno se le da un bastón de mando y al otro las llaves de la iglesia. Cuando inicié el trabajo de campo en 1972, este evento era precedido el 30 de enero por la fiesta más grande del año que celebraba al santo patrón del pueblo: san Jerónimo. En 1988, cuando Amanalco ganó el estatus de parroquia, el nuevo sacerdote residente animó a la población a cambiar la fiesta de san Jerónimo para el 30 de septiembre, día del santoral dedicado a él en toda la Iglesia. El 30 de enero se dejó para una fiesta menor, la de san José, en la que se bendicen las semillas de la cosecha anterior para la próxima siembra. La procesión que se puede observar en el video de la fiesta de Amanalco puede parecerle familiar a la gente que ha presenciado la fiesta y procesión italiana a san Gennaro, celebrada cada año en ciudades norteamericanas como Boston o Nueva York, como tributo al santo patrón de Nápoles, en Italia. En esta fiesta, como en México, un grupo local de ciudadanos responsables de la celebración llevan la imagen del santo hasta los límites de la comunidad en una procesión con música de viento. También se celebra la misa en la parroquia, además de que los visitantes disfrutan de la comida y el entretenimiento callejeros.

El tema de las fiestas religiosas asociadas a la celebración de los santos ya ha sido estudiado por muchos investigadores y todos consideran que este tipo de eventos son los elementos unificadores más fuertes en las comunidades rurales campesinas (Magazine 2012; Lastra, Sherzer y Sherzer, 2009). Y aunque la idea de la identidad indígena es un asunto muy controversial en Amanalco, la realización de tales rituales y las actividades asociadas con él son una fuente de

orgullo comunitario y un símbolo positivo de membresía en la comunidad. Como se resalta en el video mencionado arriba, el punto más álgido del ciclo anual de tales celebraciones es la fiesta dedicada al santo patrono, y a lo largo y ancho del México rural esta fiesta patronal “es el momento perfecto para recrear y reforzar la identidad comunitaria” (Gross, 2009: 9). Por ello, la naturaleza de las fiestas es un aspecto crítico de la identidad étnica de Amanalco y una parte poderosa de su paisaje étnico.

Celebrando al santo patrón

La más grande de las fiestas de Amanalco comienza su último día con la procesión de la figura de san Jerónimo, la que incluye paradas rituales en las casas de los mayordomos electos para ese año hasta que el santo es regresado a la iglesia justo antes del amanecer . Mientras se sirve un desayuno para los fieles, un grupo de mariachi, contratado en la Ciudad de México por la nueva asociación de transportistas de Amanalco, ameniza el acto. A continuación, se presentan dos grupos de danzantes que escenificarán la danza de los arrieros y la danza de los sembradores. Hoy en día, la danza de las pastorelas, de la que hay una foto al inicio de este capítulo, ya no se baila en el pueblo –alguien me contó que cuando la persona mayor que dirigía esta danza murió, nadie se interesó en tomar su lugar.

En la danza de los arrieros los danzantes llevan vestimenta de color blanco con bordados de imágenes religiosas, especialmente de la virgen de Guadalupe. La madre de Cristo tiene un significado y dedicación especial en Amanalco, dado que la gente presume que una imagen milagrosa de la virgen apareció en una caja de madera a principios del siglo xx. La danza es cadenciosa y meticulosa en los pasos que la conforman, y en ella intervienen desde niños hasta personas que tienen más de 60 años, siendo una de las pocas danzas en la que se relacionan varias generaciones y en la que los adultos mayores toman el rol de profesores y participantes. Se lleva a cabo durante el día en un área muy cercana a la iglesia.

El segundo grupo de danzantes que se puede observar en el video de la fiesta patronal es la danza de los sembradores. Esta inicia en frente de la iglesia después de una misa y se mueve a un espacio público más secular en el centro de la plaza, donde la música y la danza dominan la noche. El día anterior el grupo

de danzantes visitó una veintena de casas de la comunidad donde bailaron y entregaron fruta a las familias, y a cambio recibieron refrescos y un lugar para descansar un rato. Justo antes de la representación nocturna del día siguiente hubo una petición formal a san Isidro para una buena cosecha y una bendición por el sacerdote (lo que no se puede observar en el video).

La ruidosa y bullanguera danza de los sembradores muestra a dos personajes centrales: el enmascarado Huey, que representa al supervisor de los trabajadores de hacienda en la época colonial, y a la tía María, la amante del dueño de las tierras. Cuando les mostré el video a un grupo de mujeres todas estuvieron de acuerdo en que la tía María, siempre personificada por un hombre, representa a “la otra” mujer que, rodeada de un conjunto de jovencitas, seduce a Huey.

A diferencia de la danza de los arrieros, que es sobre una meticulosa dedicación al trabajo y a la devoción sagrada, esta segunda representación se centra en provocar entretenimiento en los presentes. Con la intención de hacer alusión a la labor del campesino –visible por la rústica indumentaria que algunos danzantes llevan y al uso de unos bueyes y de un arado de plástico–, esta danza provoca un momento de comicidad y de disfrute colectivo en medio de la vida campesina, considerada dura y aburrida por algunos. Hay otro elemento que debe notarse aquí: estas representaciones se desarrollaron durante el periodo colonial como una forma de burlarse subversivamente de los encomenderos españoles que llegaron a imponerse y a controlar la vida de las comunidades nativas (Nájera-Ramírez, 1997).

Se puede notar en el video que uno de los bailarines principales de los sembradores lleva un portafolio en la mano. Me dijeron que este detalle había sido añadido recientemente por iniciativa de algunos danzantes que trabajaban en Chiconcuac y que lo habían visto en una fiesta allí. De hecho, el uso de este objeto simbólico, en yuxtaposición con una representación de la quintaesencia de la herencia campesina, se había vuelto común en otras comunidades rurales aledañas. Cuando persistí, quizás molestando a la gente al preguntarle por el significado “real” de la representación, un hombre mayor dijo: “Sí, ésta es una comedia, mantiene vivas las tradiciones, pero no es algo para enseñarles a los niños”.

Es muy evidente en el video de la fiesta el que las actividades de culto se ejecutan en espacios compartidos con las actividades comerciales y con otras iniciativas seculares. Por ejemplo, se puede ver a mi ahijada Rosalba regresar a Amanalco con un grupo de cuarenta jóvenes, que en conjunto realizaron una

peregrinación en camión y a pie al oriente de la Ciudad de México. Estos jóvenes habían viajado a la Basílica de Guadalupe para mostrar su veneración a la virgen y para que el sacerdote bendijera la imagen de san Jerónimo.

En los alrededores de la iglesia de Amanalco hay decenas de puestos de comida y bebida, lo que es una buena fuente de ingresos para los residentes y algunos fuereños quienes, por ejemplo, rentan espacios para la venta de pollos rostizados. Además, hay un rodeo atrás de la plaza, actividad que inició en 1995 con un residente de 50 años que vio en esta atracción el que los jóvenes conservarían interés en algún aspecto de la vida campesina.

La gente se reúne también en los juegos mecánicos para niños y después asiste al baile para adolescentes, que inicia alrededor de la media noche. Los padres acuden para prevenir posibles peleas entre los miembros de pandillas rivales, a pesar de que a todos los asistentes se les revisa que no lleven armas, especialmente cuchillos. El tiempo de la fiesta mezcla un momento de gozo y celebración, la búsqueda de romance con la posibilidad aumentada de conflicto físico. La noche puede proveer el ambiente adecuado para el consumo de alcohol y de un relativo abandono, en el que las rivalidades latentes entre individuos pueden estallar. Mientras grababa la escena se me aconsejó tener cuidado sobre el asunto; en específico me contaron de un pleito con cuchillos el año anterior entre dos adolescentes cercanos a los 20 años: uno de ellos resultó muerto y el agresor huyó de la comunidad, y se pensaba que estaba oculto en algún lugar de Estados Unidos.

Representaciones sagradas, reconocimiento público y reproducción de una comunidad en transformación

Como los lectores pueden recordar del Capítulo 5, una parte crucial del guion cultural esperado de los adultos que abrazan la fe católica en Amanalco, involucra aceptar un cargo de servicio a la iglesia, necesario para el ciclo anual de los rituales religiosos y que trae reconocimiento social para los individuos (y sus familias) que ejercen los cargos. El cargo menor es el de “campanero”, que ejecutan dos personas y que implica resguardar las llaves del templo, abrirlo y cerrarlo cada día, además de tocar las campanas para alertar a la población de los servicios religiosos o de reuniones de la comunidad en la plaza. El siguiente cargo es el de “mayordomo”, que ejecuta un grupo de cuatro personas

que se encargan de: barrer el atrio y las calles aledañas (a lo que ayudan sus familias), mantener frescas las flores dentro del templo, y para los funerales, monitorear la recolección de limosnas, pero lo más destacado de todo, organizar las fiestas anuales. Un grupo de cuatro personas es responsable de la organización de una fiesta, que incluye: recolectar las contribuciones de toda la comunidad para los gastos, pago que en náhuatl se llama *huentli* y que asciende a unos cincuenta pesos anuales por casa. Con los ingresos, los mayordomos deben pagar y alimentar a los músicos, comprar fuegos pirotécnicos y velas, organizar el decorado de las fachadas del templo, entre otras responsabilidades (véase la Tabla 8.1).²

Tabla 8.1 La Jerarquía de cargos religiosos en San Jerónimo Amanalco

Áreas administrativas en Amanalco	
San Francisco (Serrano)	Santo Domingo (Caliente)
Fiscal (1)	Fiscal (1)
Mayordomos (14)	Mayordomos (14)
Campanero (1)	Campanero (1)

En la parte más alta de la escala de autoridad y prestigio de los cargos está el de los dos administradores o “fiscales”, quienes también fungen como ayudantes del sacerdote residente. Ellos se encargan de atender todo tipo de celebraciones en la iglesia, mientras que las esposas de los fiscales y sus hijas colaboran con la limpieza de las ropas rituales del sacerdote y de los lienzos de uso en el altar. Hay otros gastos menores, como lo necesario para comprar alimentos, pero el mayor gasto es el del tiempo, dado que los fiscales deben permanecer en la iglesia casi todos los días por periodos prolongados. Roger Magazine ha argumentado en su reciente análisis de las fiestas que el tomar posiciones en los cargos descritos arriba no es solamente un asunto de “prestigio” (2012).

Magazine sugiere que en el proceso de establecer el estatus social por definición de roles, se va transformando una forma cultural de “reconocimiento” social. Entre los hombres de Amanalco hay una cierta competencia para desempeñarse bien en los cargos de alto rango. Por ejemplo, cuando le pregunté

² Además de las dos secciones en que se divide esta distribución de cargos en San Francisco y en Santo Domingo, asimismo, las colonias San Agustín y San José forman parte de Amanalco y se incluyen en el sistema de fiestas, mientras que la colonia Guadalupe, aunque relacionada con Amanalco, lleva a cabo sus propias fiestas y coopera con los gastos.

a un hombre, que había rechazado el estilo de vida campesino en su adultez temprana, qué cargos religiosos le gustaría ocupar, contestó: “No me gustan los cargos pequeños, como el de campanero, no me gustan. Preferiría ocupar un cargo más importante, como el de mayordomo o fiscal, porque podría decidir sobre gastos como el de la música de la banda, que tocaría en mi casa. Entonces puedo invitar a todos mis amigos a escuchar la música y a comer. Me darían la preferencia. Los vecinos preguntan: ¿Quién se los ha llevado? [los cargos mayores]; vamos a su casa. ¿Quién diría: Vamos a casa del campanero?”.

Del cuadro anterior se pueden observar los siguientes detalles importantes:

1. Los tres tipos de posiciones de cargos religiosos están igualmente divididos entre las dos mitades administrativas de Amanalco: San Francisco (Serrano) y Santo Domingo (Caliente); esto es, cada una de las secciones cuenta con un fiscal, catorce mayordomos y un campanero (véase esta liga para la organización parroquial).³
2. Dos de las posiciones de los mayordomos, que organizan la fiesta del santo patrono del 30 de septiembre y la del 19 de marzo para san José, proporcionan más prestigio dado que requieren de más recursos para llevar a cabo sus responsabilidades. La fiesta de marzo se centra en el comienzo del ciclo agrícola con la bendición del maíz que será usado en la siembra de ese año.
3. Continúa existiendo una conexión muy fuerte entre los cargos civiles y los que organizan los rituales religiosos. Como vimos en la nota que abre este capítulo, fueron los delegados quienes organizaron la quema de cohetes para ahuyentar el granizo que podrían mandar los ahuaques y que arruinaría el evento. Es el primer delegado quien, en su cargo de tres años como *altepetatli* (padre de la comunidad), apoya a las personas que tienen cargos religiosos para que la gente coopere en el costoso y complejo ciclo ceremonial.
4. El homenaje religioso a los santos no sólo se expresa en las fiestas sino que también incluye peregrinaciones a lugares sagrados. La idea de la peregrinación a lugares sagrados en México es muy popular y atractiva entre los adolescentes y jóvenes, siendo otra de las formas de actividad religiosa comunitaria. Los grupos de jóvenes o familias viajan a pie, en

³ Ochoa Riviera realizó una relevante investigación sobre los cargos religiosos en Amanalco y que fue publicada en 2008.

bicicleta, a caballo, en autos o en caravana de camiones a lugares como San Miguel del Milagro en Tlaxcala, Cholula en Puebla, o a la Basílica de la virgen de Guadalupe en la Ciudad de México, todos ellos áreas sagradas prehispánicas sobre las que se construyeron templos católicos.

Las fiestas como un espejo de la globalización

Desde los años noventa el sistema de cargos religiosos se adaptó a funcionar con base en una parroquia con un sacerdote residente, mientras se perdían feligreses por una variedad de denominaciones de iglesias protestantes. Este sistema de organización social se ha confrontado con los cambios radicales en la economía local que ha afectado a gran número de residentes, incluyendo a las mujeres que trabajan de tiempo completo fuera de la comunidad. Antes de esta organización casi todos los gastos recaían en los mayordomos y en sus familias inmediatas, pero ahora la situación se ha equilibrado gracias a las contribuciones de toda la comunidad.

Este último punto es crucial ya que ha permitido que las reglas de apoyo familiar y comunitario para las ceremonias continúen funcionando a un nivel alto. Lo que no se muestra en el video son todas las actividades atrás del escenario de muchas decenas de personas y familias conectadas a las personas que ocupan cargos y que colaboran en los preparativos. Aquí están operando los mecanismos de intercambio de labor, llamado *nechpalahueco*, y el intercambio de labor interdependiente para el mejoramiento de otros, llamado *tequitl*. Este segundo tipo de intercambio, cuando se hace apropiadamente, no es un acto individual, no importa qué tan fuerte sea el esfuerzo, sino un acto comunitario que persigue ciertas metas de grupo que le dan reconocimiento a los individuos y mérito a la comunidad.

Uno de los puntos que examiné en mis primeros trabajos en Amanalco fue la relación entre la estratificación económica y la participación en el sistema de fiestas. En ese tiempo, en los primeros años de la década de los setenta, la diferenciación estaba basada en su mayor parte en la pequeña propiedad. En ese entonces, 40% de las familias tenían suficiente tierra para mantenerse, mientras que 56% no tenía suficiente tierra; 4% eran considerados ricos, y del 56% que no tenía suficiente tierra, 10% eran considerados muy pobres, con muy poca o ninguna tierra. Era el tiempo en que los mayordomos y sus redes

familiares cargaban con casi todo el costo de las fiestas. Encontré que la comunidad generalmente seleccionaba a las familias de más recursos para ocupar los cargos que implicaban más gastos y que, en pocas ocasiones, la familia tenía que pedir prestado para completar los fondos requeridos. Me contaron que aunque algunos hombres se habían empobrecido debido a su alcoholismo, no había nadie que hubiera tenido este destino debido a los gastos de las mayordomías. Desde 1995, sin embargo, la carga económica para realizar las fiestas se ha dispersado entre las familias católicas. Incluso, con el aumento acelerado de la población, puede haber un espacio de dos décadas para que una familia ocupe estos cargos que implican grandes gastos.

En su libro *Mary, Michael, and Lucifer: Folk Catholicism in Central Mexico*, John Ingham ve el rol vital de las fiestas “como la elaboración popular de la familia espiritual universal” (1986: 5). Este autor sugiere que al llevar a cabo estas fiestas comunales se toma el modelo de la “unión familiar espiritual” de la que está permeado el compadrazgo mexicano para extenderla a la comunidad. Resalta que estos rasgos no impiden la globalización en estas comunidades dado que para él el sistema de fiestas no es un impedimento para el cambio y el desarrollo; en lugar de ello, explica que las oportunidades de inversión estuvieron muy limitadas para estos poblados hasta los años sesenta. Este era ciertamente el caso para Amanalco, donde aún a inicios de los años setenta la infraestructura de transporte y de comunicaciones, así como las opciones educativas, fueron extremadamente limitadas.

Como se detalló en los Capítulos 2 y 3, fue el paisaje religioso y la ética colectiva lo que ha movido a la comunidad hacia adelante en las últimas tres décadas. Mi trabajo de campo sugiere que si una institución cultural, como el sistema de fiestas, no se vuelve explotador para la población y para sus recursos, se puede convertir en una herramienta vital para lograr las metas de la comunidad. Cuando éste es el caso, la manera de llevar a cabo las fiestas se puede adaptar a muchos aspectos de la globalización y puede contribuir a motivar a la gente para perseguir la viabilidad económica de las comunidades (véase especialmente Magazine, 2012).

Se debe buscar en el sistema de fiestas la cooperación comunitaria para trabajar en la infraestructura básica que acelera la modernización temprana con los cambios en los caminos y en la construcción de escuelas y el hospital, lo que coloca a Amanalco en el camino a la globalización. Es sin duda el espíritu del *tequitl* el que se encuentra en efecto en las labores de liderazgo cívico y en

las tareas comunales, que en los pueblos toman en nombre de “faenas”. Sin embargo, en el aspecto político, especialmente para posiciones como las de primer delegado, no siempre se ha mantenido este espíritu. Periódicamente pude escuchar de delegados que usaban su posición para enriquecerse, en especial realizando tratos “por afuera” para vender agua. Más recientemente, entre los años 2000 y 2009, hubo administraciones que simplemente no hicieron lo que tenían que hacer y dejaron a la comunidad defenderse por sí misma. Esta es la explicación del triste estado de la plaza pública que encontré en 2010, en contraste con el estado del atrio de la iglesia, muy bien cuidado. Me dijeron que el edificio de la delegación estuvo casi constantemente cerrado durante los años 2008 y 2009 y que no se hizo nada. Afortunadamente, esto cambió con la elección de los delegados en 2010, que incluyó dos mujeres muy trabajadoras y competentes que se propusieron mejorar Amanalco.

Es importante notar que las mujeres también se han abierto camino en las mayordomías que se encargan de las fiestas, puestos que fueron típicamente solo para varones. En ocasiones han desempeñado estos cargos como esposas de los mayordomos, por lo que recibieron el nombre de mayordomas, quienes comparten la labor y las decisiones principales del cargo con sus esposos. Desde 2002 se había elegido a mujeres para cargos religiosos menores y, en 2008, en la fiesta para san José el 19 de marzo, los límites entre los géneros se diluyeron un poco más cuando, por primera vez, un grupo de mujeres bailó una danza sola para ellas, lo que no había sucedido en un acto de esta relevancia y en este contexto. Antes de esto, se consideraba que no era apropiado que las mujeres bailaran solas en estos eventos.

En otro aspecto, existe también un temor respecto a ocupar cargos para las fiestas y que a los santos les parezca que las personas no lo han hecho con gusto, lo que puede entenderse que con un entusiasmo genuino. Me dijeron en varias ocasiones que la gente trataba de desempeñarse bien en sus cargos para evitar la enfermedad y mantener la salud de su familia. Manuel Moreno, durante su investigación reciente en Amanalco, escuchó que pocos años antes la gente expresó que los mayordomos no habían actuado bien y con gusto en sus cargos (2010). Los residentes tomaron este hecho como la razón para que uno de los juegos pirotécnicos no encendiera cuando se esperaba y que uno de los hombres relacionados con su instalación muriera ese mismo día. Se dijo que lo sucedido se debió a que los mayordomos no habían preparado la fiesta con gusto.

El poder de los santos

En la mayoría de los hogares de Amanalco se pueden ver imágenes de santos que sirven de intermediarios entre los seres humanos y Dios. Muchas de éstas fueron compradas en los viajes que hace la gente anualmente a diferentes santuarios. Se dice que los santos protegen a la gente de fe de un amplio rango de problemas. En 1998, cuando visité a un vecino en Amanalco, persona de edad, él y su hija adulta me mostraron las imágenes que adornaban su altar y me contaron el milagro que se les concedió cuando el caballo del esposo de ella se fugó.

Jay: Sí, ¿cuáles son los santos en este altar?

Padre: La Virgen de Guadalupe, el Sagrado Corazón de Jesús, san Miguel, san José y el santo Niño de Atocha.

Hija: Éste es san Antonio, vea, ésta es la virgen del altar, éste es el santo Niño. Hay algunas personas que dicen que los santos les ayudan. Aquí tenemos a estos santos porque consideramos que nos ayudan, nos cuidan desde arriba, cuidan a la familia.

Padre: Mi hija perdió... creo... y alguno de estos santos nos hizo un pequeño milagro...

Hija: San Antonio, fue san Antonio.

Jay: ¿Y qué pasó?

Hija: El año pasado perdimos un caballo blanco que monta Paco [su esposo]. El caballo se perdió, desapareció por 15 días. Y pusimos a san Antonio de cabeza. Amarramos al santo donde acostumbramos amarrar al caballo; lo amarramos de cabeza. Bueno, después apareció el caballo en el estado de Puebla. Cuando encontramos al caballo y volvimos, el santo estaba colocado de pie. ¡Dejamos al santo de cabeza y lo encontramos de pie! ¡Se paró solo!

Los poderes mágicos de los santos, especialmente los que celebramos en las fiestas, tienen un lugar especial en las creencias espirituales y las tradiciones de mitología oral de los residentes de Amanalco. A finales de los años noventa, cuando regresé a la comunidad, muchas personas mayores estaban recelosas de los cambios tan rápidos en las formas de pensar y de comportarse de los jóvenes, a quienes ya no les importaban los conocimientos ancestrales de su comunidad, que pronto se perderían. Parte de este conocimiento es la historia del nombre de la comunidad y de su santo patrono, san Jerónimo, un sacerdote del siglo IV que fue canonizado en ese siglo en Europa del este.

¡Tienes que grabar esto bien! Hubo una vez un hombre que estaba recogiendo leña en el monte con sus burros. En un momento los burros se alejaron de él, así que tuvo que dejar la leña para ir a buscarlos. Bueno, los burros nunca aparecieron. Pero un anciano los encontró, era nuestro patrón, san Jerónimo. El santo fue a donde estaba el hombre y le preguntó: “¿Qué es lo que buscas, buen hombre?” El hombre respondió: “Busco a mis burros, ¿los has visto?”. El santo respondió: “Sí, están allá; están comiendo bien; yo los estoy cuidando. Te voy a pedir un favor: ve a casa y no te preocupes por los burros. Trae una vela; cuando regreses, tus burros estarán allí”. El hombre partió a su casa por la vela; cuando regresó, vio a sus burros pastando en el claro donde estaba el santo. Prendió la vela y vio a san Jerónimo sobre una roca, una roca muy alta. Todavía se puede observar la roca donde se paró el santo. El hombre le dijo: “Señor, aquí está lo que me pidió”. El santo respondió: “Muy bien, muchas gracias. Ahora ve y dile a tu gente que vengan por mí; yo quiero vivir entre ustedes, en su pueblo. No tiene un nombre, ¿o sí?”. El hombre respondió: “Sí tiene nombre, se llama Amanalco”. El santo le respondió: “Mi nombre es Jerónimo, y si me voy a vivir allá el pueblo puede llamarse San Jerónimo”. Así fue como sucedió. Mucha gente del pueblo fue a verlo, líderes y todo. Y lo trajeron de regreso. Así fue el momento en que el pueblo se convirtió en San Jerónimo Amanalco. Y hasta este momento ha conservado su nombre: San Jerónimo Amanalco.

Aunque de muchas formas las tradiciones campesinas de Amanalco dotan a la gente con un conocimiento práctico de cómo lograr ciertas cosas, los aspectos espirituales y mágicos de relatos como éste revelan otro nivel en la cultura del lugar. En el siguiente capítulo exploro este tema por medio de discusiones sobre mitología, seres mágicos y las creencias indígenas sobre la salud y la enfermedad.

CAPÍTULO 9

Cosmología y magia: mito, brujas, vampiros y duendes del agua



Figura 9.1 Entrevistando a Jerónima Juárez y recibiendo una tortilla recién hecha, 2010. (© Maria Vesperi)

18 de junio de 2010. 10 am

Estoy en una casa llamada *Tlaxomulco*, después de una entrevista a don Isidro sobre una bruja que cambia de forma, llamada *tlahuelpuche*, y sobre las creencias

en los *xocoleros*, la palabra náhuatl que significa gemelos. La cualidad de los gemelos es producir efectos opuestos en las personas: si uno de ellos le produce a alguien granos en la piel, el otro le ayuda a sanar el mal que le produjo su gemelo. Mientras estoy en esta conversación con Isidro, su cuñada, Jerónima Juárez, de 66 años, dice que mucha gente ya no cree en esas cosas, pero me dice que ella ha tenido experiencias con los enanos del agua, conocidos como ahuaques. Me relata que cuando era joven y estando en las montañas como a medio día, se lavó la cara en un arroyo porque tenía mucho calor. Poco tiempo después se sintió muy débil, con dificultad para ver y muy confundida. La habían agarrado los ahuaques. Sus familiares tuvieron que llamar a un *texiuitero* que la limpiara y que rezara para que los enanos le regresaran su alma. De alguna forma sobrevivió, pero mucha gente muere por este tipo de encantamientos, “todavía el día de hoy”, dijo.

Como vimos en el capítulo anterior, la devoción a los santos es fuente de ayuda para una persona y su familia, pero si se falla en los rituales que hay que ofrecerle al santo con gusto, se pueden atraer resultados no deseados, como algún accidente o problemas de salud inexplicables. Esta creencia está extendida en Amanalco no solamente entre los campesinos de mayor edad sino también entre maestros de la comunidad que han tenido educación universitaria, y que la expresan abiertamente. Aunque están inscritas dentro de la religión católica, las ideas acerca del poder de los santos son una parte central de la cosmología local, como un conjunto de creencias que ayudan a la gente a interpretar y a entender su mundo conocido.

Las notas al principio de este capítulo, recopiladas en 2010, señalan otro aspecto de esta cosmología: llevan a quien está en contacto con estas creencias al reino de seres malvados, culturalmente reconocidos, que no solamente tienen poderes de transformación pero que también pueden causarle daño a los individuos. En este paisaje de historias mitológicas existen seres que pueden transformarse en animales o que pueden causar que el alma de los humanos se separe de su cuerpo, provocando diversos tipos de enfermedades. El bosque de la montaña, lugar en el que la cultura y la naturaleza están en constante pugna, y de enormes recursos, misterio y peligro, es la habitación de estos seres mágicos, los ahuaques. Jerónima me recuerda que la discusión cotidiana sobre su existencia ha disminuido mucho desde mis primeros días en Amanalco, pero

todavía es parte de la forma en que la gente piensa acerca del mundo. Hay mitos poderosos que refuerzan estas creencias. Aquí analizaremos primero estos mitos para encontrar la liga con las nociones persistentes de poder espiritual, cambio de forma y el reino de la salud.

El mito y el transformado mundo espiritual indígena

Algunos de los mitos discutidos en estas páginas no me fueron revelados sino hasta los años noventa, a medida que la gente iba tomando confianza en mi compromiso de preservar su herencia cultural. Conforme iba platicando este tema con los amanalquenses, fui constatando que la generación mayor teme que los padres más jóvenes no estén interesados en pasar a sus hijos sus creencias, lo que ha motivado a que algunos miembros de la comunidad me pidieran que realizara algunos videos sobre el tema para que las nuevas generaciones los pudieran apreciar.

Paralelamente a las prácticas públicas del catolicismo y del protestantismo, hay un ambiente de creencias espirituales inspiradas en mitos indígenas que relacionan a los héroes culturales, a los seres malvados y a las creencias sobre la enfermedad y la sanación por medios espirituales. En el Capítulo 4 se habló sobre el nacimiento mítico de Nezahualcóyotl, gobernante de Texcoco, de un huevo de ave. Dice la leyenda que en su madurez adquirió poderes mágicos de fuerza descomunal y la capacidad de desplazarse en el tiempo y el espacio; así se dice que usó estas habilidades para impedir que los conquistadores españoles lo bautizaran en el cristianismo, aunque en realidad murió en 1472, por lo que su encuentro con éstos hubiese sido imposible. Los moradores de Amanalco también tienen la creencia de que Nezahualcóyotl tuvo algo que ver con la fundación del pueblo. De este rey texcocano, y de su reputación como filósofo, arquitecto y poeta, se sabe por los textos que dejaron sus descendientes Fernando de Alva Ixtlixóchitl y Juan Bautista Pomar, mestizos descendientes del gran gobernante, renombrados historiadores bilingües del siglo *xvi* en la Nueva España.

Nezahualcóyotl es una figura histórica en toda la nación, como se puede comprobar en los billetes de cien pesos y en un timbre postal (Ixtlixóchitl, 1965; Pomar, 1941). Sin embargo, para la gente de la región de Texcoco es un personaje central en su herencia cultural, un hombre-Dios cuyas hazañas definen la existencia de la comunidad y su resistencia en contra de las amenazas externas.

Para los antropólogos, los mitos son narrativas sagradas que revelan cómo comenzaron a existir las cosas y cómo ayudan a las personas de una cultura a dar sentido a su mundo. Estas historias pueden referirse a mitos de origen o a la explicación de eventos históricos específicos, ideales culturales o comportamientos. Es frecuente que la mitología hable de sucesos supranaturales, como es la transformación de una forma de vida en otra, o que considere reducciones factualmente incorrectas de periodos históricos así como, dentro de sus narraciones, comportamientos que violen las normas culturales. Es importante también tomar en cuenta que los mitos se transmiten en forma oral, por lo que siempre habrá versiones con pequeñas variaciones en el imaginario de las personas. Por ejemplo, en el mito que introduce el Capítulo 4, acerca del nacimiento milagroso de Nezahualcōyotl, el informante dice que los españoles querían bautizarlo, a lo que él respondió moviéndose de lugar de forma mágica en el paisaje texcocano.

En otra versión me contaron que los padres querían bautizar a este hijo milagroso, pero justo cuando llegaron los padrinos a la casa, Nezahualcōyotl se convirtió en buitre y salió volando, rehusándose para siempre a ser bautizado. El mito anterior forma parte de otro de origen más amplio, de la gente de Amanalco, y que está ligado a su identidad étnica indígena. Para recordar, en la narrativa del mito del Capítulo 4, el narrador concluye así: “Esta es la razón por lo que yo a veces me considero descendiente de la raza original de Nezahualcōyotl”. El mito más amplio habla de los orígenes de los *amanalkotla: ka*, o amanalquenses.

Hay una versión publicada por Valentín Peralta Ramírez, residente de la comunidad que obtuvo un grado en antropología y que cuenta cómo se lo contó su abuelo (1955). Esta versión habla de una serie de competencias entre dos seres: Achicoli (Nezahualcōyotl) y Temilo (el diablo), quienes pelearon para establecer el mundo para la gente que lo poblaría. Achicoli prevaleció en la primera competencia, en la que tuvieron que mover montañas cargándolas a la espalda; el diablo movió sólo un poco el cerro de Tetzcotzingo, y por eso hoy en día está inclinado (véase la Figura 9.2). El par de competidores se enfrascaron en una última apuesta para ver quién podía construir con más rapidez una catedral que fuera el centro cultural de la gente. Temilo inició su trabajo en el estado de Puebla, mientras que Achicoli pidió ayuda a su madre, el águila, que lo aconsejara. Ella le dice que se convierta en serpiente rodando sobre una colina; ya en esa forma se alza sobre la cima para ver el lugar

exacto para construir el templo en el lago del centro del Valle de México. Entonces, Achicoli va al monte Tláloc, desde donde lanza piedras gigantes para construirlo. En la versión del abuelo de Peralta, el mito concluye de la siguiente manera:

Fue en el Valle de México, donde tañeron las campanas. Así fue como el Achicoli fundó el mundo, y el diablo no lo podía creer. Vino a ver y se dio cuenta de que había perdido. ¿Por qué está incompleta la catedral de Puebla? Porque el diablo la construyó, él quien fue el Temilo. Y desde que México escucha el tañer de las campanas estamos aquí, porque el Achicoli ganó: él es nuestro abuelo; dicen que fue Nezahualcóyotl (1995: 344).

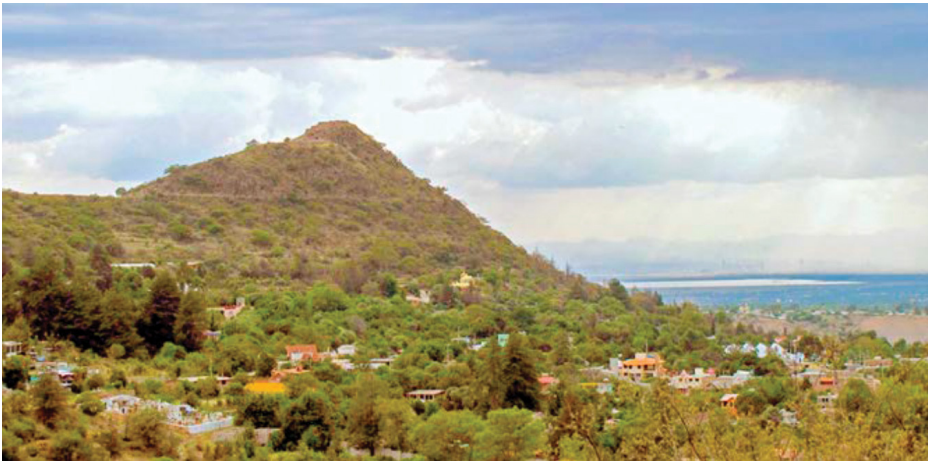


Figura 9.2 Vista desde Amanalco del monte sagrado inclinado de Tetzcotzingo, y al fondo, lo que queda del lago de Texcoco, 2010. (© Jay Sokolovsky)

Aquí leemos una clásica batalla entre el bien y el mal, la transformación de formas de vida (Nezahualcóyotl se convierte en serpiente), súper poderes humanos (habilidad para mover montañas y para lanzar grandes rocas) y la conexión a lugares sagrados (montes Tláloc y Tetzcotzingo). Hoy en día los residentes de Amanalco reconocen signos visibles de este mito en un área del monte Tláloc llena de piedras inmensas, que llaman “Las pisadas de Nezahualcóyotl”. Valentín Peralta, en su análisis del mito, señala que la cualidad mágica de ambos lugares manifiesta la dualidad inscrita en la sensibilidad religiosa mexicana. Los montes Tláloc y Tetzcotzingo representan las dos naciones a las que se sienten identificados los habitantes de Amanalco: la entidad política del

estado mexicana y el reino nahuatlaca que la gente nahua creó en el pasado mito-histórico.

Como se encuentra en muchos mitos alrededor del mundo, hay traslape del tiempo histórico. Nezahualcóyotl murió poco menos de 50 años antes de que los españoles entraran al centro de México, y sin embargo, el mito habla de la construcción de catedrales. Hay contradicciones culturales flagrantes: el héroe cultural más reverenciado se rehúsa a ser bautizado, siendo el bautizo un sacramento católico y un acto esencial que señala el comienzo de la vida en la comunidad. Sin embargo, como se trata de un mito, su relato permite a la gente procesar ideas contradictorias: al rehusarse a ser católico, Nezahualcóyotl es un sobreviviente milagrosamente creado que puede transformarse y que representa una conexión importante con un pasado heroico.

Como se detalla arriba, los mitos con frecuencia incluyen elementos de transformación y pueden describir hechos horribles que, aunque pudieran violar las ideas centrales de su cultura, les dicen algo importante sobre su existencia. Una de estas narraciones, “Pedro, Pedro, Petsintowian”, narra una historia de fratricidio entre dos hermanos: uno de seis o siete años, y el otro, un pequeño de dos o tres años. El hermano mayor comenzó a construir un templo de piedra y su hermano menor se acercó gateando. Se encontraban solos porque los padres habían salido a trabajar. El mayor miró a su alrededor, vio el techo rojo del templo del pueblo y se preguntó cómo podría pintar el suyo. Después de encontrar un cuchillo le cortó la garganta al hermano menor y adornó su templo con la sangre. Cuando los padres regresaron no podían creer la escena. No podían dar muerte al culpable directamente, así que el padre le pidió a su hijo que lo acompañara a las montañas en un burro. Le dijo a su hijo que lo esperara, que pronto regresaría, pero lo dejó abandonado. Iba anocheciendo y el niño comenzó a sentir miedo y a llamar a su padre. El plan era que los coyotes se lo comieran por lo que había hecho:

Como decimos aquí, “Dios lo ayudó”. Los coyotes comenzaron a llegar donde estaba el niño junto con otros animales salvajes de la montaña. Querían comérselo. En ese momento el niño se convirtió... se transformó en un pájaro. Voló a lo alto de un árbol donde los animales no lo alcanzaran... Así que se convirtió en un pájaro... ese pájaro que viaja cantando “Pedro, Pedro, Petsintowian” [Pedro, Pedro, ¿dónde te has ido?]. El pequeño pájaro vaga de un lado a otro, pero siempre va solo. Es como si dijera “Ti, ti”, entonces comienza a cantar “Pedro, Pedro, petsintowian”. Eso es lo que cuenta el pequeño pájaro. Es el hijo cuyo padre lo abandonó en medio del bosque, y no sabe

cómo se transformó en un pequeño pájaro. Dios no quiso que las bestias lo devoraran, así que se convirtió en un pájaro. Ésa es la historia. (Entrevista con Juan Durán, Amanalco, 2003).

Es claro que este mito es acerca de la transformación y cambio de forma después de un acto malvado provocado por el descuido de unos padres. No era la voluntad de Dios que el niño muriera devorado por las bestias, dado que era todavía muy joven e inocente. Aun así su castigo es vagar perpetuamente buscando el perdón de su padre al cantar “Pedro, Pedro, ¿dónde te has ido?”. También encontramos el tema del conflicto inherente entre dos hermanos varones, que ya se había tratado en el Capítulo 4, y que quizás represente el deseo nunca totalmente logrado de controlar la vida del hermano menor. La antipatía potencial entre hermanos es muy real en la dinámica familiar y una fuente de conflicto en muchos de los hogares que frecuento.

De otro modo, algunos hermanos están conectados en el imaginario de los pueblos a otra fuente de maldad, como puede ser la brujería. Se dice que cuando nacen gemelos, uno de ellos será un brujo menor, llamado xocolero, quien causa que surjan pústulas (*xocol*) en la piel, mientras que el otro será capaz de curarlas. Se dice que esta aflicción está relacionada con los celos extremos y, como veremos, diferentes percepciones y acciones de la brujería se relacionan con las formas de acabar con la envidia.

Cambio de forma, pérdida del alma y cosas que alguna vez brillaron en el firmamento

La mención de los xocoleros nos lleva hacia el reino de la hechicería, de la magia dañina y de la enfermedad causada por medios espirituales. Eventualmente aprendí que debía ser muy circunspecto cuando hacía entrevistas que tuvieran por tema la magia y los diferentes tipos de seres que practican la brujería. Durante mi primer año en Amanalco adquirí información básica de todos estos seres: nahuales/tlahuelpuches (vampiros chupa-sangre), tetlachihues (brujas) y ahuaques (duendes del agua). Con el tiempo adquirí información más profunda sobre el tema.

Hechicería, brujería y magia han sido temas comunes en la antropología. En un sentido muy general, éstos sirven para explicar los eventos lamentables dentro de una comunidad. Caple (2012) ha descrito la continuidad de

creencias como estas en Haití, donde hay personas que creen que son canales de fuerzas ocultas poderosas que causan daño a otros, pero que también pueden actuar en sentido contrario contrarrestando estas acciones o determinando si los eventos nefastos están relacionados con lo sobrenatural. En muchas regiones del continente americano, y en otras regiones del mundo, existe una creencia común en que los seres humanos tienen su “doble” animal o nahual, forma a la que pueden transitar dadas ciertas condiciones (Knab, 2009). En muchas partes de México el término náhuatl *naguale* se refiere a esta capacidad mágica para transformarse en animal. Normalmente se les atribuye a personas relacionadas con el mal y que son la causa de gran temor. Daniel Brinton (1896) realizó la primera investigación sobre el tema en México. Este investigador da seguimiento a las fuentes coloniales que poco después de la conquista española del siglo XVI mencionan al *nahualli*, un personaje que provoca terror al chupar la sangre de los niños por la noche. Como en este temprano recuento, existen etnografías de los siglos XX y XXI que describen una amplia variedad de animales que toman la forma humana como son el búho, el guajolote, el gato, el gato montés o el perro (Galinier, 2004; Nutini y Roberts, 1993). En Amanalco ambos seres, el nahual/tlahuelpuche y la tetlachihue, se cree pueden cambiar sus cuerpos a los de animales como el guajolote, el gato o el temido *huey mistli*, el gato montés, no frecuentemente visto, para vagar por el entorno.

Además, desde muy pronto en mi trabajo de campo se me dijo que tuviera cuidado con el *shushali*, la mordida de la tetlachihue que se puede notar cuando uno despierta y encuentra ronchas en el pecho o en los brazos y que puede ser una señal precursora de la enfermedad o incluso la de la muerte. Tanto me había afectado esta creencia que, en varias ocasiones busqué con preocupación estas señales en mi piel al sentirme un poco mal de salud. Sin embargo, el problema real con las *tetlachihue*, me dijeron algunos, era su aliento que causa enfermedad *ounechilpitz* o, peor aún, el que estos seres construyeran muñecas del pelo o de las ropas de la víctima para causarle daño, en una forma de vudú o lo que describen los antropólogos como “magia contagiosa”.¹ Estos objetos se punzan con espinas de maguey o con agujas de metal y después son enterrados en el cementerio. Me contaron que la persona representada por la muñeca sentiría unos agudos dolores inexplicables y que era posible esperar su

¹ Tales objetos son llamados *tecunechichiwa* en náhuatl.

muerte en caso de que no se encontrara la muñeca y que fuera retirada del cementerio.²

En Amanalco, sin embargo, de las dos formas básicas de seres mágicos, el nahual/ tlahuelpuche, parecido al vampiro, es el que causa más preocupación en la población. La siguiente es una entrevista que hice en 2006 a un padre de familia y a su hijo adulto:

Jay: ¿Sabes algo acerca de los nahuales?

Padre: Sí, chupan la sangre. Son como vampiros.

Jay: ¿Pueden cambiar de una forma a otra?

Padre: Sí, pueden convertirse en gato, en guajolote o en cuervo.

Jay: ¿Qué hacen los nahuales?

Padre: Chupan la sangre.

Jay: ¿Dónde? ¿En qué parte del cuerpo?

Padre: Aquí [me muestra], en el cuello.

Jay: ¿Qué pasa cuando chupan la sangre de una persona?

Padre: Si uno está fuerte, no pasa nada; pero si está débil, se enferma de una enfermedad muy mala que llamamos *cocolistri* en mexicano.

Jay: ¿Todavía hay nahuales por aquí?

Padre: Sí, pero no se les ve como antes, porque hay luz [eléctrica] y todo esto... [señalando a la casa moderna de su hijo].

Jay: ¿Es lo mismo el tlahuelpuche que el nahual?

Hijo: [interrumpe para continuar la discusión] Son muy parecidos, pero el nahual sólo chupa sangre mientras que el tlahuelpuche también puede embrujarte. Los dos tienen que ver con el mal; hacen actos malvados. Se roban a los niños... porque, ve, no comen comida como nosotros; necesitan sangre o carne humana. Pueden cambiar su identidad y cuando vuelan se encienden en una bola de fuego. Se mueven de un lado al otro al transformarse. Si uno los ve, es horripilante.

Es interesante notar que estas personas fueron de los pocos amanalquenses con quienes pude hablar sobre el concepto de nahual. Casi todas las demás personas o cambiaban temerosamente de tema o mezclaban la idea del vampiro chupa sangre con la idea del tlahuelpuche que cambia de forma. A estos seres se les considera de género femenino y capaces de transformarse en otra especie, como

² Otra versión de esta forma de causar mal a otros es el envenenamiento o *tepalcuatiki*. Una mujer sospechosa de este arte letal preparó tamales de alacrán y algunas personas que los comieron murieron.

una gata o una especie de guajolote grande; bajo esta forma suelen entrar de noche a las casas y atacar a las personas, especialmente a los niños pequeños para chupar su sangre.³ Como se ha documentado en una variedad de fuentes, como el libro *Blood-Sucking Witchcraft* (Nutini y Roberts, 1993), ésta es una creencia muy extendida entre las comunidades indígenas del centro de México (véase también Galinier, 2004).

A lo largo de los años he escuchado una serie de historias del tlhuelpuche en su capacidad de cambiar de forma. Un relato típico es el de una mujer que vio a un gato de extraño aspecto entrar a su casa muy tarde una noche. La mujer sospechó que el felino era el disfraz de un vampiro y lo mató. Al día siguiente se supo que esa misma noche había muerto también una mujer de la que se decía que era un tlhuelpuche.

En 2010, escuché una variante del relato que otros antropólogos decían haber encontrado en nahua y otomí en otras comunidades étnicas de México. Estos relatos trataban de mujeres tlhuelpuche que podían quitarse las piernas, colocarse en sustitución patas de guajolote y transformarse en ese animal, para después volar por la noche en busca de la sangre de niños pequeños (Galinier, 2004). La historia que me contaron trataba de una pareja de casados: una noche el marido despertó y vio que la mujer había salido, pero sus piernas permanecían en la cama. Se asustó tanto que arrojó las piernas de su esposa al fuego y volvió a su cama. Más tarde, cuando regresó la esposa en forma de guajolote, se dio cuenta de que ya no podría usar sus piernas achicharradas. Después, siempre se le vio moviéndose dentro de una caja de madera, sin sus piernas.⁴

La idea de la transformación en otras formas corporales, asociada con los poderes espirituales, la sanación y la brujería es ampliamente conocida en muchas partes del mundo. Por ejemplo, en 2010, Erica Caple estudió el Haití contemporáneo, después del gran terremoto de ese año. Esta investigadora encontró una creencia muy enraizada en el *lougawou*, una especie de vampiro, femenino principalmente, que se transforma para chupar el alma y la sangre, específicamente de niños (2012). De manera similar, entre la etnia Igbo de

³ Se dice en náhuatl *nechcuachuaco tlhuelpuche*: una bruja entró y me chupó la sangre.

⁴ De acuerdo con Taggart: "Una variante compuesta [de este relato] comienza cuando un esposo ve que su esposa se levanta a mitad de la noche; la ve quitarse una de sus piernas y convertirse en pájaro. Vuela fuera de la casa y a través de las paredes de otra casa donde le chupa la sangre a un niño pequeño, con frecuencia un bebé de pecho. Regresa a casa y vomita la sangre en la cacerola, la fríe en manteca y prepara una confección que parece mole. El marido le cuenta todo a su madre, quien le aconseja quemar la pierna de su mujer cuando vaya tras su siguiente víctima. Él sigue el consejo de su madre, y al día siguiente la mujer sufre un terrible dolor en su pierna y muere" (Taggart, 2009: 16).

Nigeria se conocen personas que pueden transformarse en otros seres y a quienes se representa con una máscara llamada *ochoko*, que muestra un rostro humano dormido bajo la figura de una ave en vuelo . En su forma animal pueden viajar a otras regiones buscando sabiduría, medios medicinales sanadores o para atacar a individuos por medio de la magia. Es muy interesante que yo encontrara que, como me fue relatado en Amanalco, cuando estos seres viajan en la forma de ave pueden en ocasiones ser percibidos como una bola de luz (Caple, 2012, comunicación personal con Oscar Mokeme).⁵

También se ha escrito mucho sobre estos temas en el México contemporáneo. Por ejemplo, Edgar del Campo, en un artículo titulado “La construcción global del vampiro mexicano” (2009), discute que las ideas europeas y africanas sobre brujería y vampiros entraron a la comunicación pública después de la conquista española y de la importación de esclavos al Nuevo Mundo. Sin embargo, estas creencias se entrecruzaron con otras similares ya poderosamente presentes entre las poblaciones indígenas. Así como el fenómeno del Chupacabras en Puerto Rico, del Campo muestra también cómo los medios altamente globalizados, de finales del siglo xx, han afectado la percepción pública y la representación de los vampiros mexicanos (Para una discusión sobre el Chupacabras, véase Radford, 2011.).

Enanos peligrosos y el Mundo del agua

Tal vez los seres más intrigantes del universo cosmológico de Amanalco son los ahuaques, llamados más recientemente duendes o “dueños” de las fuentes de agua.⁶ Mis descripciones más detalladas de estos seres y de los curanderos con los que se relacionan vienen de Álex Juárez y de sus padres. De adolescente, Álex me contó:

Aquí en San Jerónimo se cuentan leyendas acerca de los duendes que cuidan el agua. Se dice que se encargan de dividir el agua entre todas las comunidades; pero si alguien los molesta los días que descansan pueden castigar a la gente tomando su alma, la

⁵ Esta información fue proporcionada en agosto de 2012 durante una entrevista con el sr. Oscar Mokeme, un curandero igbo de alto nivel llamado un *Nwa-Dibia*. También es director del Museo de Cultura Africana en Portland, Maine.

⁶ También se les conoce en otras comunidades indígenas cercanas, por ejemplo, en Santa Catarina se les llama *tioches* en náhuatl y se les describe de forma similar.

que no regresan a la persona hasta recibir una ofrenda apropiada. Se dice que los ahuaques están bajo las órdenes del dios Tláloc, príncipe del agua. Cerca de aquí se encuentra el Monte Tláloc, donde mucha gente va a llevar ofrendas.

La literatura prehispánica reporta la creencia en ahuaques como seres muertos bajo las órdenes del dios Tláloc y cuya función era no sólo propiciar la lluvia sino también mandar rayos y granizo durante las tormentas, lo que podía dañar los cultivos (Lorente, 2010). Una descripción clásica de haber sido “capturado por ahuaques” me la contó la madre de Álex, Jerónima Juárez, en 2003. Dice que le sucedió a finales de los años setenta y, como en muchos otros casos similares, se dio cuando fue a buscar agua al río a medio día y llenó sus cubetas. Cuando regresó y fue a reunir leña frente a su casa sintió algo extraño:

Jerónima: Regresé [a su casa] y parece ser que uno de ellos me agarró así [hace un giro con el cuerpo]. Hice una voltereta y me desplomé allí. Me caí, y después ya no supe dónde estaba. Después de que me caí, me dicen que estuve haciendo cosas extrañas [mueve los brazos de forma incontrolada]. Me volví loca de una manera muy fea; después me dormí profundamente. Se habían llevado mi corazón, allá arriba con mi espíritu. Y yo estaba tirada allí, solo el cuerpo, ¡y se habían llevado mi alma! Cuando desperté ya me habían regresado; me devolvieron. ¡Qué claro veía yo todo!

Jay: ¿Qué aspecto tenían los duendes?

Jerónima: ¡Eran muy bonitos! ¡Tan pequeños! Muy chiquitos pero muy brillantes. Me llevaron a su huerto, y después una abuelita muy bonita vino. Era muy pequeña y me golpeó muy fuerte así [movimientos cortantes con la mano]. Por eso me caí... Cuando me despertaron me quejé del dolor. Mi cuerpo es una ruina; recuerde que estaba separada de mi cuerpo. Ya no soy de aquí. Y de vez en cuando me llevan de paseo... Después empezaron a tocar música así [imita que toca el violín] y a bailar. Los vi en mi sueño más profundo... Y cuando toman mi corazón se siente bien porque me llevan a viajar con ellos.

Jay: ¿Los duendes son hombres y mujeres?

Jerónima: Hombres y mujeres. Bonitos... así es como se ven: mujeres y hombres tocando sus pequeños violines, bailando también, de forma muy graciosa. Un hombre muy sabio que se llamaba don Isidro me curó.

Jay: ¿Qué hizo?

Jerónima: Ellos me limpiaron. Me dijeron que los duendes me tenían atrapada y que me habían llevado a un viaje, pero que él no había permitido que me llevaran. Si me hubieran llevado no estaría yo aquí ahorita; hubiera muerto. Me curó con

muchas medicinas; con huevos de guajolote también. Y dijo que tenía que comprar platos miniatura, porque cuando entré al agua rompí sus platos que estaban en su mesa mientras comían. Era la una de la tarde cuando entré al agua, y les arruiné su comida. Hice mala obra cuando me lavé los pies en su agua... El hombre que me curó me mandó unos trastes miniatura muy brillantes para dejarlos en el lugar donde los duendes me atraparon.

Jay: Entonces tiene suerte, porque algunas personas mueren por esto, ¿cierto?

Jerónima: Si me atraparan otra vez, moriría, pero ya no pueden atacarme. Sueño con ellos viajando, pero ya no pueden atacarme porque estoy curada. ¡Ya no se les permite meterse conmigo! –ríe.

El reino de los ahuaques y sus consecuencias

De acuerdo con las descripciones de los ahuaques en Amanalco, éstos son muy pequeños, de unos 35 a 60 centímetros. Se les describe en español como “muy guapos” y se les ve vestidos con trajes de charro muy coloridos, como en las presentaciones de música folklórica. La gente dice que tienen sus viviendas bajo el agua, con muebles y otros artículos domésticos; los ven comiendo en trastecitos, enroscando lazos, tocando el violín y bailando. Curiosamente, las horas en las que la gente reporta haberlos visto son entre el medio día y las dos de la tarde.

Así como en el testimonio de Jerónima, se les ve en sueños después de que la persona es atrapada. De las 15 personas que he entrevistado que dicen haber tenido alguna interacción con estos seres, sólo tres afirman haberlos visto en un estado consciente. No fue suficiente decirles que otras personas sólo los veían en sueños, estos tres sujetos se mostraron inflexibles en sostener que no estaban dormidos cuando los vieron. Si uno los molesta o no se dirige correctamente a ellos, pueden enojarse y atacar a la gente; pueden mandar rayos o granizo para mostrar su molestia, pueden dirigir esos rayos sobre personas específicas o dañar los campos que elijan, o pueden embrujar a las personas. Los testimonios de los casos de ataque incluyen el sentir una debilidad severa después del contacto con el ahuaque, incapacidad para sostenerse de pie, sentir mucho frío y pérdida de conciencia por un periodo corto, para después pasar, cuando uno despierta, a un estado disociativo que incluye la pérdida de la memoria inmediata y aun no reconocer quién es uno o tener confusión sobre la identidad propia. Como en el caso de Jerónima, no es raro tener la percepción de haber

sido golpeado. Los varones especialmente reportaron que esos golpes pueden desfigurar la cara de la persona atacada, moviéndole la mandíbula fuera de centro permanentemente. En una entrevista con un residente de Amanalco, éste relató que un día su primo llegó a su casa con la ropa rasgada y contando que un ahuaque lo había atacado; acto seguido se desplomó y mostró el cabello chamuscado y una quemadura circular en el estómago.

Para contrarrestar a los ahuaques existían en la comunidad un grupo secreto de brujos/curanderos conocidos como *texiuiteros*, en náhuatl, o graniceros, en español. Sus presuntas habilidades ocultas se dirigían en dos direcciones: la primera era el proteger a la comunidad o a individuos en particular de la lluvia excesiva o de las tormentas de granizo; la segunda era el curar a las personas atrapadas por un ahuaque. El granicero tenía la habilidad de comunicarse con los duendes del agua para entender lo que se requería para devolverle la salud a las personas afligidas. Como ya se dijo en el caso de doña Jerónima, uno de estos curanderos le aplicó una sanación ritual y además restituyó a los duendes, en el lugar donde la atraparon, los pequeños trastes que supuestamente ella había dañado. En otros casos, el curandero habría tenido que hacer una expedición de cinco horas con ofrendas como frutas y flores especiales para la ocasión hasta la cima del Monte Tláloc para suplicarle a los ahuaques que regresaran el alma de la persona a la que se la habrían robado.

Enfermedad espiritual, pérdida del alma y su cura

Mucho se ha escrito acerca del meollo de las enfermedades “folklóricas” o de lo que se ha venido en llamar “síndromes asociados a la cultura”, en México y en comunidades migrantes hispanas a Norteamérica (Bayles y Katerndahl, 2009; Rubel, O’Nell y Collado-Ardon, 1991). Se llaman “asociadas a la cultura” porque los síntomas y la respuesta de salud son muy específicos a cierta zona cultural del mundo. Hoy en día la mayoría de la gente en Amanalco entiende en términos de la medicina occidental lo que significan la diabetes o el cáncer, pero les resulta difícil creer que estas enfermedades puedan curarse solamente en una clínica u hospital o por un médico. Para ellos también existen una serie de padecimientos que consideran “espirituales” y que sólo pueden ser susceptibles de ser aliviados por un curandero tradicional.

Aire y susto: vientos malos y choques que dislocan

En Amanalco, la dislocación del alma, el trastorno, o incluso la pérdida del espíritu o de la esencia concebida como alma, es atribuida a una variedad de causas, no sólo a la interacción con los ahuaques, como se reportó en la entrevista con la madre de Álex Juárez, que son tan peligrosos que pueden llamar a los espíritus de los muertos, los que entonces se aferran a la persona causándole un cansancio y una desorientación extremos. Otra de ellas es la percepción de que “vientos” malvados producen una enfermedad llamada “aigre” (literalmente, aire), o *yeyecatl*, en náhuatl, que puede proceder de la respiración de una bruja (tlahuelpuche). Una especie particular de “aigre” puede afectar a los niños a través de la acción de la mirada de un ojo malvado dirigido por personas envidiosamente poderosas. La Figura 9.3 muestra el amuleto típico usado por los niños, en especial los menores de dos años de edad, para protegerlos de este tipo de amenaza.



Figura 9.3 Nótese el amuleto alrededor del cuello del bebé. Es usado para proteger a los niños del “mal de ojo”. El uso de estos amuletos era mucho menos común en 2010 que en los años noventa. Amanalco, 1993. (© Jay Sokolovsky)

Los síntomas generales del “aigre” incluyen malestar para comer, devolver el estómago y una sensación de debilidad y náusea. La forma de curarlo es a base de limpias con hierbas medicinales, como la hoja del árbol del pirul y un tratamiento a base de té. Para la limpia se frota las hojas de las plantas medicinales sobre el cuerpo del enfermo para “sacarle” el mal, y después se forma un ramillete con las mismas y se entierra en un barranco profundo.

La otra forma principal de dislocación del alma, es la causada por un momento de estrés o de trauma, y en español se le llama “susto” o “espanto”. En náhuatl se usa la palabra *momautia* –literalmente, “tener miedo”. Este estado puede ocurrir por haber sufrido una serie de sueños horripilantes o el haber presenciado o experimentado un accidente severo. Afecta principalmente a los niños: los padres me dicen que pueden mostrar una gran agitación durante el sueño con movimientos espasmódicos, llanto inexplicable, pérdida de apetito y un estado depresivo. Es interesante notar que a través de un rango amplio de culturas, encontramos algún tipo de estado como el “susto” o “espanto” descrito arriba, tal como el *kesambet* en Bali, el *narahati* en Irán, o el *ceeb* entre la gente hmong del sudeste asiático (Quinlan, 2010).⁷

En México y entre inmigrantes mexicanos en Norteamérica, varias investigaciones sobre este padecimiento han mostrado una interacción con estados de estrés, depresión y algunas otras formas subyacentes de enfermedad (Glazer *et al.*, 2004; Weller *et al.*, 2008). Un estudio longitudinal en 3 comunidades mexicanas examinó una muestra en pares de 100 individuos, con la mitad de ellos diagnosticados con el padeciendo de “susto” (Rubel y Moore, 2001). Usando una escala de estrés y datos de exámenes médicos, estos autores siguieron esta cohorte por siete años y encontraron que el grupo con “susto” no sólo tenía más estrés y signos clínicos de enfermedad, sino también una mortalidad sustancialmente más alta: 17% del grupo con “susto” había muerto al final de este periodo, mientras que todos los individuos del grupo de comparación seguían con vida.

⁷ Véase Simon y Hughes (1985) para comprender mejor las enfermedades como el “susto” en el contexto de otros síndromes asociados a la cultura.

Sanar, prácticas de curación y la persistencia de la creencia

Para las comunidades como Amanalco, donde hay una persistencia en la creencia en los estados de “susto”, la etiología de esta enfermedad es el *shock* emocional que sufre la persona y que disloca su alma, lo que permite la entrada del espíritu de un muerto al cuerpo del enfermo y reducir su vitalidad. Como sucede con los tratamientos para el “aigre”, la curación inicia con la administración de té calmantes y una limpia con hierbas y, ocasionalmente, un huevo entero. Si no hay efecto en el enfermo, la familia podría llevarlo a un curandero particular o a uno de los cuatro centros espirituales, donde en una sesión de espiritismo se pueda revelar el espíritu que está habitando el cuerpo del doliente.

En Amanalco existe una gran variedad de curanderos y curanderas tradicionales conocidos genéricamente con el nombre en náhuatl de *tepatike*. Estos curanderos cubren un conjunto de especialidades, como la medicina herbolaria, la quiropráctica, masajes y las sanaciones espirituales. La mayoría de las *tepatike* son también parteras por lo que además de ayudar en los nacimientos casi todas, que se encuentran entre los 40 y los 75 años de edad, practican una o dos de las especialidades mencionadas arriba. Sin embargo, desde el año 2000 el gobierno, a través del Sistema Nacional de Salud Pública, ha promovido que los niños nazcan en las clínicas locales o en los hospitales de Texcoco, lo que ha disminuido su papel como parteras. Esta política se intensificó a partir del año 2005, dado que se fue volviendo más difícil el obtener un acta de nacimiento para los niños que nacen fuera de los entornos médicos formales.

Las brujas están muertas; ¡viva la brujería!

Para los años noventa, era casi unánime que la gente me dijera que la acción de seres supranaturales –ya fueran tetlachihues (nahuales), tlahuelpuches o ahuaques– había disminuido significativamente. Incluso encontré gente que sostenía que ya no existían en la comunidad. Esta percepción era muy distante de la que encontré sobre este tema en mi primera residencia en la comunidad. Como comparativo, en los primeros años del siglo *xxi* los delegados sólo recibían una o dos denuncias de brujería cada tres años, mientras que en los años setenta se recibían de cinco a una decena de casos cada año. Me sucedió en 1973

hablando de brujería con uno de mis informantes, quien me dijo casualmente “Tú sabes, cuando ves a algún pariente pobre bajando la calle uno piensa: allí viene una bruja”. Este testimonio encaja con los estudios clásicos de brujería y magia en antropología que sugieren que estas acciones “emergen de las tensiones entre miembros familiares o grupos sociales en los que hay una relación estrecha –especialmente en conflictos por tierras, mercancías u otros recursos materiales” (Caple, 2012: 50, véase también Geschiere, 2012).⁸

A lo largo del libro hemos visto que uno de los cambios notables que aparecen recurrentemente es la explosión de la diversidad económica en la comunidad y dentro de grandes familias extensas. Con el abandono del estilo de vida campesino y de la manutención familiar a través del trabajo en el campo, ha habido una disminución de la competencia muy cerrada entre hermanos y primos sobre el recurso tierra. La envidia y el recelo entre ellos continúan en forma significativa, pero están más ligados a la adquisición y alarde de recursos materiales. De hecho, todavía persiste una profunda creencia en las enfermedades espirituales y en la posibilidad de la hechicería para curarlas, a pesar de los servicios y de la presencia de un médico en una clínica local que opera desde los años ochenta, que además ha traído, en general, una disminución de la mortalidad y, en especial, de la infantil. La información que he obtenido de los médicos que han atendido pacientes en Amanalco ha sido consistente: sólo van al servicio médico ya muy tarde en el proceso de una enfermedad seria, o solamente después de haber consultado a un curandero. Uno de estos médicos me relató en el año 2006:

La creencia en la brujería es difícil de romper. Por ejemplo, uno de mis pacientes tenía cáncer testicular: la mitad de uno de sus testículos ya estaba destruida. Su esposa decía que lo habían embrujado. Pero yo les dije: “¡Esto no es un encantamiento! Esto es cáncer o...”. Los mandé al Hospital General en la Ciudad de México, a donde trabajo ahora. Murió dos meses después; el hombre nunca fue al hospital. Todos sus conocidos estaban de acuerdo con la esposa en que había sido embrujado. Como tengo compadres en Amanalco, voy a allá con frecuencia y le puedo decir que estas creencias persisten.

⁸ Algunos ejemplos clásicos de estos estudios son el de Evans-Pritchard en África (1976) y el de Stewart y Strathern en Papúa, Nueva Guinea (2004).

La luz de la globalización

Como se ha documentado bien en otras partes de México, el acceso a la medicina occidental no disminuye la creencia en el origen espiritual de ciertas enfermedades. Por ejemplo, un proyecto de muchas décadas en el estado de Michoacán encontró que, independientemente de la amplia disposición y uso de clínicas biomédicas, el conocimiento de la medicina tradicional “continuaba en gran parte sin cambio con respecto a su distribución y contenido... son los modelos médicos de personal clínico que aparecen como raros en la comunidad” (Ross, Timura y Maupin, 2012). En otras palabras, no hay un reemplazo simple de las creencias en la medicina tradicional por los conceptos y personal médico occidental, y esto es válido tanto para poblaciones urbanas mexicanas como para las comunidades étnicas en los Estados Unidos (Whiteford, 1999).

Hablando de “aigre” o de “susto” y de sus formas de curarlos en Amanalco, la persistencia de la creencia está basada en la permeabilidad percibida entre los estados corporales y espirituales del ser. El ser humano, en su estado espiritual es susceptible de magia, es susceptible de recibir la influencia de los ahuaques, tan mágicos que pueden viajar por el cielo como bolas de fuego, aquí en Amanalco como en otras partes del mundo lo hacen otros seres espirituales. Incluso recuerdo ahora que los pobladores de esta comunidad me contaron que una pequeña colina al norte del pueblo se llamaba “la montaña de los ahuaques”. Allá pasean por la noche y se les puede ver por las lucecillas rojas que emiten, lo que contrasta con las luces blancas emitidas por los tetlachihues y con las luces verdes asociadas a las brujas/tlahuelpuches. En 2010, cuando pregunté la causa de que estuvieran desapareciendo en la zona residencial, recibí la respuesta consistente de que eran ahuyentados por la luz eléctrica de las casas modernas.

Sin embargo, cuando la gente me contaba esto, tanto su lenguaje corporal como su expresión facial comunicaban la ambivalencia que muchas personas sienten hacia los cambios dramáticos que han experimentado en los últimos 40 años. Al ir avanzando al capítulo final de este libro volveré a estas transformaciones y relataré cómo se están llevando a cabo desde que estuve la última vez en Amanalco.

CAPÍTULO 10

Conclusiones. Los diferentes significados de la frase “Campesinos, nunca más”



Con la colaboración de Manuel Moreno

Diario. 15 de mayo de 1989

En noches claras hacia el fin del invierno de 1973, solía sentarme en el techo de alguna casa, con un grupo de cinco o seis adolescentes mayores, a observar desde Amanalco las luces tintineantes de la Ciudad de México. Entonces ellos hablaban de adentrarse en la ciudad para vender las flores y huacales que sus familias producían, y tal vez saborear un poco de los placeres urbanos de la excitante ciudad. En el siguiente respiro lamentaban que sus vidas fueran la vida aburrida del campesino, por siempre atado a la tierra de su pueblo. Sabían que sus padres y abuelos habían defendido su tierra “a muerte”, sus bosques y aguas en contra de quien fuera, y estaban en el proceso de heredarles esta misión llena de determinación e intensidad. En esos primeros meses de mi trabajo de campo y primera residencia en la comunidad, todavía tenía muy escasa idea de lo que el futuro de la globalización guardaba para estos chicos y sus futuros hijos a quienes conocería en 1989.

Correo electrónico de un profesor bilingüe de Amanalco, 12 de junio de 2011

“Bueno, parece que el centro cultural náhuatl no será fundado en un futuro próximo, si es que se construye, pero escuché que van a mejorar la plaza y el camino a la colonia”.

**Correo electrónico de un estudiante universitario originario de Amanalco,
18 de junio de 2011**

“Con respecto a la organización Ollin Amanalco Pilhuame, de la que fui parte cuando iba a la escuela con la mayoría de sus miembros, desafortunadamente, el grupo se desintegró este año por razones de trabajo, estudio y otras actividades de la comunidad” (original en español).

Noticias en línea desde la región de Texcoco, 5 de octubre de 2012

El Presidente Municipal de Texcoco, Arturo Martínez Alfaro, inauguró la plaza pública en la comunidad de San Jerónimo Amanalco, construida como parte del programa “Rescatando Texcoco”, que consiste en la construcción y renovación de espacios públicos en las diferentes comunidades del municipio.

**Mensajes telefónicos del antropólogo mexicano Manuel Moreno,
10 de abril de 2013**

Manuel habló esta semana en Amanalco con Miguel Osorio, quien fue elegido recientemente segundo delegado, aunque en su juventud padeció de adicciones. Tiene 27 años y declara estar interesado en preservar actividades tradicionales como el tejido del ixtle, además de impulsar a su gente hacia adelante. Hace tres años inició un nuevo grupo cultural de nombre *Miyotl* (en náhuatl, Rayos del Sol). Se les ha asignado un espacio en la delegación a un lado de la plaza, donde 10 maestros sin paga colaboran para dar clases gratis en temas como inglés, guitarra, corte de pelo, taekwondo y ejercicios para adultos mayores.

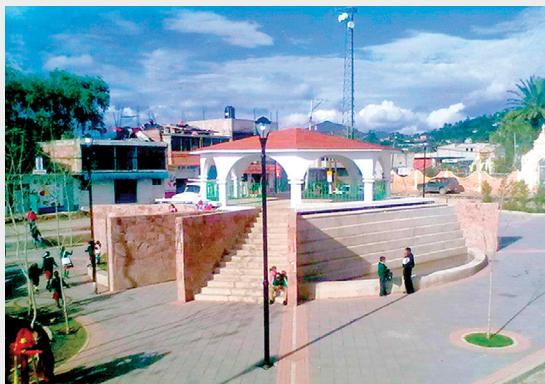


Figura 10.1 La nueva plaza central de Amanalco, 10 de marzo de 2013. (© Manuel Moreno)

Las familias de los adolescentes mencionados en mi diario de 1989, aún a principios de los años setenta, estaban conectadas de algún modo al mundo externo a la comunidad. Tenían relaciones comerciales e interacciones administrativas con las zonas urbanas de Texcoco y de la Ciudad de México, además de relaciones comerciales y laborales muy fuertes con el pueblo textil de Chiconcuac. Sin embargo, su existencia cultural y económica estaba circunscrita por la limitada infraestructura del pueblo y por los prejuicios sociales que, a los ojos externos, los marcaba perniciosamente como “indios”. En ese entonces las interacciones fuera del pueblo se consideraban como medios para sostener su vida cultural y económica, y no como espacios para ir adquiriendo otro estilo de vida totalmente diferente.

Aun antes de concluidos los años setenta, la rápida monetarización de la economía había iniciado un cambio al futuro globalizado, lo que desarrollo en otros capítulos de este libro. Como he descrito en la primera parte del capítulo, donde narro mis experiencias directas en Amanalco, he estado manteniendo contacto con la comunidad vía correo electrónico, por llamadas telefónicas, leyendo noticias de los acontecimientos en la región y por mi comunicación con Manuel Moreno, un antropólogo que hizo una visita a la comunidad en 2013-2014 y quien trabajó conmigo en 2010. Estas variadas fuentes de información sobre Amanalco reflejan mi interés en seguir explorando asuntos interrelacionados con el tema central de la juventud que rechaza el guion cultural de sus mayores, que los ata a la tierra, y el complejo significado de la frase “Campesinos, nunca más”. Por tanto, en este breve capítulo de cierre retomaré mis últimos encuentros con la comunidad, tanto cara a cara como de manera virtual, para reflexionar sobre: (1) cómo las transformaciones de los guiones culturales y el espacio están produciendo una nueva narrativa de abandono generacional expresado por la generación de los mayores; (2) los variados impactos de la globalización, y (3) hasta qué punto la cultura tradicional y el paisaje étnico de la comunidad se pueden adaptar a estos cambios en curso. En las secciones que siguen exploraré cómo estos temas se conectan con los variados significados de “Campesinos, nunca más”.

“Campesinos: nunca más”: significa las transformaciones de los guiones culturales, de las generaciones y de los géneros en espacios culturales alterados

Una de las partes centrales de este libro se ha dedicado a discutir la transformación del guion cultural campesino hacia nuevos espacios culturales y la persistencia del concepto de *tochantlaca* como las relaciones familiares básicas que atan a las personas a un conjunto de viviendas relacionadas entre sí. En el Capítulo 5 señalé el alcance de la vida campesina y el guion cultural que era ideal seguir en 1972. Pero durante las siguientes décadas un número significativo de jóvenes comenzó a buscar empleo de tiempo completo fuera de Amanalco. Hubo entonces un cambio en el guion de vida y en el espacio cultural de trabajo que transformó los sentimientos y actitudes acerca de dedicarse a la tierra, con el consiguiente cambio en la identidad personal. Desde la perspectiva de los jóvenes del siglo XXI, especialmente los varones, comúnmente se percibe la vida campesina como una actividad recreativa que incluye montar a caballo, participar en charreadas, excursiones a las montañas o comercio de medio tiempo cuando no hay mucho más qué hacer. Un aspecto de ello en Amanalco son las respuestas generacionales diferenciadas a la desaparición del guion de vida campesino; los jóvenes desacreditando a los mayores por aferrarse a un mundo perdido de escaso valor sin darse cuenta de que ellos, los jóvenes, son los que realmente entienden el presente. Se burlan de que los viejos digan que ellos no trabajan y que sólo se dedican a drogarse. Los jóvenes responden diciendo: “Bueno, acá en el pueblo hay dos grupos de viejos, apodados los 'escuadrones de la muerte' que están bebiendo y yendo derecho a la tumba”.

Desde el otro lado del ciclo vital encontré una contranarrativa aún más fuerte. Lo que inició con algunos comentarios susurrados durante los años noventa se convirtió en exclamaciones gritadas a mis oídos en el siglo XXI. Escuché lo siguiente en quejas amargas de los mayores:

“Estos jóvenes son muy malos para trabajar pero muy buenos para emborracharse”. Entrevista con un hombre de 72 años, septiembre 30, 2000.

De una manera más reflexiva, otra persona mayor opina: “Nosotros los mayores tuvimos una vida diferente, diferente trabajo. Ahora la gente joven con sólo un

poco más de entrenamiento o de educación dicen: ‘No, los viejos no saben cómo hacer las cosas; nosotros sí sabemos’. Exageran. Dicen que la gente mayor ya no tiene valor... lo que quieren decir es que lo que la gente mayor dice y piensa ya no tiene valor”. Entrevista con un hombre de 66 años, mayo 20, 2003.

“Realmente me enojo cuando mi hijo me dice directamente que deje de hablarle en náhuatl. Dice que es cosa del pasado”. Entrevista con una mujer de 60 años, junio 15, 2010.

“Los jóvenes han olvidado todo. Se dedican al grafiti, las drogas y a robar”. Entrevista con un hombre de 70 años, junio 13, 2010.

Lo que encontré y observé desde los acontecimientos fue más complejo que estas expresiones de angustia generacional, que otros han registrado bajo condiciones similares de transformación de la comunidad (Rosenberg, 2009). Aun los jóvenes más trabajadores se quejan de la dificultad para acompañar el estilo de vida de sus mayores. Atrás de estas afirmaciones está también la conciencia, en ambas generaciones, de que para mantener a una familia, ahora con las necesidades contemporáneas de la infancia, se debe producir un flujo constante de dinero. En el siguiente video se puede escuchar el diálogo entre un padre y un hijo, un joven que trabaja fabricando ropa en la casa de su padre campesino. En este fragmento, el hijo lamenta las penalidades físicas de trabajar el campo, mientras que el hombre mayor calmadamente hace notar el beneficio económico del trabajo de su hijo en comparación con sus propias actividades agrarias.

¿El campesino retirado trazando un nuevo guion cultural?

Algunos adultos como el del video anterior ya han visto claramente los beneficios y están cambiando radicalmente las últimas fases de su estilo de vida campesino y la forma en que dan apoyo y se relacionan con la generación más joven. Cuando conocí a Santos Díaz y fui invitado a su casa en 1972, observé que aunque no le sobraba el dinero, tenía suficiente tierra para mantener a su numerosa familia con la entrada adicional de la fabricación de huacales y del cultivo de

una parcela pequeña de flores. La mayoría de la gente lo consideraba uno de los mejores agricultores del pueblo; alguien que era capaz de alimentar a su familia por su conocimiento y habilidad en el manejo de la tierra. Para el año 2010, la milpa había desaparecido, y en su lugar, había sido reemplazada por dos nuevas viviendas para las familias jóvenes de sus hijos varones, un taller de costura y una pequeña área de pastizal para los pocos caballos, cabras y vacas que quedaban. Explicó que estaba realmente retirado y que se dedicaría a ver a los jóvenes trabajar –palabras que nunca había escuchado pronunciadas por un hombre vigoroso de entre 60 y 65 años. Éste no fue el único cambio notable en esa década de su vida: varios años atrás su esposa había sucumbido a la diabetes, que nunca pretendió atender. Un año después su hija mayor se separó de su esposo y regresó a vivir a casa de Santos con sus dos hijas adolescentes, a su *tochantlaca* natal. En 2006 y 2010, tuve largas pláticas con él respecto a las transiciones que iba atravesando; él rápidamente notó mi sorpresa en cuanto al abandono de su tierra de cultivo. Explicó con una sonrisa: “Lo sé, Jay, debes estar sorprendido de lo fácil que dejé de ser campesino. Algunos de mis primos y amigos aún se aferran a este camino, pero con la muerte de mi esposa y el regreso de mi hija me di cuenta de que uno debe adaptarse a cosas que nunca pensó que sucedieran”.

Papeles emergentes de la mujer

Uno de los cambios más poderosos en la comunidad ha sido la apertura de nuevas posibilidades en la vida de las mujeres, a pesar de vivir bajo un sistema cultural estructurado para favorecer la dominancia masculina (Ochoa Riviera, 2007; Taggart, 2007; Wentzell, 2013; Susan Kellogg).

Es evidente que algunos de los factores relacionados con esta apertura son la reducción del índice de nacimientos a menos de la mitad, y las mayores oportunidades educativas y ocupacionales para mujeres, especialmente en la docencia. En 2003, una mujer joven con educación superior fue quien abrió el primer café internet de Amanalco. Pero aún tuve más sorpresas en 2010, cuando dos mujeres fueron electas para cargos clave en la gestión pública del pueblo. En esa década también las mujeres comenzaron a realizar más actividades por iniciativa propia dentro del espacio público del sistema de fiestas.

Estos cambios preceden a una mayor conciencia del cambio de roles de las mujeres desde un nivel regional y nacional, al que se han sumado las residentes

de la comunidad (véase Forbis, 2003, Marcos, 2005). Destaca el caso reciente de una mujer de una comunidad vecina quien fue electa como primera delegada.

En 2010, entrevisté a Berta Rojas, quien recientemente había sido electa tercera delegada. En esa ocasión le pregunté, “¿En qué aspectos será diferente Amanalco de lo que es ahora dentro de 10 años?”, a lo que contestó:

Es difícil saberlo; pero espero que sea diferente y tengo la esperanza de que haya más puestos políticos para las mujeres. Espero que exista un sistema de agua para toda la comunidad que funcione bien, que el jardín de la plaza sea remodelado y que haya un pequeño letrero que diga ‘Berta Rojas colaboró en este proyecto’. Berta trabajó duro en ello por el valor que da a su gente y por el amor que les tiene.

Cabe añadir que en noviembre de 2012 la maestra Delfina Gómez fue electa presidenta municipal de Texcoco, municipio del que forma parte Amanalco.



Figura 10.2 Entrada en mi diario: “Cada vez que entro al pueblo y veo la torre para captar señales para teléfonos celulares, colocada a espaldas de la arruinada tienda de adobe, no puedo evitar recordar la ocasión en que, con los nervios de punta, entré por primera vez a esa tienda en 1972 para presentarme ante la comunidad” (véase la introducción del Capítulo 4). Junio 10, 2010. (© Jay Sokolovsky)

“Campesinos, nunca más” dentro de un mundo globalizado y multilocal

Es demasiado fácil pensar en la vieja tienda en ruinas y la antena de comunicaciones (Figura 10.2), o aun en la niña que escribe mensajes de texto con un celular (Figura 10.3) para mostrar los paisajes culturales contrastantes entre la tradición y la modernidad. Al comienzo de mi investigación en México me resultaba un enigma la contradicción de Amanalco, percibido simultáneamente como una de las comunidades de la región más sujetas a la tradición, y al mismo tiempo más modernizadoras. Una parte de la solución de esta aparente paradoja es la ubicación de la comunidad, cercana a los mercados urbanos, pero con la pérdida notable de recursos forestales, de agua y agricultura durante el proceso de dominación cultural. En los capítulos introductorios de este libro hice notar cómo esto se relaciona con un sistema tradicional de trabajo cooperativo enraizado en el paisaje moral del sistema de fiestas. Paralelamente, desde los años sesenta se realizaron esfuerzos gubernamentales para mejorar la infraestructura del pueblo con servicio eléctrico, una clínica médica, mejores escuelas y un mejor camino que conectara a Amanalco con los mercados urbanos. Sin embargo, ya en los años noventa una población en continua expansión y un declive de la economía campesina local resultaron en nuevos retos para una comunidad decididamente multilocal, cuya fuerza contenida se expresaba al interior en las pandillas y grafiti de los jóvenes. Para la primera década del siglo XXI los límites culturales que daban forma al guion de vida que definía a la gente como “indios” que buscaban mantener su estilo de vida campesino habían rebasado sus fronteras. Esto incluía la creación de nuevos espacios culturales y cambios en la alimentación, en el vestido, en la forma de ganar dinero, en la construcción de la vivienda y en las relaciones entre generaciones, desde el punto de vista de las emociones y la autoridad.



Figura 10.3 Notas de campo: “Estoy en la primera de las dos bodas a las que asistí poco después de haber regresado a Amanalco. Al entrar a la casa del novio me encuentro con un grupo de 10 niños de edades aproximadas entre 6 y 12 años. Rápidamente los niños se dispersan al patio gritando y jugando. Al salir este grupo veo a una niña de unos 9 años sentada en un sillón atrás de sus parientes adultos con el celular de uno de sus tíos mandando mensajes de texto a sus amigos que no se encontraban en la celebración”. Junio 10, 2010. (© Jay Sokolovsky)

Entre 2006 y 2010, uno de los aspectos más interesantes de la transformación del espacio cultural fue el uso de la plaza y de la zona circundante. Por una parte, la situación de abandono de la plaza se había convertido en un símbolo del colapso de la unidad de la comunidad y de su labor cívica incuestionable que había logrado tanto en los años setenta y ochenta. Por la otra, este mismo espacio cultural se había convertido, gracias a los esfuerzos comerciales y

gubernamentales, en un mundo multilocal en el mismo corazón de Amanalco. Durante mi primer domingo en 2010, la plaza, llena de comerciantes y mercaderías, recibía en sus puestos ambulantes y bajo sus techos de tela a los pobladores locales, pero además a gente de Texcoco y aun de la Ciudad de México. Ese día también observé en la plaza una camioneta del gobierno federal que ofrecía atención dental gratuita, y en la calle principal había nuevas tiendas y locales que vendían herramienta, teléfonos celulares y una vulcanizadora, muchos de estos negocios propiedad de gente que no era originaria de Amanalco. Al día siguiente, al caminar por el centro del pueblo, pasé por la reunión mensual del Club de la tercera edad y observé dos camionetas provenientes de Texcoco que ofrecían servicio médico y patrullas de la policía preventiva que vigilaban los procedimientos.

Como se señaló al principio de este capítulo, en 2012 la plaza fue remodelada. Esto sucedió justo antes de las elecciones en las que el Partido Revolucionario Institucional (PRI) quería mantener su poder en el municipio. Las demás plazas de las comunidades de la montaña fueron remodeladas de la misma manera, como se puede observar en este PowerPoint relativo a la Figura 10.4, con un pequeño jardín, baños públicos, un área de juegos infantiles con la imagen de La mole pero también, un equipo de ejercicio para personas adultas. Hay que hacer notar que a pesar de esta liberalidad política, el PRI perdió las elecciones de 2012 ante el relativamente nuevo partido Movimiento Ciudadano, representado por la maestra Delfina Gómez Álvarez.



Figura 10.4 Juegos infantiles en la plaza de Amanalco, remodelada por el gobierno municipal en 2012. Nótese la figura de La mole a un costado de una de las resbaladillas. (© Manuel Moreno)

Mundos globales multilocales vs. transnacionales

Mi pesadilla McDonald's, descrita en el Capítulo 3, aunque no clarividente, pre-
 vió algunos de los acontecimientos recientes en Amanalco. A lo largo de los años
 noventa la globalización a través del consumo de productos y los medios de
 masas (*mass media*), especialmente la música, invadió las conciencias de los
 adolescentes, quienes formaron pandillas con afinidad por ciertos músicos y
 estilos. Para el siglo *xxi* la música, como preocupación y algunas veces como
 profesión, había afectado a por lo menos a un tercio de las familias, y la comu-
 nidad se había convertido en un centro regional de competencias y celebracio-
 nes musicales. Para el 2010, era ya común el uso de teléfonos celulares, aunque
 con disponibilidad muy limitada de internet. Los celulares hicieron más fácil
 que los miembros de una familia pudieran trabajar fuera del pueblo y mante-
 nerse en contacto con los demás, así como para mí mantenerme al tanto de lo
 que sucedía cuando regresé a Florida. Manuel Moreno reportó que desde 2012,
 como está sucediendo en otras partes del país, compañías de televisión de paga
 abrieron mercado en Amanalco y para ese año ya un tercio de las viviendas mos-
 traban la antena de Dish. Sin embargo, en el momento presente la relación
 de Amanalco con el resto del mundo es en general multilocal, es decir, aún no se
 han formado comunidades transnacionales entre las fronteras de México y
 Estados Unidos. Esto lo digo a pesar del siguiente encuentro que tuve en 2010:

Me encuentro en el restaurant de comida veracruzana en la entrada de Amanalco
 platicando con el dueño. En la siguiente mesa hay un grupo de hombres jóvenes del
 pueblo comiendo y hablando. Escucho la palabra "Florida" que flota en la conversa-
 ción y me levanto para presentarme. Sucede que uno de los tres comensales había
 regresado de Tampa, Florida (cerca de donde yo vivo), hacía seis meses. Había traba-
 jado allá por dos años instalando equipo eléctrico de exteriores, para lo que recibí
 ayuda de un intermediario quien por \$3 mil pesos lo conectó a ese trabajo. La chamba
 se terminó, por lo que decidió regresar (Notas de campo, junio 17, 2010).

La migración de Amanalco a Florida es relativamente infrecuente, más bien, las
 ciudades de Chicago, California y Arizona son los principales destinos. Sin em-
 bargo, es de notar que desde el Valle del Mezquital en el estado de Hidalgo, tres
 horas al norte de Amanalco, la autonóbrada comunidad hñähñu ha mantenido
 una migración constante a Clearwater, Florida, desde 1980 con la formación de

una significativa comunidad transnacional. Ella Schmidt (2007; 2012) ha documentado el impacto del envío de remesas de Florida a Hidalgo, y la creación de organizaciones de apoyo que promueven la representación política y social de los migrantes hñähñu en ambas comunidades transnacionales. Organizaciones locales hispánicas en Clearwater y el área de la bahía de Tampa, en colaboración con el cónsul mexicano en Florida, ayudaron a la visita de maestros y actores hidalguenses para participar en festivales culturales en Clearwater. En Hidalgo se han desarrollado programas bilingües de radio, además del uso del ixtle por parte de colectivos de mujeres para la manufactura de esponjas de baño para comercializar internacionalmente a través de la marca Body Shop.

Estas interacciones transnacionales han reformulado la identidad cultural hñähñu, en especial la conservación de la lengua indígena. Es así como la migración internacional y las remesas que ésta conlleva han colaborado a reintroducir tecnologías tradicionales y a promover la cultura indígena, retando las nociones asimilacionistas que encontramos en el indigenismo. Así como en el caso de Amanalco, el compromiso con el mundo exterior ha ayudado a sostener una identidad indígena transformada en el siglo XXI.

“Campesinos, nunca más” no significa nunca más indígenas

En 2010, dos días antes de regresar a los Estados Unidos, fui a la preparatoria de Amanalco para lo que pensé sería una entrevista con adolescentes acerca de sus vidas. En lugar de ello, a mi llegada las autoridades escolares me pidieron dar una plática a toda la comunidad escolar acerca del reino espiritual de la alta montaña y de los poderosos seres que lo habitan. A la siguiente semana estos estudiantes, muchos de los cuales no eran oriundos del pueblo, irían a esta zona a plantar árboles. Por su parte, los maestros pensaban que podrían no estar sensibilizados frente al significado de estas creencias y no mostrar el respeto debido a la zona, y que yo como antropólogo podría hacerlos conscientes de la conducta que debían guardar en esta área especial. Después de recuperarme de la sorpresa por el cambio de planes, también me sorprendió ver que tenían un cañón para proyección digital, lo que me permitió mostrar algunas entrevistas que había realizado con gente de la comunidad sobre el reino de los seres espirituales, tales como los ahuakes, discutidos en el Capítulo 9, y que traía en mi tableta (véase la Figura 10.5). Algunos de los estudiantes de Texcoco estaban

muy dudosos, especialmente acerca de los ahuakes, pero varios alumnos locales validaron mis palabras y agregaron ejemplos del encuentro de sus parientes con los enanitos de la montaña.



Figura 10.5 Dando la conferencia a los estudiantes de preparatoria acerca de la zona alta de montaña y de los ahuakes, 2010. (© María Vesperi)

Manuel Moreno mandó algunas fotos y grabaciones del ritual que precedió el momento en el que los estudiantes plantaron los árboles, poco después de mi partida a los Estados Unidos. En la Figura 10.6, vemos al presidente del comité de tierras comunales de Amanalco prendiendo incienso de copal para purificar el área. Era necesario pedir permiso a los guardianes espirituales de la zona y dejar una pequeña ofrenda de fruta para entrar en su territorio. Estaba vestido de manera ritual y entonó, primero en náhuatl y después en español, las siguientes palabras:

Tláloc, dios del agua, dios de la lluvia que nos dona el agua de los manantiales que corre por estas tierras, el agua de los ríos que corre por estos lugares y que se encharca donde tus ángeles, los ahuakes, habitan. Permítenos plantar estos árboles. Habiendo hecho esta ofrenda, vamos a trabajar.



Figura 10.6 Ofrendas y rezos a Tláloc por el presidente del comité de tierras comunales de Amanalco. (© Manuel Moreno)

Paisaje étnico del siglo XXI: ¿indigenismo sin indígenas?

En el Capítulo 6, enfatice la interacción entre una noción del indigenismo, creada externamente, en contraposición al cambio local de “indio” a “indígena” como una forma de tomar control y reformular el paisaje étnico de Amanalco. Estos cambios no fueron únicos en el país; hubo esfuerzos similares en muchas otras partes de México y entre comunidades indígenas en todo el mundo (Hall y Fenelon, 2009). Como lo han documentado cuidadosamente Berdan *et al.* (2008), la identidad étnica entre los nahuas involucra un acto creativo y se entiende mejor como una adaptación razonable a las realidades de la vida (véase especialmente Sandstrom, 2008: 158). Parte de esta respuesta ha sido el

reconocer la necesidad de contrarrestar el significado negativo del término “indigenismo” por medio de respuestas étnicamente creativas “para remediar una situación intolerable y darle efectivamente a la gente un sentido de dignidad y propósito” (Sandstrom y Berdan, 2008: 219).

El ritual del bosque, ofrecido a Tláloc y descrito en la página anterior, es un aspecto del amplio rango de ideas y comportamientos centrados en la etnicidad, por medio del cual los amanalquenses construyen un sentido de identidad indígena contemporánea. Como se ha señalado en capítulos anteriores, este paisaje étnico está enclavado en el conocimiento y el mito acerca del ambiente crítico, los seres mágicos que lo resguardan, y las ideas acerca de la hechicería, el cambio de forma externa, el desdoblamiento del alma y la curación. También está incluido en este paisaje étnico el lenguaje nahua mismo, el concepto social de los saludos de respeto, los conceptos centrales del intercambio y soporte mutuo que impulsan tanto el constructo familiar del *tochantlaca* como el imperativo moral del servicio comunitario.

Me parece que una de las puertas de acceso para entender el futuro paisaje étnico de Amanalco para el siglo *xxi*, será mediada a través de la relación con las partes del medio ambiente que están en juego, especialmente el bosque de la montaña, con sus manantiales y el paisaje sagrado del Monte Tláloc. Ésta es una de las áreas que atrae la atención de todos, es decir, que trasciende a la creciente división de generaciones en Amanalco. Me di cuenta de ello en el agudo interés que mostraron los alumnos de preparatoria sobre mi plática del ambiente de la montaña que los llevó a pensar sobre la responsabilidad de ser los encargados de este hábitat clave, que muchos de mi generación han ignorado por demasiado tiempo.

Es de destacar que el primer programa para el rescate del medio ambiente se dio en 2008 por parte del grupo Ollin Amanalco Pilhuame de Amanalco, cuando éste comenzó a organizarse alrededor de una identidad indígena moderna. Se puede observar este mismo tema en el mural “Medio ambiente limpio”, que se pintó en colaboración entre el sistema escolar y el comité ecológico de la comunidad (véase la Figura 10.7).



Figura 10.7 Un nuevo mural cerca de la plaza dice: “¿Qué Amanalco prefieres: limpio o sucio? Recicla la basura”, 2012. (© Manuel Moreno)

Reinventado el futuro: el Centro Cultural Miyotl

Con tristeza recibí la noticia por correo electrónico de que el grupo Ollin Amanalco Pilhuame se estaba desintegrando y que las esperanzas de establecer un centro cultural náhuatl en Amanalco estaban más apagadas que nunca. Sin embargo, más eventos ocurrían en ese tiempo en relación a la identidad indígena en la comunidad. Por ejemplo, en 2012 comencé a leer reportes en internet sobre misas católicas celebradas en náhuatl en la catedral de Texcoco, y de clases de náhuatl para adultos, ofrecidas tanto en la ciudad como en las comunidades de la montaña, como Santa Catarina y Amanalco.

Sin embargo, a medida que se desintegraba el grupo, en 2010 apareció una nueva organización: el Centro Cultural Miyotl (Rayos de esperanza), con la iniciativa de un joven carismático de 27 años, Miguel Osorio (véase la página de Facebook “Miyotl Osorio”). Superficialmente, Miguel no parecía el candidato ideal para realizar esta tarea: sus padres se habían separado cuando él era niño y tuvo que vivir su infancia entre Amanalco, Texcoco y la Ciudad de México. Como adolescente, tuvo problemas con las drogas, pero asegura que un pastor evangélico le cambió la vida.

Regresó a Amanalco con una misión: el Centro Cultural Miyotl, que sería un lugar donde la juventud pudiera aprender habilidades ocupacionales y de la vida diaria, y donde se pudiera alfabetizar a adultos mayores, especialmente a mujeres. También planeaba involucrar a algunos adultos en la enseñanza de habilidades como el tejido de fibra de maguey, que casi había desaparecido por completo para 2010.

Sorprendentemente, para 2013 Miguel fue elegido segundo delegado y había convencido a 10 maestros urbanos de ir a la comunidad y dar lecciones gratuitas de corte de cabello, diferentes tipos de artesanías, teatro, taekwondo, guitarra y además, inglés. En la Figura 10.8 se ve el anuncio del centro cultural en el edificio de la delegación, e incluye la liga al Power Point que muestra a niños aprendiendo ajedrez, en clase de inglés, viendo una presentación de marionetas y algunas mujeres en alfabetización.



Figura 10.8 Anuncio del Centro Cultural Miyotl en la puerta de la delegación de Amanalco, 2013. (© Manuel Moreno)

El trabajo de Miguel Osorio cristalizó también el 1 de agosto de 2014 con la apertura del Museo de la comunidad, ubicado en el edificio de la delegación, ya renovado. El museo exhibe la herencia local y su fachada muestra el mural creado por Sergio Pérez Méndez, un joven amanalquense que estudia arte en una universidad en la Ciudad de México.

En la siguiente liga el lector podrá encontrar videos en secuencia sobre la creación del mural y la apertura del museo.

Todo lo narrado aquí fue muy emocionante para mí. Espero regresar a Amanalco y visitar a mis compadres en Buena Vista y sobre todo notar los cambios.



UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA
CIUDAD DE MÉXICO