



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

El maíz en la cosmovisión y vida cotidiana entre los Ingiwás
del sureste poblano. El caso de San Luis Temalacayuca

Rosalba Ramírez Rodríguez

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Directora: Dra. María Ana Portal Ariosa

Asesoras: Dra. Margarita Zárate Vidal

Dra. Alejandra Gámez Espinosa

Agradecimientos

Este trabajo es el resultado de la oportuna conducción del comité de tesis que el departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa me permitió conformar contando con una triada de excelentes profesionales en la disciplina antropológica; mi profundo y respetuoso reconocimiento a la trayectoria profesional de la Dra. María Ana Portal, quien acepto la dirección del proyecto de investigación y ofreció un agradable ambiente de trabajo durante el cual, gracias a su conducción, pude problematizar y concretar aquella maraña de ideas sueltas con las que inicié el ejercicio de interpretación en el sureste poblano. También, debo reconocer su calidez humana, así como su paciencia, apoyo y comprensión durante el proceso de investigación.

A la Dra. Margarita Zárate, una afanosa asesora, quien es poseedora de un excelente capital intelectual que tuvo a bien compartir conmigo de una manera amena, puntillosa y certera; gracias a sus comentarios y recomendaciones es que se logró concretar la presentación de este escrito; así como también es importante mencionar que se caracteriza por una agradable sencillez, además por una permanente apertura y disposición para colaborar en el proceso de reflexión, en especial en aquellos momentos de incertidumbre, cuenta con el don de recrear un escenario de confianza, el cual valoro.

A la Dra. Alejandra Gámez, una cercana asesora, con quien he tenido la oportunidad de aprender a reflexionar y a compartir la experiencia de formar parte de la disciplina antropológica; gracias, a las diversas oportunidades que me ha brindado para colaborar en los proyectos de investigación que ha liderado, es que pude conocer la región y al grupo ngiwá; producto de esas prácticas profesionales, hoy se intenta conformar una propuesta de trabajo relativa a la situación contemporánea de la cosmovisión. Agradezco sus invaluable enseñanzas, pero en especial su amistad, su tiempo e interés durante más de una década, temporalidad que me ha permitido conocer e interactuar con una generosa maestra.

A los académicos del Posgrado en Ciencias Antropológicas, que de múltiples maneras han apoyado mi formación profesional; así como también a Socorro Flores, importante figura en el departamento de antropología, quien resolvió mis constantes trámites durante mi paso por la UAM-Iztapalapa, institución que considero mi segunda *alma mater*.

También, agradezco el apoyo brindado por mi primer *alma mater*, el Colegio de Antropología Social (CAS) de la BUAP, espacio académico del cual egrese y actualmente colaboro, el CAS ha cobijado y respaldado este trabajo de investigación al fungir como escenario para presentar avances de investigación en encuentros y foros. En especial reconozco las oportunidades que me ha brindado el Dr. Ernesto Licona Valencia, el líder indiscutible del colegio.

La interacción en diferentes temporalidades con los integrantes de la sociedad de San Luis Temalacayuca, me ha dejado un grato aprendizaje de vida, así como una valiosa experiencia profesional como antropóloga social, agradezco a los ngiwá su invaluable confianza, su indiscutible apertura, su comprensión, su apoyo incondicional, así como su amplia generosidad; expresaron su relajada aceptación hacia mí, ofreciendo alojamiento, charlas, comida, tiempo, amistad,

aventones, compañía en recorridos, desde las y los abuelos, hasta las y los más chavitos; desde "los que están de fijo en el pueblo" hasta los que permanecen en el lugar a "ratos". A los ngiwá de Temalacayuca, gracias!

Casi al final y no por ello menos importantes, agradezco a dos intrépidas estudiantes del CAS, Ivette Enciso y Guadalupe Rodríguez, con quien he tenido la oportunidad de realizar estancias de trabajo de campo en San Luis Temalacayuca, destaco su interés por el grupo ngiwá; su amistad, así como permitirme utilizar algunas de sus fotografías para ilustrar este trabajo.

Por último, agradezco a dos importantes maestros de vida a María Elena Rodríguez y a Ricardo Ramírez, gracias por todo su soporte y confianza al favorecer, sin ningún tipo de presión, mi interés por estudiar la licenciatura en antropología social; así como su incondicional apoyo.

INDICE

Agradecimientos

Introducción

Algunas consideraciones	1
Los cuestionamientos centrales	5
La justificación	7
Los objetivos	12
La hipótesis	13
La propuesta analítica	16
Metodología	23
La estructura de la tesis	35

Capítulo 1

Una revisión a los estudios contemporáneos sobre cosmovisión	40
La propuesta de una visión estructurada	44
La perspectiva del hecho histórico	53
Una propuesta teórico-metodológica procesual	
¿Una reconfiguración?	60
¿Qué entender por reconfiguración?	61
La idea de proceso	67
Como proceso histórico	69
Como proceso social	68
Como proceso simbólico	88
Cosmovisión y vida cotidiana	97
Las representaciones sociales	102
Algunos ejemplos	105

Capítulo 2

San Luis Temalacayuca y el entorno regional del sureste poblano	112
Tehuacán polo de desarrollo: los talleres de maquila	114
La incursión de las y los jóvenes rurales	119
Los agravios de la modernización	123
Las actividades agropecuarias	129
La agricultura	131
<i>"En el campo se sufre mucho, nada más para comer"</i>	136
Para finalizar el apartado	145

Capítulo 3

Caracterizando la cultura y cosmovisión relativas al cultivo de maíz	154
Representación de los elementos del etnoterritorio	168
El complejo cerro	174
Los referentes de continuidad en la percepción del entorno natural	186
La lluvia y su asociación con la víbora de agua	188
En torno al santo patrono	192

Apropiación y uso de la naturaleza	195
Para finalizar el apartado	200
Capítulo 4	
El proceso de reconfiguración entre la urbe y la ruralidad	204
Un punto de unión entre la cultura y la cosmovisión: la identidad	212
Maíz e identidad	226
El maíz como factor de socialidad	227
En la construcción de feminidad y masculinidad	232
En el consumo de los productos derivados del maíz	234
Los indicios de los cambios en la cosmovisión	240
Para finalizar el apartado	242
Capítulo 5	
Los posibles ejes analíticos para abordar la reconfiguración de la cosmovisión	244
Las generaciones	251
Las percepciones y apropiaciones de las generaciones que integran la comunidad étnica	257
Los cambios en las condiciones materiales	264
El trabajo asalariado y el trabajo campesino	271
La memoria social como referente de negociación	276
Olvido, selección y resignificación del maíz	280
Conclusiones	285
Bibliografía	301
Anexos fotográficos	314

Introducción

Algunas consideraciones

Un aspecto importante a considerar en este trabajo es el relativo a la contemporaneidad, es decir, las características de los acontecimientos sociales que se presentan en los escenarios étnicos, en especial en aquellos que habitan el sureste del estado de Puebla; entre los cuales hay uno en especial, en el que he tenido oportunidad de realizar visitas de trabajo de campo de manera continua, me refiero a los ngiwá¹, conocidos también como popolocas, nombre náhoa impuesto por los aztecas, cuyo significado es “tartamudo”, “poco inteligente”, “bárbaro” (Jäcklein, 1974)², razón por la que usaré la forma en que ellos se nombran a sí mismos, que es ngiwá, algunos hablantes, en especial algunos profesores de las escuelas bilingües lo escriben como ingiwa o inwiga.

Desde la primera visita en 1996 hasta la actualidad, he tenido la oportunidad de presenciar una serie de cambios en diferentes aspectos de la vida sociocultural, pero hay uno que vale la pena considerar, el relativo a la situación contemporánea del campo poblano, las circunstancias del maíz frente a los debates de las iniciativas por encaminar las semillas transgénicas, la lacerante pobreza, la dependencia alimentaria del maíz, cuyo grano procede ahora de las importaciones.

Esos aspectos han sido experimentados y son enfrentados en los escenarios étnicos que históricamente han estado relacionados con la producción de autoconsumo del maíz y es al interior de los grupos domésticos donde se

¹ Siguiendo la apreciación de Alejandra Gámez *et al* (2009:1 y 46) con respecto al proceso de autoidentificación entre el grupo étnico popoloca, en el que ella reconoce una serie de acciones por parte de los actores sociales para lograr el reconocimiento como ngiwá; es un vocablo que utilizan los mal llamados popolocas, para autonombrarse, con ello descartando el histórico apelativo de popoloca, por considerarlo discriminatorio. Gámez, enfatiza el trabajo de Roberto Escalante, destacado lingüista que ha elaborado concienzudos estudios sobre el grupo chocho-popoloca, de modo que en este trabajo será utilizado el término, ngiwá, que Escalante ha propuesto para los hablantes de popoloca. Aunque hay otras formas de escribirle por ejemplo ingiwa, ingigua, entre otros.

² Jäcklein Klaus, *Un pueblo popoloca*, INI, México, 1974.

manifiesta una serie de estrategias en las que se pueden caracterizar reacomodo, cuyas expresiones van desde las sutiles hasta manifestaciones drásticas y concretas en la forma y la calidad de vida de los integrantes de la sociedad rural, como la de San Luis Temalacayuca³, en el municipio de Tepanco de López del estado de Puebla.

El escenario lo puedo caracterizar como de transición, pues no es posible negar que hay elementos muy modernos mezclados con otros de larga duración, puesto que se trata de un grupo étnico cuya raigambre se enmarca en una antigua tradición denominada por algunos autores como Medina (2000), Broda (1991) o López Austin (1994) como mesoamericana.

Entablé charlas con mujeres y varones campesinos adultos, así como con algunos especialistas como curanderos, en las que percibí, como elementos centrales, la creencia en seres sobrenaturales en la representación de su realidad; en los ritmos de la naturaleza; en la presencia de la lluvia como consecuencia de una serie de prácticas rituales que rigen la vida religiosa, así como la compleja red de intereses que marcan el trabajo relativo al crecimiento del maíz. Sin duda hay prácticas sociales manifestadas en creencias, calificadas como “de los antiguos”⁴, que gozan de una particular aceptación, en tanto que otras tantas se expresan de manera difusa, lo que me lleva a considerar que “las continuidades” que observé en San Luis Temalacayuca hacen referencia a un, ya de por sí, proceso de selección con base en el cual hablaré de la reconfiguración de la cosmovisión; es decir, presencié aquellos aspectos “elegidos”, aquellos socialmente significativos para los actores sociales, en tanto que otros sólo quedan referidos en el recuerdo.

³ Puede caracterizarse como una sociedad rural, en virtud de que en su construcción histórica se ha experimentado a partir de su lucha por el acceso a la tierra tanto comunal como privada. Hay una constante interacción con respecto al medio ambiente, si se toman como referencia las cifras oficiales que registra el Censo de Población, el porcentaje de actores sociales que habitan en el lugar y que laboran en actividades relativas al sector primario supera el 85%, desde un aspecto identitario los habitantes de la comunidad se autodenominan como “pueblo de campesinos”, los avatares del precio del maíz cimbran la economía doméstica, así como las condiciones de producción agrícola, puede señalarse que se experimenta la condición de ser rural. Hay una carencia en cuanto a la dotación de infraestructura de servicios básicos.

⁴ A lo largo del texto suele figurar también como “antiguos”, ya que los interlocutores ngiwá, lo utilizaron, para recordar a sus antepasados.

Por ejemplo, cuentan que en especial en época de estiaje se acostumbraba enterrar en la parte más honda y justo al centro de los jagüeyes, pequeños cajetes de barro que contenían agua traída del cerro, con la finalidad de “llamar al agua” y asegurar que ésta no faltara en el contenedor; pero en tanto se introdujo el agua entubada a los solares, ésta práctica, que según mencionaron era central para la colectividad, fue siendo relegada, así como el mantenimiento colectivo del jagüey por parte de los habitantes.

Lo mismo sucede en lo relativo a la construcción de las viviendas, en los solares eran enterrados listones de colores (amarillo, rojo, verde y azul) uno por cada punto cardinal para darle fuerza a las casas, así como para protegerlas del viento, que también se ha dejado de practicar. En fin, la lista sería un tanto larga.

Sin embargo, el elemento más contrastante fueron los jóvenes, donde encontré una gran diversidad de nociones que me llevaron a reflexionar en torno a la supuesta homogeneidad cultural en el momento de utilizar el concepto de cosmovisión; en el sector juvenil parecía que todo era volátil, por ejemplo, en el uso del lenguaje materno o la participación en las prácticas rituales que se presenta de una manera aleatoria. Cuando inicié las entrevistas dirigidas, cuya finalidad era aproximarme al conocimiento en torno a los secretos del temporal, solía escuchar como respuesta: “eso es asunto de los abuelos”; encontré al principio un poco de renuencia, pues lo que me expresaban se presentaba de una manera sincrética y “arreglada”, es decir, con base en su experiencia moderna, con elementos de su instrucción académica, llegaron incluso a calificarlos como cuentos e inventos.

Me interesó entender uno de los elementos centrales en la cosmovisión de los agentes étnicos⁵ de San Luis Temalacayuca que percibí en el maíz; es en la

⁵ Retomo la denominación de Laura Velasco Ortiz (2002), relativa a los agentes étnicos, para entender a los ngiwá de San Luis Temalacayuca, como agentes que promueven una diversidad de intereses y recursos, que se caracterizan por una marcada movilidad resultado de la experiencia migratoria en búsqueda de trabajo asalariado. Cabe señalar que Velasco desarrolla la propuesta para entender la conformación de asociaciones de indígenas migrantes; pero para la presente investigación la retomo para expresar la capacidad del grupo para construir y transformar una cotidianidad en la que se expresan las características de una colectividad cuyo arraigo a la costumbre, se explica toda vez que se presentan una serie de procesos sociales que la

cosmovisión en torno al maíz que coexisten las expresiones de continuidad referidos en el complejo sistema ritual relacionado con el crecimiento del maíz, en el que aflora el rol de la naturaleza, así como las representaciones en torno a la fertilidad de la tierra y la anhelada presencia de la lluvia; frente a una dinámica muy particular, es decir, con nuevas reglas sociales, en las que la actividad ritual de raigambre mesoamericana se expresa en un escenario invadido por modernas granjas avícolas, los jóvenes se encuentran interesados en aprender habilidades laborales diferentes a las actividades campesinas, o la combinación interesante de una vida cotidiana en la que se consume el producto de la tierra pero, a la vez, se combina el uso de un vale con el que se adquiere una sopa Maruchan.

Observar el uso de los teléfonos celulares por parte de los más jóvenes, en el mismo espacio en el que un abuelo expresa el sufrimiento de su vida, las carencias de agua potable en el pueblo, ambos sentados sobre un petate que ha tejido una tía abuela -quien ha llegado con un manojito de "huaje niño" que trajo del cerro y que comparte alegremente con los integrantes de la familia, en tanto que sobre el petate hay unas grandes notas de consumo del centro comercial del Chedraui en Tehuacán-, representan escenarios suficientemente evocadores como para realizar la siguiente reflexión.

En un solar es factible observar una vivienda sin muebles habitada regularmente por la abuela de la familia, quien sólo necesita un par de huaraches y su petate para descansar; en el otro extremo del solar, una casa de buen material con un sillón, con refrigerador y una televisión en donde los integrantes aprovechan las noches para presenciar las novelas de Televisa para acompañar una cena de tacos de frijol con salsa verde que ha preparado la abuela utilizando un antiguo molcajete que, según cuenta, fue tallado por su papá de una gran piedra negra que trajo del monte para moler.

Si me concentraba en el sector de los abuelos encontraba una serie de caracterizaciones de una continuidad marcada de la cosmovisión relativa a la

transforman y los integrantes del grupo ejecutan relaciones y prácticas sociales que se vuelven estratégicas para entender su dinámica contemporánea como interpretes de una cosmovisión, como la relativa al maíz.

naturaleza, pero descuidaba el rol de los jóvenes cuya posición al interior de la comunidad está interesadamente ligada a una serie de actividades mixtas, un tanto alejadas del campo, pues para los jóvenes ngiwá una preocupación primordial es encontrar una actividad laboral redituable, por lo que la figura del campesino como opción de vida se difumina. Se aspira a ser chofer, tendero, maestro de computación, policía. Sin embargo, en la convivencia con su grupo doméstico, su lógica de “ganar billete verde” se contextualiza en un escenario en el que se consume huaje del monte, se consume maíz y se cultiva el frijol, entre otras actividades que podrían caracterizarse como “tradicionales”.

Los cuestionamientos centrales de la investigación

¿Cómo elaboran los agentes étnicos ngiwá efectivas representaciones sociales para defender sus particularidades culturales, como la cosmovisión relativa al maíz? ¿Cómo influye la experiencia en el trabajo asalariado de los agentes étnicos ngiwá en la reconfiguración de la cosmovisión? ¿Cómo influye la cosmovisión en la experiencia de apropiación e incorporación de los elementos propios de la nueva ruralidad?

Es decir, interesa entender cómo se reproduce una cosmovisión en torno al maíz en un marco que es difícil y agreste, siendo que los elementos de los cuales abrevia se encuentran en un franco proceso de reacomodo en su escala de valores; la tierra, como espacio para el cultivo del maíz, se convierte en paraje estéril una vez que la sequía se ha convertido en la constante durante los últimos años, hay un marcado reacomodo en la forma de trabajo que se expresa en la diversificación de las estrategias de subsistencia, de modo que se está favoreciendo un distanciamiento con el conocimiento campesino y una consecuente dependencia con respecto al trabajo asalariado. Resulta importante mencionar que la incursión de otros grupos religiosos se vuelve también un referente que favorece un constante cuestionamiento hacia las creencias y prácticas del resto de los integrantes de la sociedad de Temalacayuca, entre quienes la diferenciación interna se vuelve un referente importante, no sólo por el

credo religioso a profesar, también por la forma y manera cómo se entiende y otorga sentido a la realidad inmediata, en la que figura la cosmovisión en torno al maíz.

Aquí se propone que en el escenario de Temalacayuca es factible reconocer una cultura y una cosmovisión en torno al maíz ligadas a un tiempo y un espacio; en el caso del tiempo, para los abuelos puede entenderse como un ciclo dependiente de las características del temporal y del trabajo relativo al crecimiento del maíz, “así se ha vivido por generaciones” y ha explicado el mundo cotidiano. Pero qué sucede cuando esta noción temporal cíclica que organiza la cotidianidad de un grupo se interrumpe, por múltiples factores, como el cambio propio del clima (fue muy frecuente escuchar “ya no llueve como antes”); cuando el uso social de la tierra ha cedido su paso a la construcción de plantas avícolas; cuando la mano de obra decide incursionar en otros escenarios.

Ocurre que el tiempo representado como cíclico se va interrumpiendo de manera sutil, incluso pudo señalarse por parte de algunos actores sociales que hay una arbitrariedad, es decir, se percibe un ciclo que no se cierra, en tanto no se obtiene maíz de una cosecha.

Los avatares de la actividad campesina relativa al cultivo de maíz es un asunto que ha estado presente de manera constante en la trayectoria de San Luis, salvo que a últimas fechas se ha acentuado la posibilidad de adquirir maíz por medio de la compra. Ese aspecto tan normal e irremediable “si no hay [maíz] de la cosecha se tiene que conseguir, el hambre no espera”, ocasiona un reacomodo en el conjunto de representaciones sociales de los ngiwá contemporáneos; dicho ajuste no se expresa de manera homogénea, al contrario, tiene una evidencia maleable por parte de los actores implicados, explicado por las características socioculturales que tiene cada uno, por sus experiencias personales, por su edad, por su género.

La adquisición de maíz en el mercado modifica el tiempo cíclico, la presencia del dinero ordena un pensamiento en el que no necesariamente se requiere de un tiempo especial para obtener elote tierno, o de cosecha para consumirlo, ahora el

poder adquisitivo contribuye a constituir un acceso directo a un elemento de consumo básico, aspecto práctico que es referido por el sector joven.

Esta transformación simbólica, en cuanto al acceso del maíz por medio de su compra y no de su cosecha, contrarresta con una serie de reglas que permiten establecer el rol de la cosmovisión y la cultura en torno al maíz, así como su apropiación, planteando un puente con las costumbres, con los relatos, con los roles de los géneros en cuanto al manejo del cereal determinado por la colectividad. Por ejemplo, durante el 2008 hubo una buena cosecha, sin embargo, muchos grupos domésticos adquirieron maíz en el mercado de Tehuacán; en la cosecha de 2009 el panorama fue poco benéfico, no hubo cosecha favorable, ésta se sustituyó, como en otros años, por la incursión en el mercado para comprar bultos de maíz.

Una vez que la semilla es utilizada en el interior de los grupos domésticos sigue una capitalización simbólica; es respetado, es hablado por los adultos; en tanto que los jóvenes le conciben como el alimento necesario e insustituible, por lo que resulta poco factible pensar en su sustitución; los jóvenes suelen no desestimar algunas de las indicaciones de los mayores, por ejemplo, siguen considerando indispensable que la mujer sea la encargada de preparar el nixtamal y elaborar las tortillas de maíz, sin importar su instrucción escolar, edad o carga de trabajo; una vez que la fémina retorna al grupo doméstico, sabe cuáles serán sus responsabilidades de manera oportuna.

La justificación

Cómo entender el aspecto de la cosmovisión en un entorno donde el oficio campesino, así como el trabajo directo en la unidad de producción, se presenta para muchos como un asunto incierto, incluso desprestigiado, y se tiende a apostar, para fines prácticos, en el trabajo asalariado que permita acceder de manera concreta al maíz. Entonces, por qué continuar sembrando. Suele explicarse que “desde que ya no llueve”, “desde que se sufre por el agüita, es que empezamos a buscarle, imagínate cómo le hacíamos para comer”.

Un aspecto importante a reflexionar es aquel que tiene que ver con la continuidad de la cosmovisión en torno al maíz, ya que con base en ella, los agentes étnicos de San Luis Temalacayuca han aprendido su realidad inmediata, es decir, a concebir al maíz como uno de los alimentos más importantes e insustituibles en su dieta cotidiana, así como también figura primordial en ocasiones especiales, socializando las potencialidades y bondades de la planta. Son varios los aspectos a considerar, mismos que serán abordados en los capítulos que conforman esta investigación y que favorecen la siguiente consideración: la cosmovisión puede considerarse como un referente cognitivo que permite aprender los marcos culturales que se comparten al interior de la colectividad, entre cuyos elementos retomo: el trabajo, el convite, la pena, la reciprocidad, la experiencia, el lenguaje y los saberes en la vida cotidiana que se encuentran sustentados y se hacen explícitos por el uso y apropiación del cereal; que a pesar de no registrar una cosecha suficiente para abastecer las necesidades de alimentación en San Luis Temalacayuca, se le consigue por medio de su adquisición en las tiendas.

La colectividad ngiwá de Temalacayuca le ha otorgado al maíz un lugar central, aspecto que puede apreciarse a partir de expresiones concretas y observables durante las diferentes estadias de trabajo de campo, en las que afloró la necesidad metodológica de partir de las nociones de cultura relativa al maíz, identidad, memoria social y vida cotidiana para realizar el presente ejercicio de reflexión relativo a la cosmovisión.

Es decir, una cosmovisión como la relativa al maíz, asocia, generaliza y organiza con base en la cultura diferentes tipos de elementos simbólicos, históricos y materiales que son socialmente significativos y compartidos (como lo ha señalado Gilberto Giménez, 2005)⁶; la cultura del maíz organiza los sentidos, incluso los sentimientos que evocan las especies de maíz; o bien, la sensación de saciedad una vez que se ha consumido una tortilla, el gusto por cosechar el trabajo de los integrantes de la casa, observar y clasificar las tonalidades del maíz, y entre aquellos trabajadores que “por la necesidad” se ausentan durante algunos meses

⁶ *Teoría y análisis de la cultura*, Volumen I, CONACULTA-ICOCULT, México, 2005.

o años, ya sea de manera permanente o eventual de su lugar de origen, ver cómo aflora en ellos la añoranza por el consumo culinario del maíz, de manera muy específica el maíz, y es con base en esa necesidad que se puede emprender el retorno para consumir las tortillas que son elaboradas por las mujeres de la casa.

El conjunto de interacciones sociales hacen posible la cultura del maíz, así como la reproducción de la cosmovisión, que favorece la vigencia de creencias, representaciones, confrontaciones, o bien, la transmisión de conocimientos locales, que pueden entenderse por ejemplo en el manejo del maíz con base en el género, la mujer lo manipula para su transformación en alimento, aunque no necesariamente se le cultive.

Otro referente importante a mencionar es que la cosmovisión relativa al maíz se enmarca en aquello que puedo retomar de Maurice Halbwachs (2004)⁷, cuando denomina los marcos sociales de la memoria, aquel conjunto de factores favorables para la repetición en el contexto comunitario, entre los que figuran los lugares, los personajes, las creencias, los acontecimientos, los hechos o las imágenes que crean representaciones compartidas para una colectividad y que ocupan un lugar central en el lenguaje. Como bien señala Halbwachs (*ibid*), son marcos instaurados por la sociedad para evocar recuerdos. Pero en la memoria colectiva⁸ de una sociedad étnica como la de Temalacayuca, no es posible reconocer un corpus homogéneo del pasado; al contrario, se evidencia "...la obra de memorias múltiples, a veces convergentes, con frecuencia divergentes e incluso antagónicas. Por consiguiente la memoria colectiva no es nunca unívoca."

⁷ Halbwachs Maurice, *Los marcos sociales de la memoria*, Anthropos, Barcelona, 2004.

⁸ La definición sociológica planteada por M. Halbwachs, resulta un tanto difusa, al presentar de manera holística una conciencia del pasado, cuando lo que ocurre es que hay recuerdos que pueden ser capitalizados y entendidos por los individuos de manera dispar, señala Candau lo siguiente: "...aun cuando existiera un corpus de recuerdos constitutivos de la memoria colectiva de una sociedad dada, las secuencias de evocación de estos recuerdos estarían obligatoriamente diferenciadas individualmente, simplemente porque los individuos no piensan todas las mismas cosas en el mismo momento" (2006:62). Por ello, Candau propone para complementar la importante obra de Halbwachs, en torno a la memoria colectiva, expresarlo de la siguiente manera: "Lo único que los miembros de un grupo o de una sociedad comparten realmente es lo que olvidaron de su pasado en común. Sin dudas, la memoria colectiva es más la suma de los olvidos que la suma de los recuerdos pues, ante todo y esencialmente, éstos son el resultado de una elaboración individual, en tanto que aquéllos tienen en común, precisamente, el haber sido olvidados. Por lo tanto, la sociedad se encuentra memos unida por sus recuerdos que por sus olvidos" (*ibid*:66).

(Candau, 2006:64)⁹ Por ello cabe recordar la referencia señalada por Roger Bastide (1973)¹⁰ que expresa que a la memoria colectiva es posible reconocerla como un “sistema de interrelaciones de memorias individuales”.

En la continuidad de la cosmovisión en torno al maíz, ejercen un lugar principal los complejos y elaborados relatos que enmarcan y rememoran, cómo el maíz fue apropiado por la colectividad una vez que Dios (haciendo referencia al Dios padre del catolicismo) trajo el maíz a los ngiwá; otro relato narra que fue otorgado por el perro, o bien por la hormiga. En las entrevistas se hizo énfasis en señalamientos como estos: “nos pertenece el maíz, ya que Dios nos dio a escoger entre el trigo y el maíz, nos los dio a oler, los antepasados se acercaron y un granito de maíz quedo como marca debajo de la nariz”. En las narrativas sobresale el aspecto del recuerdo, el cual es posible reconocer como una acción de “...configurar en el presente un acontecimiento pasado en el marco de una estrategia para el futuro, sea inmediato o a largo plazo” (Candau, 2006:31). El recuerdo, en torno al origen y apropiación del maíz, hace alusión a lo duradero y práctico, no hace mención a lo espontáneo, al contrario, se expresa lo organizado e institucionalizado en el marco de la vida cotidiana, que constituye el primer marco social de la memoria.

La continuidad de la cosmovisión y cultura relativa al maíz se apoya en la memoria que se arraiga en un espacio, que es el etnoterritorio, utilizando la noción de Alicia Barabas (2006)¹¹, alimentado por lugares privilegiados como es el cerro y por personajes como el señor del monte, que son eficaces para la memoria colectiva, cada vez que se escuchan y repiten datos similares y continuos. Motivo por el cual son retomados como aspectos importantes en la continuidad de la cosmovisión, en la que figuran la concepción relacionada con los cerros, las cuevas o los túneles, escenarios en los que hay un tiempo diferente, en los que no se registra la vejez, incluso la muerte; no hay enfermedad, hay olvido del mundo “de afuera”, no hay miseria como en el exterior.

⁹ Candau, Jöel, *Antropología de la Memoria*, Edic. Nueva Visión, Argentina, 2006.

¹⁰ Bastide Roger, *El prójimo y el extraño: el encuentro de las civilizaciones*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973.

¹¹ Barabas, Alicia, *Dones, dueños y santos: ensayo sobre religiones en Oaxaca*, INAH-Porrúa, México, 2006.

En la concepción del tiempo, se convive con un espacio cuya realidad, aunque por todos es conocida como irreal, es reconocida por los humanos, una vez que algún integrante de la colectividad expresa su experiencia al explorar esos espacios.

Los sitios privilegiados del etnoterritorio pueden reconocerse de manera especial en los lugares de memoria, "*los lugares* son, la mayor parte del tiempo, la condensación de memorias plurales más o menos antiguas, con frecuencia conflictivas y que interactúan entre sí" (Pierre Nora citada en Candau, 2006:63). Hay lugares en los que ocurren una serie de acciones rituales, o bien, hay otros en los que se "cuenta o se dice" que han sucedido una serie de acontecimientos; en tales sitios, socialmente significativos, se conmemora con bastante seriedad por parte de los asistentes, en especial en los días conocidos como "de guardar".

Por ejemplo, en la colocación de las cruces el 3 de mayo, los agentes étnicos forman parte del proceso de selección, de socialización y se reafirma el manejo del corpus simbólico de la cosmovisión, así como, tácitamente, se expresa una voluntad común por mantener "la enseñanza de los abuelos", todo ello en medio de una compleja organización social que lo institucionaliza y refuerza.

También la continuidad se explica cada vez que se utiliza como referencia el etnoterritorio, o una fecha especial del calendario festivo como ordenador del tiempo, que además favorece la transmisión de un conjunto de representaciones sociales. Se utiliza la referencia de los teteles o de la cueva en el cerro donde se pide dinero; de los encantos que ocurren en el cerro, como una imagen del pasado de aquello con lo que han vivido sus antiguos. Los actuales ngiwá se explican y se representan lo que son, sus deberes y prohibiciones, al interior de las relaciones sociales, así como también con la interacción con su medio natural inmediato.

Hay representaciones del pasado que buscan modelarle (por cierto, éstas no tienen un orden específico), a partir de una cronología planteada por una secuencia lineal de años, pero se identifica una constante repetición al interior de los grupos domésticos, en especial entre algunos adultos, quienes a partir de su expresión amena de los recuerdos son calificados y reconocidos como "los que saben" e, invariablemente, cuando iniciaba el proceso de recolección de información, solían recomendar a aquellos ngiwá que han transmitido las historias

del pasado, como los que conservan de manera correcta el conocimiento; ello no quiere decir que el resto de la población desconozca la narrativa, simplemente se valora la voz del recuerdo en la figura del “abuelo”.

Otro aspecto importante respecto a la continuidad de la cosmovisión tiene que ver con las actividades rituales, que se enmarcan en un ciclo festivo vinculado con el ciclo de crecimiento de la planta, este conjunto de acciones dotan de unidad a la colectividad, sin importar, en apariencia, el tipo de acción laboral que se desarrolle; participan de alguna u otra manera los asalariados y los campesinos, los que habitan en la comunidad y aquellos que residen en los entornos cercanos a San Luis Temalacayuca; sin embargo, en este trabajo no se abordará con detalle este tipo de expresiones, por considerar que es el espacio de la vida cotidiana el que puede servir como marco analítico para reflexionar en torno a la cosmovisión, para considerar aspectos diferentes al ritual, las ceremonias o los especialistas que las encabezan.

Los objetivos

- Entender la experiencia de transformación en la cotidianidad de los agentes étnicos de San Luis Temalacayuca.
- Discutir las implicaciones teóricas relativas a la cosmovisión en torno al maíz que se centran en los escenarios rituales.
- Considerar el contexto socioeconómico en el que subsisten los integrantes de la sociedad rural como factor para entender la situación contemporánea de la cosmovisión.
- Explicar detalladamente la relación entre cosmovisión y cultura del maíz, así como la construcción de identidades sociales.
- Establecer ejemplos específicos de las expresiones de transformación de la cosmovisión.

La Hipótesis

El cultivo de maíz, representa una constelación central para aproximarse a la cosmovisión de los ngiwá, no sólo porque expresa una tradición de larga duración o por las creencias y prácticas relacionadas con su existencia entre los grupos indígenas, ya que sintetiza el factor ideológico, así como el económico, político e histórico, en este marco el maíz representa un eje en la configuración de tiempo y espacio; es un elemento de referencia intragrupal e intergrupal, ya que permite un análisis comparativo con aquellos procesos que ocurren en otros escenarios étnicos.

Aquí se propone pensar la reconfiguración de la cosmovisión relativa al maíz, una vez que es posible entender a la cosmovisión como un macroproceso que es posible desagregar en un proceso histórico, uno social y uno simbólico; que en conjunto conforman un sistema conceptual que se basa en el “tiempo-espacio” (López, 2006:7)¹². Es con la propuesta del proceso histórico que pretendo centrarme en una acción concreta de carácter colectiva que realizan los integrantes de la sociedad rural, me refiero a un ejercicio de comparación entre pasado y presente, es decir, entre la forma de vida de los abuelos y la situación contemporánea en la que se lleva a cabo la subsistencia del día a día.

Es en este acto de comparación donde aflora el papel estratégico de la historia oral, en especial la relativa al cultivo y consumo del maíz: “El hombre otorgó al maíz el papel de protagonista en un buen número de relatos míticos, y dio con éstos explicación adecuada a las preguntas fundamentales de su relación actual con la planta.” (López Austin, 2003:31)¹³.

Se pretende resaltar los usos de la memoria como “la afirmación del grupo, la defensa de su existencia y justificación” (Guadarrama, 1990:73)¹⁴. Esto me permitió apreciar, a partir de las propias palabras, voces y gestos de los actores

¹² Alfredo López Austin, “Prólogo” en Alicia M. Barabas, *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, INAH/Porrúa, México, 2006.

¹³ López Austin Alfredo, “Cuatro mitos mesoamericanos del maíz”, en Gustavo Esteva y Catherine Marielle (Coords.). *Sin maíz no hay país*. CONACULTA, México, 2003.

¹⁴ Guadarrama Olivera Horacio, “Historia oral: usos y abusos” en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Revista de investigación y análisis, Universidad de Colima, México, 1990.

sociales, una "historia experimentada". Sugiere una historia interesada en las interpretaciones, entendidas como construcciones elaboradas por actores que intervienen en la historia y, a la vez, son sujetos de ésta, así como también a ubicarlos como parte del sistema global.

En la narrativa citada en este trabajo se resalta la capacidad evocadora de los entrevistados, así como su habilidad tanto para aprender de lo vivido, así como para resignificarlo. Hubo un interesante ejercicio de retorno al pasado que implican los recuerdos, la memoria, así como también figuró el olvido; entre el olvido y el recuerdo, sobresale la selección. "El olvido, en suma, es la fuerza viva de la memoria y el recuerdo es el producto de ésta" (Augé, 1998:28)¹⁵.

El interlocutor está inmerso y condicionado por la tradición, por su sociedad, su época, sus prejuicios, "por su experiencia de mundo", sin duda aflora el pasado que se reconstruye, se rememora, se reinventa.

"...Pero la memoria colectiva no es solamente un conjunto de eventos que se acumulan en los recuerdos grupales. Representa más bien un marco de referencia, conformado por símbolos, que tamiza las prácticas vigentes. Esta distancia entre el suceso real y la significación cultural se consolida y se reproduce de generación en generación mediante mitos, tradición oral, historia escrita y rituales, es decir, requiere recrearse para que no deje de ser significativa." (Aguado y Portal, 1992: 72)¹⁶.

Un segundo proceso inmerso en la cosmovisión tiene que ver con el proceso social, es decir, la situación socioeconómica que contextualiza la dinámica cotidiana de los actores sociales poseedores de una visión de mundo; se considera importante enmarcar el complejo conjunto de creencias y prácticas en las que se sustenta el lugar del maíz.

Esto permite entender por qué el maíz está presente en múltiples expresiones e interacciones como:

"La estructura y composición de la persona, la familia, la comunidad y la sociedad; la de las prácticas sociales, religiosas, económicas, políticas, médicas, educativas y legales; la de las lenguas y las normas que definían

¹⁵ Augé Marc, *Las formas del olvido*, Gedisa, Barcelona, 1998.

¹⁶ Aguado José Carlos y María Ana Portal, *Identidad, ideología y ritual*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, D.F, 1992, Primera edición.

al régimen de convivencia, estaban inspiradas en el maíz.” (Esteva, 2003a:24)¹⁷.

Además, puede señalarse que una vez que las creencias y prácticas que figuran en la cosmovisión relativa al maíz, el cereal ocupa un lugar central en la hospitalidad, así como también puede señalarse como eje de la vida social, a pesar de que la mayoría de los integrantes de la sociedad de San Luis Temalacayuca ya no practican la agricultura. Ello expresa un interesante reacomodo relativo al capital simbólico que forma parte de la cosmovisión de los actores sociales para posicionar los referentes más significativos que explican su cotidianidad. Implica el proceso de comparación, así como el de selección.

El último referente procesual en el estudio de la cosmovisión lo encuentro en el campo simbólico donde ubico como eje principal al maíz, interrelacionado con una compleja trama de significados, entre los que sobresalen las propiedades de la planta de maíz, así como su asociación con el etnoterritorio¹⁸, los elementos de la naturaleza, los seres sobrenaturales; cada vez que éstos entran en juego en las prácticas y creencias de los agentes étnicos de Temalacayuca es posible lograr un acercamiento a la compleja acción de resignificación de éstos referentes.

Hablo de un proceso de resignificación en virtud de que puede señalarse que éstos son objeto de transgresiones por parte de la dinámica en la que se encuentra inmerso el sureste poblano, donde el etnoterritorio se encuentra invadido por decretos federales de protección y a su vez prohibiciones concernientes a su acceso; o bien, en el caso de los seres sobrenaturales, es posible reseñar que éstos son asociados con la figura de los ricos patrones mestizos, ya que suelen concebirlos como los guardianes de las riquezas concebidas como monedas de oro.

¹⁷ Esteva Gustavo, “El maíz y las culturas”, en Gustavo Esteva y Catherine Marielle (coords.). *Sin maíz no hay no hay país*, CONACULTA, México, 2003.

¹⁸ Siguiendo el análisis que realiza Alicia Barabas, a partir de la etnoterritorialidad “los pueblos indígenas defienden su cultura, su identidad y su economía en un mundo que hoy pretende imponerles la concepción de la tierra como simple mercancía...” (López, 2006:10). Sin embargo, también cabe señalar que no sólo se expresa una defensa férrea, también encuentro una combinación con las nociones propias del sistema capitalista, de modo que las mercancías también se insertan en la lógica de algunos elementos de la territorialidad, en especial en las cuevas y cerros.

Para dar cuenta de ello utilizo una herramienta teórica que permite reconocer la diversidad en la unidad y viceversa, me refiero a las representaciones sociales que son explícitas en la cotidianeidad.

La propuesta analítica

Una sociedad indígena imbuida en contextos transnacionales, implica enfrentar teórica y metodológicamente nuevos fenómenos y diseñar nuevas herramientas conceptuales y analíticas para comprender “la realidad moderna” (Giddens, 1997)¹⁹. La cosmovisión no escapa a este contexto, por ello la intención de plantear una posibilidad de conformar un marco analítico acorde a la modernidad, para tal fin comienzo con una revisión rápida en torno a los marcos metodológicos propuestos por reconocidos autores que a continuación reseño.

La cosmovisión denominada mesoamericana ha sido profusamente abordada desde un aspecto histórico por autores como Félix Báez (2002)²⁰, López-Austin (1994)²¹, Johanna Broda (2004)²², Bartolomé y Barabas (1999)²³, Andrés Medina (2000)²⁴, Beatriz Albores (1995)²⁵, entre otros, quienes han elaborado concienzudos estudios que esbozan las transformaciones que las antiguas creencias de los pueblos prehispánicos una vez que se reorganizó su credo, su organización, su modo de vida, en episodios impositivos, mediados por relaciones de poder. Algunos hacen alusión a términos como los de sincretismo, híbrido, otros más señalan que se trata de religiones étnicas.

¹⁹ Giddens Anthony, *Las nuevas reglas del método sociológico*, España, 1999.

²⁰ Báez-Jorge Félix, *Dioses y héroes y demonios: avatares en la mitología mesoamericana*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz-Llave, Xalapa, Veracruz, México, 2002.

²¹ *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

²² Broda Johanna y Good Catharine (coords), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004.

²³ Barabas Alicia y Bartolomé Miguel, *Configuraciones étnicas en Oaxaca: perspectivas etnográficas para las autonomías*, Instituto Nacional Indigenista-CONACULTA-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1999.

²⁴ *En las cuatro esquinas en el centro*, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2000.

²⁵ Albores Beatriz, *Tules y sirenas. El impacto ecológico y cultural de la industrialización en el Alto Lerma*. El Colegio Mexiquense, A. C., Gobierno del Estado de México, Secretaría de Ecología, México, 1995.

Para el caso de la cosmovisión ngiwá destacan los estudios de Alejandra Gámez (2007, 2008, 2009)²⁶

Los trabajos hacen especial énfasis en explicitar el nicho de la religión para aproximarse a la cosmovisión; se atienden múltiples factores que figuran en la dinámica de la cosmovisión, por ejemplo, a partir de la introducción de otros credos religiosos diferentes al catolicismo. Este señalamiento no quiere decir que la cosmovisión descansa sobre la religión de manera exclusiva, simplemente es un factor que vale la pena señalar; así como también es posible identificar a la evangelización que realiza el clero católico, por medio de seminaristas y religiosas, quienes se encargan de organizar a la feligresía católica en pequeños grupos que les permite un acercamiento a la posición de las creencias y prácticas correctas, propias de la imposición del catolicismo.

El caso es que se considera pertinente en este estudio resaltar que hay factores de corte estructural como el proceso de conquista, acompañado por la evangelización, así como también por procesos de despojo, desprecio y abandono de una serie de prácticas, que debido a la influencia de los clérigos pueden considerarse como brujería, fanatismo e ignorancia. Sin embargo, antes de continuar, parece pertinente realizar un esbozo general del contexto local que resalte la importancia de la propuesta teórica.

La comunidad de San Luis Temalacayuca, Puebla, forma parte del sureste poblano del denominado Valle de Tehuacán, cuya importante porción de territorio se encuentra inserto en la Reserva de la Biósfera Tehuacán-Cuicatlán, decretada el 18 de septiembre de 1998 como área protegida debido a las especies naturales

²⁶ Alejandra Gámez Espinosa, Chinentle, la deidad del agua. Las nuevas configuraciones de la cosmovisión en San Marcos Tlacoyalco, Puebla en *Mirada Antropológica*, Revista del cuerpo académico de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, Nueva Época, Número 6, 2007. Así como la propuesta de “Los muertos tienen hambre” cosmovisión y rituales de protección y agradecimiento de la cosecha en San Marcos Tlacoyalco, Puebla. en *Cosmovisión indígena en el Sur del Estado de Puebla*, BUAP, Puebla, México, 2008. Y “El cerro-troje: cosmovisión, ritualidad saberes y usos en una comunidad ngiwá del sur de Puebla”, en Johanna Broda y Gámez Alejandra *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola*, BUAP, Puebla, 2009.

que ahí crecen, de modo que los pobladores saben que las tierras del cerro están resguardadas por el gobierno. Cuentan algunos abuelitos de la localidad que tal decisión le convino “al señor del monte”, ya que sus terrenos “están más seguros y ya no reciben tanto daño”, refiriéndose a los espacios comunales, que todos los habitantes que hayan nacido en el pueblo, o bien las esposas de los varones originarios de la localidad, pueden hacer uso, especialmente para recolectar leña seca.

En el caso de los visitantes, es mal visto que recorran el cerro solos, se hacen susceptibles de habladurías en relación a que “viene a ver que hay para después realizar negocios con lo que ve en el cerro, en especial las plantas”, ya que “hay plantas que no se dan en otras regiones, como zotolin, maguey, biznagas, cactus e izote”.

Antes acudían pastores de Oaxaca que traían grandes hatos de chivos, destinados para la matanza en Tehuacán y la elaboración del famoso mole de caderas; éstos pastores pedían permiso para que sus animales deambularan en el cerro, “pero hacían mucho daño, hubo un tiempo que la flora del cerro casi desaparecía, de esto hace aproximadamente 25 ó 30 años.

La reserva de la Biósfera también ha modificado un poco el acceso que los ngiwá de San Luis tienen respecto al acceso a las plantas de uso ritual, como los quiotes, ya que no resulta tan fácil cortarlas debido a la protección a los magueyes, además que se eligen los más grandes y bonitos.

Pero no sólo los habitantes de Temalacayuca se ven mermados, los vecinos ngiwá de San Marcos Tlacoyaco acuden por pencas de maguey, ya que ellos acostumbraban trabajar el ixtle y realizar reatas; los habitantes de Cuayucatepec, acostumbraban acudir por leña a los terrenos de San Luis, aspecto que ocasionaba severos disgustos. Suele señalarse que los pobladores de San Luis que habitan en las zonas cercanas a los cerros, en aquellas casas ubicadas al noreste y noroeste de la localidad, son los que avisan a la patrulla si se está haciendo daño, o ellos mismos hacen justicia por sí solos.

Antes iban de cacería los habitantes de San Luis²⁷, pero hace más de cinco años que dieron la orden de no matar. Está prohibido cortar la leña verde, sólo se juntan los palos secos para la lumbre.

El suelo es poroso, pedregoso, seco, el clima seco-frío, con una corta temporada de lluvias. Predominan árboles como pirul, mezquite y cuaje, tanto en las áreas de terrenos comunales como también en los solares, en los que suelen apreciarse nopales como el de tuna blanca, que se da en los solares, y el nopal de tuna roja se da en el monte, se da sólo, órgano de xoconostle (en junio da fruta), así como también órgano de biznaga, órgano de pitaya, mezquite y pencas de maguey.

El pueblo es de origen prehispánico, según vestigios arqueológicos ahora rodeados por campos de cultivo y caserío disperso, así como por los relatos en torno a “los antiguas”, como le suelen llamar a los antepasados, cuya característica es que no conocieron al santo patrono, motivo por el cual realizaban prácticas consideradas como malignas.

En un documento mecanoscrito²⁸, sin fecha, ni alguna referencia de su autoría, que posee una pobladora de la comunidad, se identificó la siguiente información: la palabra Temalacayuca es de origen náhuatl, entre algunos pobladores se sabe que los nahuatlato “eran los que influían mucho, y antes, al oírlos, no les entendían y les pusieron el que hace ruidos, el que tartamudea y les pusieron popoloca, que es una palabra náhuatl que quiere decir los que tartamudean o hacen ruidos; otros más, señalan que significa los pájaros ruidosos”. Hay quienes aseguran que el nombre de Temalacayuca significa *tetl*: de piedra y *malacatl*, un instrumento de madera o de barro para hilar yute, que significa calidad y *can*: lugar, es decir, el nombre designaba un lugar lleno de malacates o ruedas de piedra. Su idioma es “ngigua”, que es el nombre de la lengua y del propio pueblo; malacate en “ngigua” es *ntaakuchji*, que significa palo para hilar. San Luis, es un

²⁷ Según cuentan, los animales del monte más recurrentes son el venado de monte, que aún viven muy pocos en el cerro, conejo de monte, coyote de monte, zorrillo, víbora palanquilla, ardilla de monte, pajarito tabacalero, cenizote, golondrina, gorrión, zopilote, águila. Conejo, gato montes, zorra, tlacuache, zorrillo, tuza, mapache que se comen los huevos de las gallinas.

²⁸ Parece que fue un trabajo escrito entregado por un grupo de estudiantes de la telesecundaria, que tuvieron como encargo realizar un recuento de la trayectoria histórica de la colectividad San Luis.

nombre impuesto por los españoles, los pobladores suelen mencionar (en especial los evangelistas y los cristianos) que él fue un cacique rico, bautizado en Tlaxcala, que tuvo dos hijos bautizados en Cacalupapan y por eso le pusieron así al pueblo. También menciona que en la época de la inquisición había habitantes negros, y se dice que en San Luis quemaron a una señora por realizar limpias y brujería.

La población de Temalacayuca no ha tenido un incremento desproporcionado, al contrario, se ha mantenido pequeña, según registros históricos como el de la *Congregación Civil de Tlacotepec (1984)*²⁹, *Descripción y plano de la Provincia de Tehuacan de las Granadas, 1791*³⁰, o el de *Apuntes históricos de Tehuacán (1977)*³¹. En el último registro sobresale una caracterización importante relativa a las estrategias de subsistencia, las cuales se concentraban en las haciendas de la zona, algunos como acasillados, otros más como jornaleros; una vez que se concreta la distribución de la tierra para las comunidades indígenas, cultivan su tierra, así como también la producción de productos de palma.

De acuerdo a tradición se oral, se sabe que los ngiwá se dirigían a trabajar al corte de caña, o recorrían poblaciones del sur del Estado de Puebla en búsqueda de trabajo, incluso algunos fueron beneficiados por el proceso de reparto agrario en escenarios sociales alejados de su terruño. Con el producto del trabajo asalariado, que en se concentra especialmente en aquellos pobladores sin tierra para cultivar, solían laborar como arrieros, como tlachiqueros y como ixtleros. Fue hasta la década de los 80' del siglo pasado que inicia la experiencia migratoria hacia Estados Unidos, al principio fueron contados, a quienes se les consideró audaces y valientes.

Aquellos que se quedaban en territorio nacional, en el caso de los varones, se enrolaron masivamente en las actividades de la albañilería, que sigue figurando hasta la fecha como un oficio principal, seguido por la actividad de jornalero en el sur de Tehuacán, en especial en aquellos campos cuya producción está destinada

²⁹ Aguirre Beltrán Hilda, *La congregación civil de Tlacotepec (1604-1606)*, Cuadernos de la Casa Chata número 98, CIESAS, México, 1984.

³⁰ Vicente Nieto, *Descripción y plano de la Provincia de Tehuacan de las Granadas, 1791*, Centro de Estudios Históricos de Puebla, México, 1960.

³¹ Paredes Colín, *Apuntes históricos de Tehuacán*, Edit. B. Costa, México, 1977.

a la comercialización. Entrada la década de los 90' estas actividades fueron relegadas, en especial por los jóvenes varones, quienes se insertaron como obreros en la maquila de ropa de mezclilla de la región.

El minifundio en la comunidad de Temalacayuca es la tenencia de la tierra más común. Es importante mencionar que los implementos agrícolas que se utilizan son las palas, picos, hoces, barretas, arados, yuntas y pixcadores. La migración hacia "el norte" se concentra principalmente en los siguientes sitios: California, Nueva York y Chicago.

Las mujeres que trabajan como empleadas en Tehuacán para las grandes tiendas que ofrecen pollo, dedican su tiempo de 9 de la mañana a las 18:30 de la tarde para limpiar de 150 a 160 pollos diariamente, a los que lavan y preparan para el rosticero, además de lavar trastes, trabajan todos los días y no tienen derecho a vacaciones. O limpiando en casas, donde les dan \$100 pesos diarios. También suelen elaborar tortilla de maíz para vender en Tehuacán, pero el costo del pasaje no lo hace redituable; son muy recurrentes las siguientes expresiones: "los sueldos no son suficientes, pero no pagan más", "no alcanza para comprar zapatos, la ropa, no sale", "así es la vida, hay que aguantar", "allá en la pollería gano para mi refresco, con eso me conformo".

La actividad agrícola que se desarrolla en San Luis Temalacayuca se caracteriza por haber recibido una fuerte influencia en la década de los 70' y 80' del siglo pasado, una marcada influencia de los efectos modernizadores promovidos por la política federal que aspiraba a conformar en el campo mexicano un escenario privilegiado para el desarrollo de una agroindustria. El sureste poblano no fue la excepción y recibió el impulso a partir de los créditos para la adquisición y el uso de tractores, así como también la implementación de fertilizantes químicos, cuyos efectos han sido desastrosos para las propiedades de los suelos, por ejemplo, con la pérdida de nutrientes, así como el endurecimiento de los suelos, que los han convertido en poco propicios para el cultivo de maíz.

Treinta años después los factores modernizadores, tales como el fertilizante, el uso de tractores o el uso de sistemas de riego a partir de la distribución de agua por medio de canales, no se encuentran extendidos. Puede señalarse, siguiendo a

Alba González Jácome (2003:33)³², que el tipo de agricultura que se práctica en la sociedad rural de San Luis Temalacayuca, es “tradicional”, en el entendido de que los sistemas agrícolas tradicionales son “...de origen antiguo, cuyas bases estructurales, funcionales, características y manejos son distintos de la agricultura convencional basada en energéticos derivados del petróleo y altamente mecanizada, con elevados ingresos derivados de los agroquímicos; aunque, actualmente presenta combinaciones con ésta, resultado de su historia común...”

Hubo una etapa en que la introducción del fertilizante químico figuró como un elemento que permitiría aumentar la producción, pero los años de sequía se han prolongado y poco a poco ha disminuido el uso de los fertilizantes para evitar una pérdida económica representada en la compra de bultos de material químico, cuyo efecto no impacta en el crecimiento de la planta de maíz, debido a la falta de agua de lluvia.

De modo que es posible entender a la agricultura como una compleja red de actividades culturales que se encuentran adecuándose y articulándose con actividades de tipo industrial que se desarrollan a unos cuantos kilómetros, representadas en los talleres de maquila, las plantas avícolas, las lavanderías que procesan los pantalones de mezclilla antes de ofrecerlos como productos terminados a los potenciales consumidores. Se considera oportuno partir de una contextualización para reconocer cómo se han realizado una serie de cambios en la sociedad rural, a fin de combinar y articular los efectos de la modernización en sus escenarios campesinos, así como centrarse especialmente en el ámbito de la cultura y cosmovisión relativa al maíz.

Se agrega un apartado que tiene como finalidad esbozar cómo y dónde se cultiva, se consume y se usa el maíz³³, a manera introductoria puede señalarse que es una agricultura de pequeña escala que tiene como escenario un lugar como el Valle de Tehuacán, donde se inserta la colectividad de San Luis Temalacayuca,

³² Alba González Jácome (editora), *Cultura y agricultura: transformaciones en el agro mexicano*, Universidad Iberoamericana, México, D.F., 2003, Primera Edición.

³³ Es importante mencionar que no se encontrará información detallada del conocimiento agrícola, tema que merece de una profunda dedicación, lo que se presenta en esta tesis es una versión muy sintética de aquellos procedimientos tangibles que llevan a cabo los campesinos de San Luis para conducir a buen término el ciclo de crecimiento de maíz.

sitios en los que hay una trayectoria y permanencia del cultivo del maíz, de modo que los campesinos cuentan con un amplio conocimiento relativo al manejo de su medio ambiente. La producción de la actividad agrícola se destina al autoconsumo.

La trayectoria del sureste de Puebla, en particular por los antecedentes arqueológicos registrados por MacNeish (1964)³⁴, esboza una zona cuya trascendencia histórica remite a la presencia del maíz, cuyo proceso de cultivo se convierte en detonante de la complejidad de la organización social de las poblaciones prístinas que habitaron la región³⁵, antecesores de los actuales grupos étnicos. La agricultura tiene una amplia capacidad de continuidad y permanencia entre éstos grupos, aunque la distribución y organización del trabajo al interior de la comunidad ha variado; así como también el cultivo de maíz se ha adaptado a las características socioculturales del campo contemporáneo, respondiendo a los cambios propios del ambiente, así como a las necesidades de consumo de los grupos domésticos, para quienes el aprovechamiento de los productos obtenidos del campo y de su medio ambiente ya no son garante para cubrir los atributos de los productos manufacturados.

Lejos de observar a la agricultura como una actividad encerrada o autocontenida en un espacio social particular, como lo es la comunidad, se considera que la agricultura de maíz permite entender la trama de articulaciones que la sociedad rural mantiene con otras “actividades como la ganadería en pequeña escala, el trabajo industrial y las actividades derivadas del trabajo migratorio estacional o periódico, como la albañilería o el trabajo agrícola asalariado y estacional en zonas de agricultura comercial de naturaleza nacional” (González, 2003:37).

³⁴ MacNeish, Richard S., *El origen de la civilización mesoamericana visto desde Tehuacán*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1964.

³⁵ Carmen Cook de Leonard, “Los popolocas de Puebla”. Ensayo de una identificación etnodemográfica e histórico-arqueológica, en *Revista Mexicana de estudios antropológicos*, Vol. XIII, No. 2/3, 1952-1953.

Metodología

La presente investigación se llevó a cabo tras varios años de presencia en la comunidad, tiempo en el cual existió la valiosa oportunidad de conocer a diferentes actores sociales de la comunidad; conocí a los nuevos integrantes de los grupos domésticos con los alumbramientos, también presencié los decesos, así como las uniones matrimoniales a partir de la "huida"; fui testigo de cómo los hijos crecían y partían a la maquila o al norte, me tocó estar en algunas iniciativas de mejoras al interior del territorio comunal, como la llegada de un bachillerato durante 2009. El reconocimiento en la zona lleva ya más de una década, desde que era estudiante de la licenciatura en antropología social en la BUAP, en ese entonces ni siquiera imaginaba lo importante que ha resultado el sureste poblano para mi formación.

Me interesa realizar una reflexión en torno a la parte práctica de la antropología, inicié con recorridos someros por el lugar tratando de encontrar respuestas a las varias interrogantes que conducían mi interés por la situación de la agricultura de temporal. En esa pesquisa recurrente afloraba la cosmovisión relativa al maíz, solía preguntar por datos cuantitativos relativos a los costos de producción, los kilos de cosecha obtenidos en los últimos años, o bien, la introducción de tractores o fertilizantes químicos en la zona; sin embargo, mis cuestionamientos en ese entonces, sin conducción precisa, hicieron que estuviera alguna temporada interesada en ámbitos del sistema productivo, hasta que después torné a la conjunción de datos relacionados al complejo ciclo festivo que practican los católicos de Temalacayuca, para llevar a cabo una serie de acciones de carácter ritual que permitan la fertilidad de la tierra, la presencia de la lluvia de temporal, el alejamiento de los granizos o heladas.

Durante esta etapa bastante prístina de lo que hoy se presenta como un trabajo más sistematizado, comenzó a llamarme poderosamente la atención la expresión de la cosmovisión en torno al maíz, pero en un halo ajeno a la ritualidad enmarcada en las fechas cíclicas del calendario católico; centré mi interés por aquel escenario cotidiano, que se vive en los grupos domésticos, en los solares,

en las pequeñas tiendas, en los molinos de maíz, en las comidas diarias, en las tardes en las que suelen alimentar a los perros guardianes de la casa, o cuando los niños arrojaban rastrojo machacado a los chivos; al desgranar maíz, al recolectar olotes. En esas acciones de la cotidianidad encontré un recoveco, poco abordado por la antropología, relativo a la cosmovisión en la cotidianidad del consumo de maíz.

Me di cuenta también que en esa vida ordinaria se expresan procesos sociales de ajuste al interior de la sociedad étnica de San Luis, los cuales parecen tan incongruentes como, a la vez, lógicos para sus actores sociales; es por ello que decidí iniciar una sistematización de los procedimientos a seguir en la observación participante, así como también en el trabajo de campo y en las entrevistas abiertas y dirigidas que fueron llevadas a cabo.

Encontré en el relato las trayectorias de vida de los “abuelos”, como llaman a todo aquel individuo mayor a los 70 años; encontré abuelos muy longevos, que con la ayuda de sus familiares más cercanos se resolvieron obstáculos como sordera o los relativos a la visión, así como el monolingüismo, que me ayudaron para interactuar con ellos, entre quienes se perfilan experiencias similares propias de su generación, así como también una franca disposición para platicar. Fue hasta que, en una entrevista en la que jugaban los jóvenes con un balón de fútbol, entendí una pista de la reconfiguración que había planteado como hipótesis de este trabajo. Me explicaré.

Se dice que la cosmovisión es una visión estructurada y de conjunto que permite entender la realidad que ha construido un grupo humano, sin embargo, poco se habla de cómo esa cosmovisión de apariencia homogénea se convierte en plural al interior del grupo, por el hecho de compartir diferente credo religioso, o bien, por haber permanecido fuera de actividades laborales consideradas como tradicionales como la agricultura. Esto me conduce a tratar de entender las expresiones diversas de una cosmovisión, partiendo del supuesto de que las representaciones sociales y las percepciones ofrecen una posibilidad de reflexividad que tiene varios puntos a su favor:

Para ello recorro a experiencia y vivencia del actor como sujeto ubicado en una trama de relaciones sociales, y no se le categoriza como representante de una cultura por el simple hecho de formar parte de una colectividad, aspecto que me sirve para sustentar la propuesta de que una cosmovisión se expresa también en las particularidades los integrantes del grupo en cuestión. Al respecto, cabe citar la siguiente idea para expresar que se accede a un sector de la "localidad" no a la totalidad:

"se supone, primero, que un individuo lleva en sí la casi totalidad de pautas, perspectivas y ángulos de los miembros de una sociedad, y segundo, que 'los especialistas' –un jefe, un chaman, etc.- son quienes por excelencia pueden suministrar más y mejores datos acerca de la organización, política, religiosa, etc., de dicha organización cultural" (Guber, 2004:128)³⁶.

En las estrategias narrativas de los interlocutores presentes en este trabajo, sobresale la noción de tiempo y espacio, no desde el punto de vista de un calendario; se utilizan como referentes temporoespaciales, en acontecimientos como "cuando me fui a trabajar al norte", "cuando no llovió mucho y hubo mucha hambre" "me acuerdo que yo vivía por el barranco y por las noches se escuchaba un tronido, dicen que era el malo recorriendo el lugar". O bien, acotaciones relativas a "andar fuera del pueblo se sufre, no se halla uno como quiera", "en el cerro hay aires que nos enfrían", "dicen puros sufrimientos de la vida de los antiguos" entre otras frases, que me permiten entender que la cosmovisión no sólo es un proceso social (López Austin, 1994:15)³⁷, es una forma particular de entender el tiempo y el espacio, nociones que a su vez ponen orden en el entendimiento de la realidad inmediata que se construye, vive y experimenta a partir del tiempo y el espacio, los cuales son construidos por la colectividad para poner orden a la herencia de los abuelos y la vida contemporánea.

La charla con los integrantes de la colectividad me permitió encontrar que la cosmovisión se sustenta en el tiempo y en el espacio como lo expresa la idea anterior; pero también me permitió entender que la cosmovisión tiene como eje

³⁶ Guber Rosana, *El salvaje metropolitano, Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Paidós, Argentina, 2004.

³⁷ *Op. cit.*

reproductor al ritual cíclico, al mito que se transmite y se reafirma en el rito; aunque aquí se prefiere la figura de la memoria, constituida por el recuerdo y el olvido, el recuerdo que alude a tiempos y espacios que permiten afianzar las representaciones sociales de los abuelos, pero el olvido inherente a la memoria colectiva que favorece las reconfiguraciones de la cosmovisión, a partir de mecanismos que se exploraran en el desarrollo del trabajo.

La cosmovisión en torno al maíz se expresa de manera dispar, para algunos se vive y se apropia de tal manera que representa un modelo que reafirma una manera de pensar, la “de los abuelos”, y para otros es un marco de vida que difícilmente puede dissociarse de las acciones y prácticas cotidianas de la situación contemporánea.

Aprendí que en los recursos discursivos de los informantes se encuentra gran parte de la riqueza de dato cualitativo para el antropólogo social, así como la necesidad de cursos sobre análisis del discurso, la semiótica y la semiología.

En torno a la relación cosmovisión e identidad colectiva, se perfiló a partir de la reflexión de los informantes, una vez que se charlaba con ellos mientras realizaban sus actividades cotidianas como comprar maíz en la tienda, prestar algunos litros a sus parientes más cercanos, al ofrecer tortilla recién elaborada a algún visitante en casa, en poner itacate de “tortillas para el camino”, al hablar en torno al precio actual del cereal, al escuchar que “la vida está muy dura, pero ya no se sufre como antes, ya hay dinero para ir a conseguir maíz”, a diferencia de antaño, cuando “hubo años en los que no había maíz por ningún lado, por eso hubo mucho muerto, mucha hambre, no teníamos ni animales, también se morían...”; en fin, un conjunto de frases que expresan la importancia del maíz en sus relaciones sociales, así como en su identidad como pueblo, fungiendo como un referente de diferenciación con respecto a los escenarios de los ricos, la ciudad, los que tienen otras costumbres, los de fuera.

Debo reconocer los sesgos de este trabajo, me interesa resaltar la narrativa de los actores sociales obtenida a partir de entrevistas estructuradas, en las que la estructura de las preguntas era la misma, ya que se eligieron algunas personas adultas de la comunidad cuya edad era relativamente homogénea; se enfatizó

sobre todo a los varones, ya que son ellos quienes con mayor frecuencia se desplazaron hacia diferentes confines y aprendieron "oficios". En el proceso de investigación, en la medida de lo posible, se enmarcó la información oral con las fuentes bibliográficas que remitieran a la situación del sureste del estado de Puebla, con la finalidad de contar con el referente de un contexto más amplio. No pierdo de vista que las percepciones en torno al cambio, que registré en las entrevistas semiestructuradas con los actores sociales, están sujetas al sesgo y al valor que cada uno de ellos le otorga de acuerdo a su posición en las diferentes situaciones. En este sentido, son historias que sirven para caracterizar comunidades e individuos y los contextos donde adquieren significado.

De modo que intenté sistematizar mi observación, así como mi trabajo para recolectar información en torno a esas prácticas, que se expresan a veces de forma inconsciente; por ejemplo, al observar que algunos grupos domésticos acostumbra no lavar el comal, ya que se cree que éste no calentará bien y ello se reflejará en la forma en la que se cuecen las tortillas, el barro de un comal se moja, no se enjuaga. Cabe mencionar lo siguiente:

"no existe observación empírica ni delimitación de objetos etnográficos sin mediación teórica, y que esto siempre es así. Es lo relacional, no lo real, el punto del que parte el vector epistemológico. Lo *real* no tiene nunca la iniciativa, de ahí que le haya dado prioridad a la mirada que forja los objetos y los somete" (Canton, 2001:35)³⁸.

En el corpus simbólico de la cosmovisión resultó importante trabajar con un aspecto distintivo y central, que funge como uno de los motores con los cuales se ha alimentado la cultura del grupo étnico que, como ya lo he expresado, me refiero al maíz, que no es un rasgo más, sino que figura como un elemento que, lejos de formar parte del olvido, se mantiene presente no sólo en la memoria colectiva de los ngiwá, sino que en la época contemporánea puede señalarse como un *símbolo* significativo adecuado para explicar la cultura, cosmovisión e identidad colectiva.

³⁸ Cantón Manuela, *La razón hechizada*, Editorial Ariel, España, 2001.

De manera operativa fue necesario realizar una serie de cuestionamientos que permitieran reconocer tanto el aspecto simbólico como el aspecto estructural que evoca el maíz; fue la planta de maíz el objeto cultural que sirvió como pretexto para emprender un ejercicio antropológico de comprensión, que tenía como finalidad conocer los diferentes significados que los agentes étnicos ngiwá le atribuyen al cereal, en un contexto en el que la práctica campesina se encuentra en plena desventaja frente a otras actividades de subsistencia.

Se comenzó por realizar una observación directa y participante en aquellas prácticas sociales relativas al cultivo y consumo de maíz, mismas que fueron registradas a partir de las diferentes estancias de trabajo de campo, acción que favoreció el análisis en torno a las evidencias etnográficas en las que se propuso reconocer una amalgama especial de tres aspectos que resultaron significativos para la configuración de este trabajo y que guiaron la reflexión; a saber: la cultura, la cosmovisión y la identidad.

Fue necesario el uso de instrumentos como entrevistas abiertas y dirigidas, así como los diarios de campo que se utilizaron en los diferentes periodos, todos ellos facilitaron acceder a una serie de datos que se fueron enriqueciendo cada vez que se avanzaba en la investigación, en tanto se charlaba con actores sociales con los que no se había tenido la oportunidad de interactuar, así como se entablaban conversaciones más profundas y directas con aquellos con quienes se llegó a tener una cercanía más importante.

En esta investigación no se privilegiaron a los especialistas, como los mayordomos, los fiscales, o aquellos integrantes que figuran al interior de la colectividad por el cargo que desempeñan. Se trató de ubicar a aquel agente étnico cuya particularidad fuese caracterizada por su condición de cercanía con respecto al cultivo del maíz, como los campesinos, independientemente de su género y edad, así como también se eligieron a aquellos integrantes de la colectividad cuya participación al interior de la colectividad se evidenciaba a partir de su rol como proveedores de capital monetario para la subsistencia del grupo doméstico al cual pertenecen.

La cercanía con los campesinos no representó problema para realizar un seguimiento en cuanto a las diferentes etapas del ciclo agrícola, ya que tienden a permanecer en la localidad y con ellos fue factible observar la cotidianidad de su grupo doméstico; caso contrario al que se encontró con respecto a los trabajadores asalariados, quienes debido a la alta movilidad de su condición laboral, resultó dificultoso charlar con ellos de manera continua y, sobre todo, realizar entrevistas a profundidad; sin embargo, las fechas más representativas del ciclo festivo representaron escenarios privilegiados para llevar a cabo el reconocimiento de las percepciones de los jóvenes itinerantes, en especial la fiesta patronal y todos santos.

Hubo datos que se recopilaron tomando como referencia aspectos relativos a la memoria colectiva que se evoca a partir de los relatos en torno al maíz y, conforme se avanzaba en la línea de investigación, se encontraban aspectos afines como es el etnoterritorio, los seres sobrenaturales, el contexto socioeconómico, el pasado histórico de lugar, así como el conjunto de percepciones relativas al futuro inmediato de la colectividad.

Con base en los datos recopilados fue posible iniciar un proceso de reconocimiento de aquellos aspectos más recurrentes, que versaban sobre la importancia del maíz para los actores sociales, y puedo enfatizar, claro, sin tomar en cuenta la distinción de su género, generación, actividad laboral o adscripción religiosa, que el maíz se posiciona como un elemento de cohesión social, en especial en el aspecto relativo a su consumo. Favoreciendo la siguiente reflexión, una cosmovisión relativa al maíz supera el aspecto relativo a la agricultura, no puede negarse que dicha actividad es un eje central que favorece la cercanía y la reproducción cultural del campesino, pero de acuerdo a las condiciones particulares de San Luis Temalacayuca, el maíz que se utiliza para satisfacer las demandas de alimento ya no es producto de su tierra, es el resultado de la inversión monetaria que se realiza para adquirirle en el mercado.

Para los habitantes ngiwá resultan importantes aquellos factores como el medio ambiente, en especial la fertilidad de la tierra, así como la presencia de lluvia para

asegurar una buena producción; pero también figura en la cosmovisión relativa al maíz el papel del trabajo y del dinero para acceder al maíz.

Encontrar tales evidencias en el escenario social de Temalacayuca me condujo a elaborar algunas propuestas que versan sobre la construcción de la pertenencia a un escenario local, como es el pueblo, pero tomando como elementos de su construcción aquellos capitales extensos, foráneos, globales, como es la migración internacional o la maquila, que es la que me llamó más la atención para considerarla en el presente trabajo y su impacto en la cosmovisión relativa al maíz. El maíz es interpretado por la colectividad, pero ello no implica que se encuentre una referencia homogénea en su interior, se revelaron diferencias que aluden a la subjetividad de los actores sociales, así como a sus selecciones que favorecen el reconocimiento de capital común que es compartido, pero es apropiado y negociado para favorecer la dinámica interna, así como también la interacción hacia afuera con los vecinos, en especial con aquellos que, a pesar de mantener condiciones socioeconómicas similares a las propias, son considerados diferentes por no hablar el dialecto, por no contar con un territorio único como el de Temalacayuca, así como por considerar que el uso que se hace del maíz cultivado no es el adecuado, evidenciándose los factores de inclusión / exclusión que establecen fronteras entre los ngiwá y aquellas colectividades que no pertenecen, con las que no comparten su forma de creer, de vivir. De modo que se hizo indispensable la reflexión relativa a la identidad colectiva.

Es un aspecto significativo señalar que la cosmovisión se explica a partir de la interacciones cotidianas al interior de la colectividad; es en dichas redes sociales, que ésta se mantiene vigente, ya que tiende a reforzar y explicar al grupo; los integrantes de la sociedad rural de Temalacayuca pueden considerar lo que son en la actualidad a partir de las referencias de las cifras oficiales que expresan las instancias de gobierno, tomando como principal gestor al INEGI; pero en la metodología de corte cualitativa aplicada, resalta lo que ellos creen ser. En tanto que algunos se creen campesinos y viven cada vez más ligados a los debates del mercado global de la mezclilla, otros se creen modernos por insertarse a la vida

del dólar, en tanto que en sus actitudes y comportamientos se perfilan acciones netas de una vida rural.

Mientras cambian las interacciones en cuanto a intensidad, forma o contenido, la cosmovisión tiende a modificarse de manera paulatina. Se puede resaltar la idea que la cosmovisión organiza las categorías cotidianas, tiende a organizar contenidos simbólicos en el sistema socio-cultural de Temalacayuca.

Una vez que se obtuvo un reconocimiento amplio de la vida social de la colectividad de Temalacayuca, se procedió a un seguimiento que se realizó con grupos domésticos seleccionados en los que se pudo encontrar la presencia de diferentes generaciones, y se tomaron como muestra representativa para la comunidad. Con la observación directa y las entrevistas a tales grupos, es que puede realizarse el siguiente señalamiento relativo a la continuidad de la cosmovisión, ya, tomándose como base el trabajo de campo, permitió identificar que la continuidad es un mecanismo que favorece un control sobre los cambios. En líneas anteriores reseñé que hay una serie de transformaciones relativas a la situación del campo y, en concreto, al cultivo de maíz, por ello realicé una serie de apreciaciones etnográficas para esbozar la manera en cómo éstas impactan en la cosmovisión; pero es importante señalar que encontré una especie de reglamentación que administra aquellos nuevos referentes que se presentan en la cotidianidad y que evitan un panorama caótico, expresando con ello la forma de negociar los intercambios entre el cambio y la continuidad, generando expresiones y prácticas significativas para los actores sociales, con lo que se valida tal negociación y no se presenta como ajena e irruptora.

“gran parte del contenido cultural que en un momento determinado es asociado con una comunidad étnica no está restringido por estos límites; puede variar, puede ser aprendido y modificarse sin guardar ninguna relación crítica con la conservación de los límites del grupo étnico” (Barth, 1976:48)³⁹.

³⁹ Barth Frederick, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Argentina, 1976.

En consecuencia, la cosmovisión ya no puede concebirse como un conjunto de creencias transmitidas a los integrantes de un grupo a lo largo del tiempo, sino como un complejo conjunto de creencias resultado de acciones y reacciones de los integrantes de una colectividad dentro de un contexto en el que se elige aquello que perdura y se negocia con las transformaciones.

La importancia de las *creencias* favorecen el reconocimiento del maíz, para fines analíticos, como un símbolo, al que usualmente los actores sociales le atribuyen múltiples significados, entre los cuales pueden mencionarse: como alimento, como herencia, como objeto de lucha, como medicina, como planta con atributos especiales, como regalo de Dios, como elemento imprescindible; tales significados pudieron entenderse a partir de la noción de representaciones sociales, que pueden calificarse como construcciones históricas ampliamente compartidas por los integrantes de la colectividad, y funcionan como componentes con base en los cuales se expresa la realidad social, así que para algunos el maíz es alimento, para otros es el resultado de días de ahorro y, pese a su disparidad, todas las representaciones descansan en un mismo símbolo.

Una cosmovisión, como la relativa al maíz, se ha mantenido, en parte, porque los actores sociales utilizan la cultura del maíz para organizar sus prácticas de consumo social, así como sus redes sociales inmediatas y también sus identidades. Pero se señalará en apartados específicos de este trabajo que en la cultura del maíz se expresan una serie de contradicciones que ejercen una importante influencia sobre la cosmovisión; la cultura del maíz como respaldo de la cosmovisión, en tanto la primera experimenta una serie de reajustes, la segunda irremediablemente se ve influenciada por la transformación paulatina.

Para definir cultura retomo la propuesta de Gilberto Giménez (2007:56-57)⁴⁰: "la cultura es la organización social del sentido, interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivado en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados". Y para la cultura relativa al maíz,

⁴⁰ Gilberto Giménez, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, ITESO, México, 2007.

propongo entenderla como un *modelo simbólico que integra atributos y sentidos otorgados al maíz, dando como resultado* la conjunción de categorías, las cuales no son estáticas, sino que una colectividad las reconoce, usa y negocia, y son socialmente compartidas al grado que favorecen la expresión de un reconocimiento de pertenencia al grupo ngiwá.

En la etapa en la que se realizó la investigación puedo reconocerse que la colectividad se caracterizaba por mantener una cohesión sustentada en el consumo del maíz, pero también, por una fase de reacomodo en lo que corresponde a la situación del campesino, en virtud de la masiva presencia de la maquila, la migración y la incursión al trabajo asalariado por parte de los jóvenes rurales. Elementos que contribuyen a señalar que la cultura relativa al maíz se explica por el contexto local, pero también por los procesos de globalización.

Es con base en la cultura del maíz que los integrantes de la colectividad ngiwá tienen la capacidad de situarse en el interior de un campo relacional que favorece la cohesión intragrupal.

Además, es con base en la cultura del maíz que puede aproximarse a la vida cotidiana, en el entendido de que en ésta última se encuentra el escenario social de reproducción del modelo simbólico cultural, así como también en lo cotidiano se facilita el reconocimiento de las diversas y complejas facetas del grupo como creyente, como organización social, como espacio en transición entre lo tradicional y lo moderno; pero, en especial, figuró aquella la faceta cotidiana relativa a entenderla como colectividad que administra y delimita las representaciones sociales relativas al tiempo y al espacio, que son construcciones con base en las cuales se otorga sentido, se suele explicar la diferencia con respecto al antes, se ubica el lugar de la tradición, se construye la relación con el afuera, lo extraño o lo irruptor.

En párrafos anteriores se expresaba la idea de que una vez que la cultura del maíz se modifica, por consiguiente, la cosmovisión también tiene un reacomodo, ya que ambas se corresponden. Es decir, que la cultura y la cosmovisión no son estáticas y este dinamismo puede entenderse en la cotidianidad, así como favorece el reconocimiento de la duración temporal de éstas. Es por ello que se

recurre a las representaciones sociales del tiempo y el espacio que los agentes étnicos utilizan para dotar de sentido a su entorno y otorgarle significados.

Por todo ello que se eligió reconocer las interesantes relaciones y representaciones que los miembros de una misma familia tienden a realizar con respecto a la cultura y cosmovisión en torno al maíz, al consumir productos y al elegir estilos de vida también diferentes, es decir, en la cotidianidad de los grupos domésticos de la colectividad ngiwá puede entenderse la expresión no sólo de lo uniforme, también de lo heterogéneo; por ejemplo, se evidenciaron las transformaciones de los procesos de clasificación de sí mismos, de campesinos a jornaleros y luego a maquileros, hasta reconocerse como “rateros”, al referir que a ratos son campesinos, a ratos asalariados, a ratos...

Aspectos que conducen a reconocer que en la cosmovisión “...el olvido es el signo manifiesto de una memoria viva y dinámica...” (Candau, 2006:49)⁴¹, que se evidencia en una memoria doméstica en la que generacionalmente se adecuan los cambios internos, así como se resguardan aspectos que afloran en la selección de los recuerdos y olvidos que configuran un código que involucra a los actores sociales de distintas generaciones presentes, en un grupo doméstico con *orientaciones* de acción y *campo* de oportunidades laborales dispares, que se presentan como medios que facilitan el involucramiento para unos y, a la vez, el distanciamiento para otros integrantes de la colectividad.

La conformación de la tesis

En el primer capítulo se expone la conformación de un modelo integrado por un conjunto de definiciones que incorporan las acciones que realizan los actores sociales, con la finalidad de exponer etnográficamente el proceso de transformación de la cosmovisión, la que no debe entenderse como la respuesta inevitable a una presión que se ha venido ejerciendo a la forma de vida de los campesinos, en especial el detrimento de la condición social del campo; aquí se propone tomar en cuenta tales hechos como referentes que permitan enfatizar

⁴¹ *Op. cit.*

cómo un capital simbólico es sujeto de negociación por parte de los actores sociales, de su actuar en el escenario del capitalismo del cual forman parte.

Se propone verificar las condiciones socioeconómicas en las que subsiste la colectividad de los ngiwá, en las que figuran sus estrategias de subsistencia, entendidas como acciones que evidencian la capacidad de inserción desde lo local a las tramas de la estructura global y viceversa, en las cuales entra en juego la posesión del capital ideológico, sustentado de manera particular por su cosmovisión; interesa resaltar el ejercicio reflexivo de los actores sociales insertos en las condiciones “modernas”.

En el capítulo dos se propone la expresión concreta de una cultura, identidad y cosmovisión relativa al maíz, se intenta exaltar la reflexividad por parte de los actores sociales, por ejemplo en el caso de los abuelos, que reconocen la marcada presencia de cambios tanto en la fisonomía del lugar como en la trama social, pero que se presentan como necesarias, así como, también, inevitables. Pero ello se complementa con las prácticas sociales de los ngiwá en las que se organizan de tal modo ciertas modificaciones en su colectividad que evocan cierta estabilidad en las bases sociales y culturales que anteriormente sustentaban la cosmovisión y cultura del maíz. Ello se expone a partir de un conjunto de hallazgos que son expuestos a modo de *collage*, en los que se trata de exponer algunas estructuras vinculadas principalmente con la posición del grupo con respecto a la situación socioeconómica contemporánea, de la cual deriva la posición de los habitantes no sólo frente a la voluntad de Dios o de los fenómenos atmosféricos, o bien de la deidad protectora conocida como el Señor del Monte; sino de la marcada participación de la colectividad en la trama del capitalismo. Se propone una selección, por parte de los actores sociales, de aquellos elementos que consideran más relevantes del núcleo duro de la cosmovisión, retomando la designación de Alfredo López Austin (2001)⁴².

⁴² Alfredo López Austin, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana” en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johana Broda y Félix Báez-Jorge (coordinadores), FCE-CONACULTA Serie Historia y Antropología, Biblioteca Mexicana, México, 2001.

Para ello se recurre a una revisión somera de las definiciones de cosmovisión, encontrando una serie de ausencias, por lo que se reconoce la necesidad de enmarcarla en un contexto social y cultural más amplio, lo cual implicó realizar una pausa para abordar la definición de lo que se denominó cultura del maíz, noción que facilitó comprender cómo la cosmovisión es apropiada, ejercida y negociada por la colectividad que le mantiene, pero en el marco de un campo más amplio que permea diferentes aspectos de la vida grupal, un marco que puede expresar tal beneficio, que se encontró en la cotidianidad.

En dicho proceso de reconocimiento resaltó la posición de la identidad social que se sustenta a partir de la cultura y cosmovisión del maíz; la identidad implica interacción social para reafirmarse, es en este proceso que se reconoce a un sector de la población cuyas acciones, comportamientos y roles han sido cuestionados, ya que salen fuera del llamado “núcleo de la cosmovisión”, partiendo del reconocimiento de que hay una “concepción fuerte” que es relatada por parte de los abuelos, que son considerados como los que resguardan el verdadero conocimiento y son los herederos de la tradición, con ellos registré una marcada continuidad de la cosmovisión que se favorece de una concepción de tiempo y espacio que parece cuestionar los cambios drásticos de los que son testigos, sin embargo, implícitamente los avalan por medio de sus comparaciones, sus olvidos.

Aspecto que conlleva a proponer una definición de cosmovisión, a la que denominaré contemporánea, hecho que se facilitó al realizar una serie de reconocimientos a las inconsistencias de los planteamientos elaborados por otros interesados en el tema, resaltando de manera particular una delimitación “única”; es decir, se habla de la cosmovisión como algo homogéneo, aunque cabe mencionar que sus intereses y estrategias de acción se encuentran totalmente dispares a los fines que se plantean en este trabajo. Pero, para reconocer a la cosmovisión del maíz, se reconoció como necesario plantear el uso de las representaciones sociales, las cuales coadyuvan a entender “la igualdad en la

diferencia y la diferencia en la igualdad”⁴³ que prevalece en la cosmovisión. Además de que plantean el estudio de la cosmovisión desde una perspectiva autónoma, es decir, no contextualizada en el escenario socioeconómico, tiende a separársele como si fuera una superestructura que no forma parte de la estructura; otro aspecto recurrente que encontré fue que se tiende a privilegiar la faceta histórica, la cual es de suma importancia y es necesaria para expresar la tradición. Sin embargo, los intereses de esta tesis se encuentran en reconocer los efectos contrarios, es decir, iniciar con un proceso de reconocimiento de las rupturas.

Para tal fin es necesario reconocer que la cosmovisión forma parte de una realidad más amplia, para ello hago énfasis en la cultura y en la vida cotidiana, y no sólo en aspectos religiosos; reconocerle no como un aspecto único y separado de otras facetas de la vida social, sino que se encuentra relacionada con la sociedad a través de procesos grupales y de normas colectivas, los cuales figuran en el maíz, que puede reconocerse como una especie de núcleo interno que no permanece idéntico a sí mismo.

La correlación entre la faceta dinámica y la de permanencia de la cosmovisión parece contradictoria, sin embargo, es posible entender tal discrepancia y, más aún, capitalizarse para el análisis. Es por ello que se presenta un capítulo en el que se aborda la continuidad de la cosmovisión a partir de acciones concretas, mismas que son avaladas por un conjunto de representaciones sociales que se registran en el escenario de la vida cotidiana, en el que se reconocen expresiones que es posible pensarlas como *capacidades que favorecen la percepción de un binomio tiempo-espacio caracterizado como de larga duración*, lo que favorece alimentar el vínculo entre el pasado y el presente e, incluso, dota de seguridad y certidumbre al futuro; además, estas capacidades resultan interesantes, ya que

⁴³ Frase que retomo de Esteban Krotz (2002), cuando esboza el papel del antropólogo social para realizar un ejercicio de confrontación y contraste entre lo propio y lo ajeno, idea que es desarrollada en el libro titulado *La otredad cultural, entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, UAM-Iztapalapa/FCE, México.

permiten entender con mayor precisión la relación entre sus prácticas consensuadas y los sustentos ideológicos e identitarios que conllevan. La faceta de permanencia de la cosmovisión favorece entender la capacidad reflexiva de los actores sociales para reproducir orientaciones simbólicas y significados que no sólo cobran relevancia en los procesos de fuerte presión con respecto a la agricultura de autosubsistencia, sino que provoca que los actores puedan enunciar una importante fuente de pertenencia no sólo a un contexto local, sino también a escenarios cada vez más ajenos a su pasado, pero que forman parte de su presente.

Con respecto al capítulo dedicado a las transformaciones, puede señalarse que está conformado por el análisis de las diferencias dentro de la continuidad, las cuales hacen referencia a una construcción que evoca la selección, el olvido, la adopción, pero todo ello con base en la cultura del maíz, la cual funge como una especie de reguladora de la diferencia y, a la vez, enmarca la permanencia. Esto expresa cierto conflicto y tensión que responden a mecanismos diferenciadores que van ganando posición en el proceso de construcción de la colectividad de San Luis Temalacayuca, al evidenciar la capacidad de acción de los actores para lograr el reconocimiento social de los otros, en especial me refiero a los jóvenes rurales, en la dimensión relacional de lo cotidiano, que conlleva a la tensión real y simbólica. Por ello, este apartado pretende ofrecer una explicación relativa a la reconfiguración por iniciativa de los agentes étnicos de un tiempo y un espacio, que tiene una cadencia y caracterización dispar con aquel tiempo y espacio que favorece la permanencia.

CAPITULO 1

UNA REVISIÓN A LOS ESTUDIOS CONTEMPORÁNEOS SOBRE COSMOVISIÓN

El empleo del término cosmovisión o visión del mundo como también suele llamársele, aparece en la reflexión filosófica del alemán Wilhelm Dilthey, quien señala que “todo hombre histórico tiene... una Weltanschauung, una idea o una concepción del mundo...” (Marías, 1990:28 en Medina, 2000:100). En la tradición estadounidense suele llamarse *worldview*. Por su parte la etnología francesa no retoma este concepto, pero en los trabajos de Durkheim (2000), el sistema de creencias de una colectividad ocupa un lugar importante.

Por lo regular los estudios sobre cosmovisión van ligados a los de religión. En las amplias investigaciones antropológicas el tema de la religión, las creencias, mitos, ritos, magia, han ocupado un sitio privilegiado, muestra de ello son los múltiples escritos que versan sobre ello.

De manera muy sintética, puede mencionarse que la religión ha sido abordada por la antropología desde tres enfoques, el evolucionista, el estructural-funcionalista y el simbolismo, tal como lo reseña Manuela Cantón (2001), refiriendo el enfoque evolucionista, interesando en desentrañar el origen y desarrollo de la religión primitiva, entre los clásicos se encuentran Lewis H. Morgan (1946)¹, Edward B. Tylor (1871)², James Frazer (1922)³. Siguiendo a Cantón (ibid) la orientación estructural-funcionalista, mantiene especial vigencia con el trabajo de Malinowski (1948)⁴ sobre magia y rituales agrícolas. El aspecto simbólico con Clifford Geertz (1997) a la cabeza, “trata de la dimensión específica de las ideas religiosas y analiza los símbolos que sirven de vehículo para expresar tal dimensión” (Marzal, 1988:86).

Guardando sus respectivas especificidades la antropología mexicana ha recibido la influencia de los principales enfoques teóricos y ha orientado su interés por las expresiones religiosas en amplios escenarios y temporalidades; en especial, hay

¹ Morgan Lewis, H., *La sociedad primitiva*, Lautaro, Buenos Aires, 1946.

² Tylor, Sir Edward, *Primitive culture*, Londres, 1871.

³ Frazer James, *La rama dorada: magia y religión*, FCE, México, 1991.

⁴ Malinowski, B., *Magic, science and religion and other essays*, Glencoe, Illinois, 1948.

un amplio conjunto de exploraciones correspondientes a los pueblos indígenas contemporáneos, así como también hay diversos planteamientos teóricos y metodológicos con respecto a las antiguas creencias y prácticas religiosas de las sociedades precolombinas.

Así que algunos trabajos etnográficos realizados en territorio nacional tienen sin duda la herencia de la escuela de Franz Boas; aunque también es posible rastrear la influencia del evolucionismo, del difusionismo y años más tarde del funcionalismo británico. En los años cuarenta, en el campo de la arqueología figura la influencia materialista, que se sustenta en los escritos de Karl Wittfogel y de Julian Steward. Bajo distintas posturas arqueólogos y etnohistoriadores han revelado aspectos interesantes del campo religioso en el mundo prehispánico, entre ellos Alfonso Caso (1976)⁵, Paul Kirchhoff (1960)⁶, Barbro Dalghren (1962)⁷, y Miguel León Portilla (1976)⁸ (Medina, 2000:28-45).

En las décadas siguientes la Universidad de Chicago, el Instituto Carnegie y el Gobierno del Estado de Chiapas, firman convenios para realizar exploraciones en esa entidad, entre algunos de los investigadores que participaron se encuentran: Calixta Guiteras (1965) cuyo trabajo titulado, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*⁹; Ricardo Pozas (1959) con, *Chamula. Un pueblo indio de los Altos de Chiapas*¹⁰. En otros sitios, como Michoacán se aproxima George Foster (1966)¹¹ y hace lo propio Alfonso Villa Rojas (1968)¹² al escribir sobre los mayas de Quintana Roo; todas esas publicaciones hoy se han convertido en clásicos. El primer trabajo en el que se hace una descripción y un análisis de la cosmovisión

⁵ Caso Alfonso, *El pueblo del sol*, FCE, México, 1976.

⁶ Kirchhoff Paul, "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", Suplemento número 3 de la Revista *Tlatoani*, Sociedad de alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. México, 1960.

⁷ Dahlgren Barbro, *Los coras de la Sierra de Nayarit, México*, Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, INAH, SEP, México, 1962.

⁸ León Portilla, Miguel, *Los antiguos mexicanos: a través de sus crónicas y cantares*, FCE, México, 1976.

⁹ Guiteras Holmes Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, FCE, México, 1965.

¹⁰ Pozas Arciniega Ricardo, *Chamula. Un pueblo de inDios en los Altos de Chiapas*, INI, México, 1959.

¹¹ Foster George, "World View in Tzintzuntzan: reexamination of a concept", *Summa Antropologica en Homenaje a Roberto J. Weitlaner*, INAH, México, 1966.

¹² Villa Rojas Alfonso, "Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayences contemporáneos", en Miguel León Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, UNAM, México, 1968.

de un pueblo mesoamericano, se encuentra en un artículo de Jacques Soustelle publicado en 1940 en francés (Medina, 2000:102).

Los trabajos de Robert Redfield (1960)¹³ y Evon Vogth¹⁴, representan un significativa influencia para los posteriores estudios relacionados con la cosmovisión. En los años setenta se publican una serie de trabajos cuya línea de investigación ha sido reconocida como mesoamericanista, son estudios que “hacen un manejo amplio de comparaciones, tanto de carácter espacial como temporal... de los pueblos indios...” (Medina, 2000:283-284). Dos importantes autores: Johanna Broda (1979, 1995, 2004)¹⁵ y Alfredo López Austin (1980, 1990, 1996)¹⁶ encabezan las discusiones en este plano. Aunque también se encuentran los trabajos de Félix Báez-Jorge (1988, 2002, 2008)¹⁷, Jacques Galinier (1990)¹⁸, Alessandro Lupo (1995)¹⁹, Johannes Neurath (2002)²⁰, sus apreciaciones resultan enriquecedoras al ámbito de la visión del mundo de los pueblos indígenas que habitan territorio nacional.

La propuesta mesoamericanista ha recibido fuertes críticas por parte de investigadores que también consideran las manifestaciones religiosas de los actuales grupos indígenas que habitan el territorio mexicano; en esa lógica no hablan de cosmovisión, sino de religiosidad indígena; por ejemplo, Elio Masferrer

¹³ Redfield Robert, *The Little community and peasant society and culture*, The University of Chicago Press, Chicago, 1960.

¹⁴ Vogt Evon, *Ofrendas para los Dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, FCE, México, 1979.

¹⁵ Broda Johanna, “Estratificación social y ritual mexicana”. Un ensayo de Antropología Social de los mexicas, en *Indiana*, Num. 5, Aportes a la etnología y lingüística, arqueología y antropología física de la América indígena, 1979. “La historia y la etnografía”, en *Reflexiones sobre el oficio del historiador*, IIH-UNAM, México, 1995. Y la obra de Broda Johanna y Good Catharine (coords), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004.

¹⁶ López Austin Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, IIA-UNAM, dos volúmenes, México, 1980. *Los mitos del Tlacuache*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1990. Y “La cosmovisión mesoamericana”, en Sonia Lombardo y Enrique Nalda, *Temas mesoamericanos*, INAH, México, 1996.

¹⁷ Báez-Jorge Félix, *Los oficios de las Diosas*, Universidad Veracruzana, México, 1988. *Dioses y héroes y demonios: avatares en la mitología mesoamericana*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz-Llave, Xalapa, Veracruz, México, 2002. Y la reciente obra titulada *El lugar de la captura, simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana*, Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, México, 2008.

¹⁸ *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM, INI, México, 1990.

¹⁹ Lupo Alessandro, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, INI, CONACULTA, México, 1995.

²⁰ Neurath Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social de una comunidad huichola*, INAH, Universidad de Guadalajara, México, 2002.

(1991:50) plantea lo siguiente: “Tenemos las religiones de origen prehispánico que se mantienen vigentes en ciertos grupos étnicos. Las reelaboraciones étnicas del catolicismo colonial produjeron sistemas religiosos étnicos y nos parece más importante hablar de católicos totonacos, católicos quechuas”²¹.

Vale la pena señalar que aquí se comparte la idea de que algunas creencias y prácticas contemporáneas remiten a ese trasfondo milenario, en especial las relativas a la fertilidad y al agua como lo señala Johanna Broda; sin embargo, ello no significa que tales expresiones correspondan de manera intacta al pensamiento mesoamericano²², hoy encontramos una visión del mundo con tradición mesoamericana, que no se entiende sin la presencia de los santos y vírgenes católicos, y menos si se le separa de los principales cambios que afectan la vida cotidiana de los grupos en cuestión.

La existencia de una cierta unidad en el área mesoamericana tampoco se debe confundir con una aseveración que indique que todos los grupos indígenas comparten de manera rotunda los mismos significados en torno a elementos comunes; hay cosmovisiones distintas, algunas darán prioridad a ciertos elementos, otras resguardarán celosamente otros capitales simbólicos, en fin, conservarán lo que les resulte más significativo. Aquí se considera a la práctica agrícola del maíz como uno de los elementos centrales en la cosmovisión de los diversos pueblos de tradición²³ mesoamericana, entre ellos los ngiwá²⁴.

²¹ Masferrer Kan, Elio, “Nuevos movimientos y tendencias religiosas en América Latina” en *Revista Religiones Latinoamericanas*. Religiones: cuestiones teórico-metodológicas, D. Alexander (et. al), número 1, enero-junio, ENAH-INAH/INI, México, 1991.

²² Debo realizar un pequeño paréntesis, sobre la noción de Mesoamérica establecida por Paul Kirchhoff, como una superárea cultural, pluriétnica y pluricultural; pese a la diversidad de grupos sociales que habitaron latitudes disímiles, identifica una serie de elementos que le dan unidad como los macro procesos históricos que ocurrieron en esa área geográfica, por ejemplo, el cultivo y consumo de productos como el maíz, frijol, chile, o pulque; también considera los rasgos arquitectónicos y las deidades (Kirchhoff, 1960).

Existen una serie de críticas al concepto de Mesoamérica, aquí se retoma una que suele ser muy recurrente y que implica el aspecto de las similitudes y diferencias en dicha zona. La atención a las similitudes en Mesoamérica lleva a López Austin a hablar de una tradición cultural mesoamericana: “podemos entender un acervo intelectual creado, compartido, transmitido y modificado socialmente, compuesto por representaciones y formas de acción... la forma propia que tiene una sociedad para responder intelectualmente ante cualquier circunstancia” (López Austin y López Luján, 1996:62 en López Austin, 2001:51).

²³ El señalamiento de López Austin implica una importante contribución, ya que si bien hay un acervo de larga duración, éste no se entiende sin la existencia de una serie de elementos que conforman el núcleo duro, “un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actuaban como estructurantes del acervo tradicional y permitían que los nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural” (2001:59).

Pero la práctica del maíz debe ser contextualizada no sólo en un entorno ritual sustentado por creencias de larga duración, sino también por un ámbito social actual, que lleva a considerar cómo la tradición se reproduce en las sociedades indígenas contemporáneas que realizan ajustes a sus creencias y prácticas sustentadas en un ámbito global, ya que su inserción a la sociedad nacional no se puede negar, las comunidades indígenas no son burbujas que levitan por el mundo con aire de autosuficiencia.

La propuesta de una visión estructurada

La vasta investigación de Johanna Broda resulta invaluable para aproximarse al pensamiento mesoamericano vinculado al culto de la naturaleza. Ella señala que la principal expresión de la cosmovisión se encuentra en el complejo grupo de rituales que se llevan a cabo en íntima relación con el crecimiento del maíz.

En los artículos de la antropóloga Broda domina la reconstrucción histórica que realiza de los ritos prehispánicos de los antiguos pobladores de la Cuenca de México en la época precolombina, en especial en lo que concierne a la cultura mexicana (Broda:1979:60)²⁵. Puede resumirse que desarrolla un *corpus* metodológico en el que recurre a los cronistas del siglo XVI, principalmente a Sahagún y Durán; además reúne datos arqueológicos, arqueoastronómicos, geográficos y etnográficos para enriquecer su material (Broda, 1976:129)²⁶. Con ello abre nuevas perspectivas en la exploración de la visión del mundo, ya que no se limita a obtener información sólo de las fuentes escritas, hecho que la ha convertido en un referente obligado para la investigación etnohistórica vinculada a

²⁴ Cobra especial interés estudiar la cosmovisión en torno el maíz en una región que según las investigaciones arqueológicas ha sido identificada como la cuna del maíz y hoy sólo hay una buena producción de este cereal en las tierras que cuentan con riego. Así mismo, el estudio de los ngiwá es importante a “diferencia de las interpretaciones que sugieren que se trata de un grupo ‘marginal’, considero que fue una sociedad con características socioculturales complejas que influyó en el desarrollo socioeconómico y cultural de Mesoamérica. Su importancia se sustenta en sus antecesores que domesticaron, por primera vez, el maíz. También porque desde épocas tempranas desarrollaron técnicas avanzadas de irrigación y de producción de sal y, tiempo después, elaboraron importantes estilos cerámicos como el *Anaranjado Delgado* y el *Mixteco-Puebla*” (Gámez, 2003:21).

²⁵ “Estratificación social y ritual mexicana”. Un ensayo de Antropología Social de los mexica, en *Indiana*, Num. 5, Aportes a la etnología y lingüística, arqueología y antropología física de la América indígena, 1979.

²⁶ “Los estamentos en el ceremonial mexicana”, en Carrasco Pedro y Broda Johanna *et al.*, *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, SEP, INAH, México, 1976.

las prácticas religiosas del valle central de Mesoamérica. Broda ha conformado una propuesta del calendario ritual, cuya división del tiempo se ligaba estrechamente con el ritmo de las estaciones, el clima y con los ciclos agrícolas del maíz, de manera tal que cada período “impone una medida de tiempo socialmente definida- y regula las actividades de la sociedad” (Broda, 1993:24 en Medina, 1995:12)²⁷.

Una constante en la perspectiva de la antropóloga austriaca, es el hecho de considerar como sustrato principal de la cosmovisión mesoamericana el uso y apropiación del entorno natural, por lo que considera que:

“La interacción con la naturaleza fue de primordial importancia en la Cuenca de México, incorporaba regiones aledañas en una red de lugares de culto donde los mexicas hicieron construcciones y monumentos que sólo adquieren significados si son vistos como parte de un conjunto: “un paisaje ritual” (Broda, 1996:40-41)²⁸.

Establece así una estrecha relación entre la cosmovisión, la naturaleza y el ritual; de forma contundente expone que la “preocupación fundamental del culto mexica giraba alrededor de la lluvia y la fertilidad, lo que es de esperar en una cultura que derivaba su sustento básico de la agricultura; un rasgo determinante de la religión era la obsesión por controlar las lluvias” (Broda, 1991:465)²⁹.

Además de la investigación histórica, Broda (2001)³⁰ recurre a una serie de referentes etnográficos, en especial el caso de los nahuas de Guerrero, en cuyo trabajo describe la situación contemporánea de la relación entre el calendario agrícola y ritual, que resultan los principales reguladores de las actividades comunitarias, a la par que menciona la dependencia de las comunidades indígenas a la economía agrícola, lo que asegura la persistencia de la cosmovisión de tradición mesoamericana.

²⁷ “Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una aproximación a su trasfondo histórico”, en *Alteridades*, Revista de la Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Antropología, año 5, núm. 9, México, 1995.

²⁸ “Paisajes rituales del Altiplano central” en *Arqueología Mexicana. Los Dioses de Mesoamérica*, vol. IV, núm. 20, México, 1996.

²⁹ “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwanizewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, IIH, UNAM, México, 1991.

³⁰ “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz; una perspectiva histórica” en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, (coords), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, FCE-CONACULTA, México, 2001.

También ha rastreado información que le permite aseverar que en los pensamientos de los actuales grupos indígenas de origen mesoamericano, se encuentra un conjunto de referentes rituales que permiten avalar una continuidad de la cosmovisión mesoamericana, como lo demuestra, entre otros muchos casos, en la concepción que se conserva de los cerros, los ojos de agua, las barrancas, los truenos, etc; por ejemplo, suele mencionarse que en la cumbre de los cerros se engendran las nubes portadoras de la lluvia; o que las cuevas conducen al interior de la tierra, que contienen fuentes de agua cristalina, abarcan lagunas en su interior, o dan acceso a ríos que corren subterráneamente (Broda, 1991:479)³¹. Asimismo, Broda refiere que las ceremonias del 3 de mayo y día de muertos, son muy significativas. Por medio de la etnografía actual ella detecta numerosas referencias rituales con respecto al marcador del temporal que sigue siendo determinante para el cultivo del maíz.

De manera formal, Broda concibe a la cosmovisión como “la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre” (1991: 462)³².

Pero este señalamiento no sólo es válido para la época prehispánica, sino que también se extiende a la época actual, ya que,

“Existe una continuidad conspicua de ciertos elementos de la cosmovisión indígena desde la época prehispánica hasta la actualidad, esto se debe al hecho de que esta cosmovisión sigue correspondiendo a las condiciones materiales de existencia de las comunidades indígenas campesinas. En el culto a los cerros, de la tierra y del agua se han conservado tantos elementos antiguos, porque estos cultos expresan la relación de dependencia del campesino tradicional con el medio ambiente en que vive, las adversidades del clima y la precariedad del cumplimiento de los ciclos agrícolas de temporal” (Broda, 1991:464)³³.

Tendría que cuestionar esa “continuidad conspicua” si en los ciclos estacionales están presentando una serie de variaciones; además la presión y el uso de los recursos naturales por parte de las comunidades indígenas ha ocasionado erosión, tala, contaminación en general; también lleva a la reflexión el hecho de

³¹ *Op. cit.*

³² *Op. cit.*

³³ *Op. cit.*

los cambios climáticos, el régimen de lluvias es un buen ejemplo, los períodos de sequía o bien los de lluvia prolongada, afectan de manera frecuente los cultivos³⁴; apostar a esa continuidad es una forma de idealizar el paisaje y los elementos de la naturaleza, ya que éstos no sólo son conceptos sino objetos de uso concreto que modifican de distinta manera.

En Temalacayuca, el cerro conocido como “el Calvario”, de acuerdo a Broda formaría parte del paisaje ritual de la comunidad. Hace aproximadamente 10 años los habitantes empezaron a subir ahí para escenificar la muerte de Cristo el viernes santo. Según algunos testimonios de los mayores, se va en procesión a esa cima debido a que brota agua³⁵, pero otros señalan que fue por orden del sacerdote; sin embargo, de ese mismo sitio se extrae tierra y piedra para ser vendida, por lo que vale la pena acotar que la naturaleza tiene un valor simbólico y también un valor de cambio. La explotación de ese lugar al parecer no contradice el halo ritual entre lo sagrado y lo humano.

Por lo que la cosmovisión no sólo debe estudiarse en el ámbito de la naturaleza y del espacio ritual, sino que rebasa esta esfera, es un proceso integral que requiere un enfoque más amplio, como ocurre en la vida cotidiana de la comunidad.

Aquí cabe realizar una precisión, la agricultura representó para algunos grupos mesoamericanos su principal fuente de alimentación. Los ngiwá de San Luis Temalacayuca no tienen como principal medio de subsistencia a la agricultura³⁶,

³⁴ Recuerdo que al preguntar a los campesinos sobre la calendarización de las actividades del ciclo agrícola, en San Marcos Tlacoyalco, comunidad hablante de ngiwá y vecina a Temalacayuca, respondían de manera unánime “depende de cómo vengan las lluvias”. Ramírez Rodríguez Rosalba, *Se levanta el fruto de la tierra. La agricultura de subsistencia en San Marcos Tlacoyalco, Puebla*, Tesis de licenciatura en antropología social, BUAP, 2002.

³⁵ Llama la atención que el sitio en el que se hacía la representación del viernes santo era un jagüey (depósito artificial de agua) y en el Cerro del Calvario brota agua. En la época precolombina la religión de los popolocas “se caracteriza por un culto muy importante al agua y la fertilidad”, debieron tener una importancia especial por la aridez de la zona (Gámez, 2003:271). La cabecera del municipio vecino Tlacotepec de Benito Juárez, ubicado a media hora de Temalacayuca, cuenta con un santuario donde se venera a un cristo negro, conocido como el señor del Calvario, que en la época prehispánica era un lugar de culto a Tláloc (s/f, *Verdadera relación de los primeros milagros y culto de nuestro señor de Tlacotepec*, en Ramírez, 2002:74).

³⁶ También hay un caso muy interesante en el que se registra la situación de los campesinos de un sitio llamado Dzan en Yucatán, que en un marco de economía liberal los habitantes han centrado sus esfuerzos en la producción de cítricos lo que originó que las prácticas rituales que se practicaban en la milpa, fueran trasladadas a las parcelas donde cultivan la naranja valencia de exportación en Pacheco Castro, Jorge, “La tierra en el marco de la política económica neoliberal. Confrontación de dos concepciones”, en *El Cotidiano*, Revista de la realidad mexicana actual, año 19, núm. 124, marzo-abril, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México, 2004, p. 93.

ya que el cultivo de maíz en sus tierras marginales apenas permite obtener una raquítica cosecha que depende de la lluvia de temporal. Cook describe así se describe la situación del valle de Tehuacán:

“Generalmente las mazorcas de maíz son enanas y la planta no llega a alcanzar un metro de altura. Según los habitantes de la zona, ocurre frecuentemente que pasen varios años sin que llueva, como lo fueron los últimos tres. A estos períodos se les llama “la calamidad”, por lo cual los hijos de las familias empiezan a emigrar para buscar trabajo en las ciudades, y poder mandar a los padres algo de dinero” (Cook de Leonard, 1952-1953:424)³⁷.

Esta descripción de hace 53 años no difiere mucho de la actual, y ninguna de las dos es muy alentadora, por ello todos los *ngiwá* de Temalacayuca se encontraban relacionados con la elaboración y venta artículos elaborados de palma, también figuran los de ixtle y la matanza de ganado cabrío para su venta en Tehuacán. Pero ahora esas actividades prácticamente se han extinguido a excepción de la venta de carne, ahora los recursos monetarios provienen del trabajo asalariado en la maquila y la migración. La combinación de múltiples actividades de sobrevivencia resulta un aspecto que requiere ser considerado. Debido a diversos factores naturales y económicos, “*hay que adaptarse a las nuevas condiciones*”, una permanente confrontación entre el ayer y el ahora, que los adultos que vivieron aquella época explican como un rasgo de “autosuficiencia”, no recurrían tanto al mercado, hacían sus propias cobijas, lazos, costales, se curaban con plantas del campo, etc.

Acerca de Tepanco, que es la cabecera municipal de San Luis Temalacayuca, se menciona lo siguiente:

“Sus aborígenes pertenecieron a la raza popoloca, cuyo idioma hablaron; posteriormente hablaron el mexicano y hoy hablan el español. Se alimentan con tortillas de maíz, frijol y chile. Se dedican a las manufacturas de ixtle en forma de reatas o cordeles y de la palma en la forma de tenates del llamado pinto o cruzado, cuyo producto puede calcularse en 120 gruesas al año. Hacen carbón del mezquite, única madera que tienen y el cual es aquí más estimado que el de encino” (Paredes, 1977:131)³⁸.

³⁷ *Op.cit.*

³⁸ Paredes Colin, *Apuntes históricos de Tehuacán*, Edit. B. Costa, México, 1977.

En otro testimonio la situación en la cabecera guardaba mucha similitud con lo que ocurría en Temalacayuca:

“San Juan Tepanco, 4 leguas de Tehuacan al W. N. W., sus aires templados, temperamento sano y llano piso; compone con sus anexos el número de 1,599 naturales, se mantiene a más de sus labores de trigos, maíces y ganados, de la fábrica de petate para embasar trigo, tabaco, azúcares y cacao en Veracruz, hasta donde lo remiten los de este comercio... San Luis, pueblo grande y de bella constitución, disfruta los mismos beneficios...” (Nieto, 1960:12)³⁹.

Siguiendo el punto de partida de Johanna Broda, afirma que hay una relación de dependencia con el medio ambiente ¿cómo explicar la cosmovisión que se construye en torno al maíz, si esa dependencia ya no es tan determinante?. En la actualidad es difícil concebir un campesino que se dedique de manera exclusiva al cultivo de la tierra y es el caso de los ngiwá, que no han tenido a la agricultura como principal estrategia de subsistencia. Por “tradición” han diversificado sus actividades de subsistencia. Hay un pequeño sector de la población que se dedica de tiempo completo al cultivo de maíz y son los “*mayores*”, debido a su edad ya no son contratados, el resto de los pobladores jóvenes, tanto hombres como mujeres, venden su fuerza de trabajo, empleándose como asalariados⁴⁰.

De manera que al hablar de la dependencia campesina con respecto a la tierra, la lluvia, el aire, etc., hay que matizar que dicha dependencia no es homogénea, ni se ha perdido. El caso es que adquiere expresiones dispares de acuerdo al caso etnográfico de que se trate, por lo que no es posible ver a la cosmovisión de manera descontextualizada⁴¹.

Suelen escucharse expresiones diversas relacionadas a la cosecha por parte de los integrantes de la comunidad, los mayores tienen expresiones como “*el maíz, es parecido a un ser humano que nace, crece y se reproduce*”, por ello requiere de

³⁹ Nieto, Vicente, *Descripción y plano de la Provincia de Tehuacan de las Granadas, 1791*, Centro de Estudios Históricos de Puebla, México, 1960.

⁴⁰ La situación aleatoria de la maquila orilla a algunos jóvenes a participar temporalmente en el trabajo agrícola, también los que regresan a la comunidad después de haber permanecido algunos meses o años en el norte; las actividades suelen ser variadas dependiendo de la fase del ciclo en el que se inserten.

⁴¹ Ya que se postula aquí que las representaciones y percepciones de cambio, conflicto e incertidumbre se reflejan en la cosmovisión. Por lo regular se describe un espacio idílico, donde no tiene relevancia el conflicto intracomunitario, las diferencias generacionales o de género, los cambios religiosos, el impacto de la migración nacional e internacional, el declive de la economía campesina, en especial, de la agricultura de temporal, son elementos que no se encuentran presentes en los análisis.

cuidados durante su ciclo de crecimiento, *"sin tiempo y sin dedicación no habría maíz para comer"*⁴², recalcando la relación directa del campesino con la tierra; entre los jóvenes asalariados (hombres o mujeres) se suele decir que *"el maíz es el cultivo tradicional del pueblo, pero si no hay dinero, o se debe salir a conseguir trabajo, se le puede obtener por medio de su compra"*⁴³.

Resulta importante señalar que la relación directa con la tierra como sustrato principal para obtener alimento se interrumpe, ya que el dinero sustituye el tiempo dedicado a las fases del ciclo agrícola, así como garantiza la posesión de maíz para preparar comida. También suele mencionarse que practicar la agricultura no garantiza que al levantar la cosecha se obtenga el fruto de la tierra, debido a los avatares del medio ambiente, sobre todo en el sureste poblano que se caracteriza por sus bajos niveles de precipitación pluvial.

En ese sentido, también es interesante resaltar que aunque la agricultura como actividad ya no es tan determinante entre los pobladores de San Luis Temalacayuca, el consumo de maíz resulta insustituible. Se tiene como hábito generalizado en todos los grupos domésticos preparar diariamente las tortillas, no comprarlas; durante el 2004 abrieron una tortillería en San Luis Temalacayuca, pensando que las mujeres que se van a trabajar a la maquila recurrirían a este servicio, ya que no tendrían tiempo de tortillar; durante unos meses estuvo abierto el establecimiento, mas no tuvo la demanda que sus propietarios esperaban (por cierto ajenos al pueblo) *"la tortilla es como el alimento fuerte, aunque no se coma carne, la tortilla no puede faltar, así sea solamente con sal... la tarea de la mujer es preparar las tortillas, la tarea del hombre es trabajar el campo"*⁴⁴.

De hecho, uno de los calificativos que *"dan categoría a una mujer, es preparar las tortillas, se consideran flojas o malas mujeres aquellas que no preparan las tortillas"*⁴⁵. El cultivo de maíz no es entonces visto como un mecanismo necesario para obtenerlo; sin embargo, su transformación en alimento sigue siendo una tarea doméstica de las mujeres. Surge así una interesante reflexión: ¿es posible

⁴² Benita Torres, 55 años, campesina.

⁴³ Guadalupe Rosas, 19 años, trabajador asalariado en maquila.

⁴⁴ María Felipa Sosa, 38 años, empleada doméstica en Tehuacán.

⁴⁵ Agustín Melchor, campesino, 49 años.

que se mantenga una visión del mundo en torno al maíz sin practicar la agricultura?

De esta manera, la cosmovisión relacionada con el maíz es compartida por el grupo, lo que difiere es el medio en cómo se apropia de él y lo que aún representada para los integrantes de la comunidad. Creo que ese es el valor agregado que puede destacarse en esta investigación: la importancia del maíz en las representaciones simbólicas de la comunidad, sin importar la forma en que éste se adquiere. O de manera más preciosa, del maíz adquirido en el mercado de la ciudad. Una relación especial con el maíz, de abundantes matices.

Hablar de cosmovisión, como un capital cultural que es compartido por toda una colectividad, es un aspecto que me parece problemático, ya que insistiendo en la cosmovisión actual de los ngiwá hay varias representaciones, que si bien comparten ciertos elementos, no se manifiestan igual. Es decir, los distintos pensamientos refieren a una colectividad heterogénea, en diversos niveles como los educativos, las actividades laborales, la edad, el género o la práctica religiosa. También pueden mencionarse otro tipo de ejemplos, hay un pequeño sector de la población en San Luis Temalacayuca, cuya adscripción religiosa se identifica con "los evangélicos"⁴⁶, entre ellos hay campesinos que cultivan maíz en las mismas condiciones que el resto de los campesinos católicos, pero ellos no participan en el conjunto de prácticas religiosas relacionadas al crecimiento de la planta; sin embargo, esta distancia que guardan con respecto al ritual, no impide que en el conjunto de creencias que mantienen con respecto al maíz señalen los elementos de la naturaleza, no los conciben como espacios sagrados, sino como un sitio netamente al servicio de los humanos.

Este tipo de expresiones por lo regular quedan omitidas en los estudios clásicos de cosmovisión. La intención en este proyecto es incluir las distintas creencias que hay en un espacio colectivo y no sólo aquellas que parezcan como garantía de continuidad mesoamericana.

⁴⁶ La presencia de evangélicos se remonta a 1994 cuando la primer familia de Temalacayuca decidió convertirse y en el solar de su casa construyó "*su casa de oración*", ellos son mal vistos por que no dan faena, ni cooperación para la realización de las fiestas católicas y por lo tanto no tienen permiso para entrar a los juegos ni gozar de las actividades. Suele reconocerse que no son borrachos, ni gritones, aunque se dice "*todo lo tienen prohibido*".

También puede señalarse que la existencia de la cosmovisión en la Mesoamérica prehispánica:

“en ningún modo demostraría una ‘continuidad estructural’, ya que el sistema, incluso si no hubiera cambiado en sus mecanismos formales, habría cambiado de función, convirtiéndose, como veremos, en la articulación básica que hizo posible la incorporación de los campesinos indígenas al nuevo modo de producción impuesto por los conquistadores” (Moreno, 1981:253)⁴⁷.

Esta cita de Isidoro Moreno hace referencia al sistema de cargos, en la que cuestiona su existencia en la época mesoamericana; yo retomo su declaración para señalar que existen aspectos de la cosmovisión tradicional mesoamericana que se custodian hasta los inicios de este nuevo siglo, pero se expresan en un contexto diferente del que se generaron.

Los señalamientos de Johanna Broda (2001) resultan sin duda fructíferos para el caso de los nahuas de Guerrero, pero resultan problemáticos al intentar utilizarlos para explicar la cosmovisión de los ngiwá de San Luis Temalacayuca, en la que se hace referencia a elementos centrales del pasado mesoamericano, porque éstos han adquirido las características propias de un contexto cambiante.

Por ejemplo, cuando se platica con los habitantes de San Luis, se identifican relatos que hablan de los cerros como contenedores de agua y de maíz, pero también se dice que son contenedores de riqueza, ya que en ellos hay dinero o se menciona la presencia de ganado, elementos que dan seguridad en una economía de mercado.

Aquí sucede algo muy importante, con el señalamiento expuesto en el párrafo anterior: pareciera que si los jóvenes se incorporan a nuevas actividades perderán en un futuro corto la visión campesina del mundo, cómo si su incorporación desestructurara al grupo. Yo creo que ello no ocurre así, de manera trágica, sino al contrario, hay un impulso importante de la cosmovisión que adquiere otras características que son las que llamo reconfiguración.

⁴⁷ Moreno Navarro, Isidoro, “Control político, integración ideológica e identidad étnica: ‘El sistema de cargos’ de las comunidades indígenas americanas como adaptación de las cofradías étnicas andaluzas”, en *Primeras Jornadas de Andalucía y América*, Universidad Hispanoamericana Santa María de la Rabida, Escuela de Estudios Hispanoamericanos. Instituto de Estudios Onubenses, Excma. Diputación Provincial de Huelva, Real Sociedad Colombina Onubense, Tomo II, España, 1981.

Retomando la propuesta de Johanna Broda que afirma abordar la cosmovisión “no como un ente estático” y:

“no concebir las formas culturales indígenas como la continuidad directa e ininterrumpida del pasado prehispánico no como arcaísmos, sino visualizar esta cultura en un proceso de transformación continua en el cual antiguas estructuras y creencias se han articulado de manera dinámica y creativa con nuevas formas y contenidos” (1995:14)⁴⁸.

Pese a este reconocimiento, ella pone mayor énfasis en la continuidad que en los procesos de transformación; por ello considero que hay un hueco en el discurso antropológico que aborda a la cosmovisión de los grupos indígenas actuales, en específico la relacionada en torno al maíz, en el que se reconsidera más la reconfiguración que la continuidad; sin duda, ambos aspectos son indisolubles, uno conlleva al otro, más aún si ésta se reconoce como un conjunto de creencias y prácticas vigentes que contienen la herencia del pasado.

Además, no se debe ignorar el impacto de los macroprocesos económicos, sociales y ecológicos que han experimentado los grupos indígenas, hacerlo desencadena en una descontextualización de la visión del mundo. Aquí no se demerita la continuidad, lo que se plantea es que ésta ha sido muy documentada en diferentes ámbitos geográficos y étnicos, muestra de ello son los innumerables trabajos generados por la escuela de Broda.

La perspectiva del hecho histórico

Las investigaciones de Alfredo López Austin, resultan también muy sugerentes. Él expresa que:

“la cosmovisión puede definirse como un hecho histórico de producción del pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos... Como hecho histórico es un producto humano que debe ser estudiado en su devenir temporal y en el contexto de las sociedades que lo producen y actúan con base en él” (López Austin, 1996:472 en Broda, 2001:18)⁴⁹.

Además afirma que:

“Como hecho histórico destacan entre sus características: a) una permanente transformación dada en distintos ritmos, desde el lentísimo

⁴⁸ “La historia y la etnografía”, en *Reflexiones sobre el oficio del historiador*, IIH-UNAM, México, 1995.

⁴⁹ *Op. cit.*

ritmo de cambio de sus elementos estructurales hasta el muy rápido de sus elementos más lábiles; b) una producción compartida y creada por amplios sectores sociales; c) una producción básicamente inconsciente... y d) una producción en gran medida lógica, pese a su origen inconsciente, efecto de su constante comunicación y confrontación social" (López Austin, 1993:92-93)⁵⁰.

Reconoce muy bien la característica inherente de la cosmovisión como "hecho histórico", sin embargo considero que sería oportuno llamarle "proceso histórico", ya que él autor apunta que una visión del mundo no es una obra dada, sino que remite a readecuaciones constantes lo que da como consecuencia una acción constante, en la que las fases de selección y resignificación cobran especial relevancia.

En la metodología empleada por el doctor López Austin utilizó fuentes escritas, así como "vías filológicas... [y] enfatizó el uso de la etnografía como fuente, con la advertencia del cuidado que han de tener las proyecciones en el tiempo y en el espacio. A partir de aquí se profundizarían la fundamentación y la sistematización del uso de las fuentes etnográficas" (1993:95)⁵¹. A lo largo de su trayectoria consolida el uso del material discursivo de los grupos étnicos para rastrear el devenir de un pensamiento que remite al origen del hombre y su entorno. El uso del mito, como vía de transmisión de la cosmovisión, es uno de sus aportes fundamentales y característicos de su propuesta, de hecho reúne invaluable material sobre algunos grupos étnicos para realizar una serie de comparaciones con la visión del mundo de los antiguos mesoamericanos.

Cabe agregar también que López Austin va más allá, al expresar de manera sencilla un sesgo de diversidad ante una unidad:

Acerca de la visión del mundo, existen diferencias de concebirla entre los distintos participantes de una cultura, las divisiones sociales, las contradicciones, las tensiones y las asimetrías producen variadas concepciones del mundo en el seno de una misma sociedad. También es verdad que ningún miembro de la sociedad posee una visión del mundo global, totalmente ordenada y coherente. Y también es difícil que se explique conscientemente el cosmos bajo un esquema preciso de dicha visión del mundo (1994:14)⁵².

⁵⁰ "Una línea de investigación de la cosmovisión mesoamericana", en María Villanueva y Lorenzo Ochoa (comps), *IX Congreso Interno del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, UNAM-IIA, México, 1993.

⁵¹ *Op. cit.*

⁵² *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

Entonces, no hay una sola explicación válida, sino un conjunto de representaciones dispares que avalan o reprueban un estilo de vida y pensamiento. Incluso se puede hablar de cosmovisiones y no sólo de cosmovisión, ya que el autor reconoce la idea de pluralidad. Además, al formar parte de la cultura de los grupos étnicos es simbólica, dinámica y se encuentra mediada por relaciones de poder, se le puede entender como resultado y, a la vez, como parte integrante de un contexto histórico, por eso no representa una estructura ajena al cambio o a las transformaciones, ya que responde a un proceso de reconfiguración.

Esto es, las creencias y prácticas relacionadas con el cultivo de maíz que poseen los ngiwá de San Luis Temalacayuca, se enfrentan a realidades que los antiguos mesoamericanos no vivieron, por lo que la cosmovisión tiende a reconfigurarse respondiendo a la situación histórica y social que les toca vivir. Por ello hablo de una cosmovisión contextualizada, para dar cuenta de aquellos procesos de reconstitución en su capital simbólico, ya que son pocos los trabajos que hablan del impacto que causa la crisis agrícola, el trabajo asalariado y la migración nacional e internacional en las representaciones que los grupos étnicos tienen con respecto al maíz. Aquí se apela a la consideración de un contexto.

Continuando con los señalamientos de López Austin, él expone la continuidad de la cosmovisión de tradición mesoamericana, pero lo hace por medio de lo que llama "núcleo duro"⁵³, es decir, una "dimensión de larga duración" que combina la transformación y la persistencia de la visión del mundo. Los componentes del núcleo duro los rastrea en "el complejo religioso mesoamericano", que puede ser visto como la "unidad provocada por la existencia de un núcleo duro que protege los valores, creencias, prácticas y representaciones fundamentales" (1994:11)⁵⁴.

En ese sentido las evidencias de la existencia del núcleo duro son innegables. Lo interesante es saber cuáles son esos elementos: aquí se retoma el caso del maíz,

⁵³ En términos de López Austin: "Cada tradición conserva por largos periodos los principios generales que, al repetirse como patrones normativos en los distintos campos de acción social, se convierten en arquetipos. El arquetipo nace, entonces, de las prácticas reiteradas, milenarias, que forman un núcleo de percepción y de acción frente al universo. Mesoamérica tiene entre las causas principales de su unidad histórica la generalización y el desarrollo del cultivo del maíz" (1994:16).

⁵⁴ *Op. cit.*

ya que en sus prácticas y creencias se encuentran las nociones de tiempo y espacio.

Una vez reconocido, es posible hablar sobre qué tantas rupturas y qué tantas continuidades culturales hay en San Luis Temalacayuca. A pesar de las malas condiciones de la agricultura no ha dejado de sembrarse maíz y las ceremonias relacionadas con el ciclo agrícola tienen vigencia, de alguna manera es una expresión de la continuidad pero inherente a la transformación⁵⁵; en la comunidad no hay especialistas para la petición de lluvia, como los graniceros o temperos de la zona de los volcanes en Morelos o Puebla, ese tipo de oficio queda en la memoria colectiva, los rituales ya no se realizan en las cuevas, ni se llevan ofrendas al señor del monte; sin embargo el peso simbólico de los cerros y de las cuevas se identifica en las diferentes representaciones de los habitantes.

Lo que sí hay son curanderos, pero su oficio tiene un manejo reservado, no suele hablarse sobre ellos. También se conservan concepciones en torno a enfermedades como el mal aire, los alimentos fríos y calientes; a la tierra y el agua se le atribuyen características como de un cuerpo humano, se mueven, se enojan, se entristecen. Estas creencias presentan cierta resistencia, aunque no inmunidad a los cambios.

Pero hay una serie de discursos que algunos jóvenes califican como 'cuentos de los abuelos'⁵⁶, mientras que para otros representan hechos verdaderos. Por ejemplo, el maíz es frecuentemente relacionado con las hormigas rojas, quienes sacaron algunos granos de su hormiguero para dárselos a los ngiwá de Temalacayuca en la época de los gentiles⁵⁷; algunos adultos dicen que las

⁵⁵ Se retoma la siguiente cita: "ya que todas las tradiciones cambian si desean permanecer y los rasgos no perviven si no cumplen alguna función o cubren una necesidad de sentido, nos encontraríamos ante una definida presencia de este 'núcleo duro' de la tradición mesoamericana..." (Bartolomé, 2005:10-11).

⁵⁶ Los jóvenes no hablan de manera directa sobre este tipo de conocimientos, a menos que estén acompañando algún adulto es como aportan su vivencia o algún dato extra, sobre lo que han escuchado o visto. Llama la atención que en el discurso de los jóvenes, aunque suelen poner en duda los señalamientos que califican como cuentos, en la vida práctica se respetan a las hormigas, no deben pisotearse o molestarlas, incluso en las tardes es un entretenimiento observarlas acarrear hacia su hormiguero pedazos de hojas, algunas personas acostumbran colocarles pequeños trozos de tortilla, "para que se alimenten". Trabajadora asalariada en la maquila, 20 años de edad.

⁵⁷ Le llaman gentiles, "*a los antepasados que construyeron los teteles, aquellos no comían maíz, consumían carne cruda, ocurrió un fuerte diluvió y muchos de ellos murieron, pero llegó Dios y bautizó a dos que se salvaron e hicieron su familia y de esos venimos nosotros*". Campesino, 62 años de edad.

hormigas tienen la capacidad de comunicar el temporal, por lo que en el mes de noviembre, para darse una idea de como será la siguiente cosecha, acostumbran colocar al atardecer algunos granos alrededor de un hormiguero.

Al día siguiente verifican la distribución que hicieron las hormigas, ponen especial atención en el sitio o los sitios en el que amontonaron el maíz. Relacionan el orificio del hormiguero con el corazón del pueblo, a partir del cual se distribuyen los terrenos de cultivo según los cuatro puntos cardinales, de manera que pueden determinar si el próximo año la cosecha se dará al norte u oriente, etc. Si la distribución es homogénea, todos los campesinos obtendrán maíz, pero si las hormigas se llevaron los granos, será señal de pérdida de cosecha por múltiples causas: ausencia de lluvias, plaga, heladas, granizo, vientos.

Los puntos cardinales son determinantes para prever la presencia de la lluvia y los aires, en Temalacayuca se asegura que el agua llega del oriente, mientras que el aire que la anuncia viene del poniente u oriente.

La hormiga también se asocia con los anuncios de lluvia, suelen observar a este insecto y, dependiendo de su comportamiento, *“cuando se amontonan como si se hicieran una bola, esto quiere decir que viene lluvia segura después de medio día, pero cuando no hacen esto no viene la lluvia”*⁵⁸.

También,

*“las víboras dan señales sobre la presencia de jugo, por el mes de junio se les ve por los cerros, los terrenos, así duran hasta por el octubre, después de ese mes es difícil verlas... cuando se dejan ver, es que ya viene la lluvia, cuando no las vemos en esos meses no hay que esperar pronto al jugo”*⁵⁹.

Siguiendo con López Austin, para el investigador: “deben ser tan importantes las persistencias como los cambios. Sin embargo... es prioritario el estudio de las formas de persistencia y de los elementos comunes para, a partir de la semejanza, evaluar las divergencias y las particularidades” (1994:12)⁶⁰. Una vez más creo pertinente señalar que los aspectos de persistencia son un elemento central en el proceso histórico, se considera que abordar el antecedente temporal es necesario, sobre todo si propongo estudiar una cosmovisión de tradición mesoamericana en

⁵⁸ Integrante del Comisariado Ejidal, campesino de 57 años de edad.

⁵⁹ Campesino de 61 años de edad.

⁶⁰ *Op cit.*

el actual grupo ngiwá; pero de lo que se trata no es demostrar que la visión ngiwá presenta una acumulación de elementos precolombinos, sino simplemente comprender nociones y prácticas producto de formas persistentes, por lo que también es oportuno hablar de la reconfiguración de éstas. En esta fase de la investigación prefiero centrarme en conocer la cosmovisión actual del maíz entre los ngiwá, que me conduce implícitamente a reconocer que el presente no se entiende sin la comprensión histórica, hecho que lleva a identificar persistencias, pero en un entorno de transformaciones.

López Austin, agrega lo siguiente:

“Mesoamérica tiene entre las causas principales de su unidad histórica la generalización y desarrollo del cultivo del maíz. Su cosmovisión se fue construyendo durante milenios en torno a la producción agrícola del maíz, permitió que la cosmovisión y la religión se constituyeran en vehículos de comunicación privilegiados entre los diversos pueblos mesoamericanos. La lógica básica del complejo siempre radicó en la actividad agrícola, y ésta es una de las razones por las que la cosmovisión tradicional es tan vigorosa en nuestros días” (1994:16)⁶¹.

Resulta innegable que hay elementos de la tradición religiosa mesoamericana en las comunidades indígenas actuales, un núcleo de elementos resistentes al cambio vinculados a la tierra y a la agricultura; pero ¿cómo explicar una cosmovisión frente a las transformaciones históricas? Más aún, si asumo que existe un núcleo duro en la cosmovisión de los ngiwá de Temalacayuca, el siguiente paso, conforme a los intereses de mi investigación, radicaría en describir ¿cómo persiste, se desfigura y se ve impactado por un escenario de crisis campesina y economía capitalista?

Y además, cómo abordar este proceso metodológicamente, no sólo haciendo uso de las fuentes históricas para resaltar la continuidad del pensamiento mesoamericano, aspecto que es sin duda muy importante. Considero que el referente temporal de la larga duración como expresión vigente es útil, en el sentido que puede esbozar cómo se vive la tradición en un sitio determinado, cómo se construye la historia actual haciendo uso de un núcleo duro, esto es básico para investigar qué elementos suelen ser más significativos. Sin duda es importante partir de su papel activo en la colectividad, hecho que se registra en la

⁶¹ *Op. cit.*

etnografía y en la memoria colectiva de un grupo étnico que se encuentra plenamente insertado en los procesos de globalización o trabajo asalariado.

Siguiendo la idea de López Austin, cuando habla de la importancia de los cambios en la cosmovisión, se retoma en parte su propuesta, pero se complementa con la contextualización de los cambios para explicar de qué tipo, cómo ocurren e influyen en la reconfiguración de la visión del mundo.

Con esta acción, debo acotar, la intención es reconocer la ya muy tratada continuidad, a la vez que pretendo rastrear el proceso de reconfiguración de un conjunto de pensamientos de tradición mesoamericana vigentes en un escenario en que se desarrolla el cultivo de maíz y la vida cotidiana de una sociedad indígena.

Por ello creo que los trabajos de corte etnohistórico no sólo ofrecen un panorama interesante para reconstruir un pasado mítico, sino que refieren a un proceso histórico, vivo y activo en una situación particular como la que se registra en la comunidad de San Luis Temalacayuca.

La cosmovisión mesoamericana se vislumbra como la concepción de un gigantesco proceso en el que están inscritos los cursos naturales y los divinos (López Austin, 1994:17). Ante esto cabría mencionar que no sólo en el ámbito religioso o en los elementos de la naturaleza se encuentra y expresa la visión del mundo; sin duda son vehículos de comunicación, cohesión e identidad muy importante entre los grupos étnicos, pero también vale la pena considerar las prácticas cotidianas, ya que la cosmovisión ngiwá se encuentra aún en las creencias y prácticas vinculadas a la producción-consumo del maíz; este cereal, como elemento primordial en el aspecto histórico, social y simbólico, funge como enlace con otros elementos de la visión del mundo, el cuerpo humano, los elementos de la naturaleza, etc.

Al iniciar el trabajo de investigación sobre la cosmovisión de los ngiwá actuales que habitan en el sureste poblano, me doy cuenta que no puedo acercarme a ella haciendo uso solamente del marco teórico y metodológico planteado por Broda y López Austin, ya que el contexto en que se sitúa la comunidad me obliga a replantear algunas consideraciones.

Una propuesta teórico-metodológica procesual ¿Una reconfiguración?

Aquí se propone considerar a la reconfiguración como *un proceso que puede ser entendido por la diversidad de representaciones sociales que se encuentran entre las generaciones de la comunidad, que de alguna manera reflejan las modificaciones sociales que experimenta una colectividad y su repercuten en las creencias y prácticas que expresan la concepción del maíz*, elemento que suele ser la base de la que parten los actores sociales para realizar una serie de reacomodos culturales en los que hay una interesante combinación de los elementos más importantes de su pasado (tales como la tierra, los elementos de la naturaleza, el territorio) para proyectarlos en el presente en un escenario de crisis campesina.

Este proceso de reconfiguración de la cosmovisión se entiende por medio de fases interrelacionadas: la comparación entre pasado y presente⁶²; la selección de aquellas creencias y prácticas que resultan operativas dadas las nuevas condiciones en el escenario social y la resignificación del maíz. Para dar cuenta de ello a lo largo de este escrito intercalo material etnográfico que se considera relevante y además me permite encaminar la reflexión dirigida a esbozar una propuesta teórica y metodológica acorde con la situación actual de los popolocas de Temalacayuca.

El proceso de reconfiguración no se entienden sino se contextualiza la situación que vive la comunidad de San Luis, en la que destaca la estrecha relación que guarda con la ciudad de Tehuacán, un espacio que ofrece posibilidades de autoempleo, así como otra forma de vida que la acostumbrada en la comunidad; al mismo tiempo la presencia de maquilas que favorecen la inserción masiva al trabajo asalariado y a una diferente dinámica productiva.

La migración es un fenómeno que tiene cada vez más influencia en la economía local, es una estrategia a la que recurren con mayor frecuencia las mujeres

⁶² Por ello en la propuesta metodológica se propone abordar de manera procesual a la cosmovisión, identificando tres procesos para su estudio, que corresponden a las tres fases de reconfiguración; la fase de comparación corresponde al proceso histórico, en la de selección nos remite a un escenario social y la de resignificación se trata de un aspecto simbólico. Uniendo estos tres elementos histórico, social y simbólico, se pretende recrear un escenario unificado que permite abordar a la cosmovisión de manera más completa.

jóvenes. Además la situación del campo se caracteriza por la disminución en la calidad de vida de los pequeños productores, ya que su actividad representa una aventura al azar debido a las condiciones ambientales y económicas en que desarrollan su trabajo.

Puede señalarse que las situaciones enumeradas en las líneas anteriores, expresan cambios en las actividades económicas y materiales; pero, también influye en la producción de significados, aspecto que no puede pasar de largo en el estudio de la reconfiguración de la visión del mundo, ya que este proceso responde a las condiciones de vida del grupo en un tiempo y en un espacio particular.

Nótese que no se trata de polemizar en torno al peso de la superestructura con respecto a la infraestructura, simplemente señalar que en tanto la vida social sea vista como un sistema, no puede negarse la interrelación de sus partes.

¿Qué entender por reconfiguración?

Es necesario explicar con más detalle lo que se entiende por reconfiguración de la visión del mundo, en especial la relacionada con el maíz en un escenario de crisis campesina. Comienzo por mencionar a grosso modo sobre las nociones de configuración.

La palabra configuración nos remite a posiciones teóricas dispares desde las ciencias sociales y las humanidades.

La psicología ha tomado una postura muy interesante con respecto a la noción de configuración y le ha otorgado un sentido interrelacionado con aspectos de cognición, percepción y conducta, etc. En especial hay una corriente cuyos señalamientos se resumen así:

“La esencia de la psicología de la Gestalt es un énfasis en los aspectos configuracionales de la percepción, en su totalidad. La palabra alemana Gestalt se traduce a menudo con el significado de configuración. El lema del punto de vista de la Gestalt en la percepción es “el todo es mayor que la suma de sus partes”, y corolario de esta creencia, es la futilidad de

descomponer la percepción en elementos parciales” (Weintraub, 1986:153-154)⁶³.

La influencia de la psicología de la *gestalt* se ubica en las reflexiones de Ruth Benedict (1934) en (Marzal, 1988:88)⁶⁴, quien sostiene que toda cultura “tiende a ser integrada” y para entender este hecho, sugiere partir de las principales fuentes emocionales e intelectuales de cada sociedad.

En otro sentido, Darcy Ribeiro (1972:10-50)⁶⁵, se interesa por la configuración y encamina su interés a desentrañar “como los pueblos del mundo llegaron a ser lo que en la actualidad son”, para dar cuenta de ello recurre a lo que llama las “configuraciones histórico-culturales” de algunos grupos sociales del sur del continente americano; explica que tales configuraciones responden a la fusión de grupos sociales, la confluencia de culturas y la integración económica, contribuyendo a nuevas formaciones socioculturales; tales hechos resultan propicios para identificar cuatro tipos de configuraciones, habla de “pueblos testimonios, pueblos nuevos, pueblos trasplantados y pueblos emergentes”, resaltando en cada caso sus particularidades, ya sea por que han facilitado o retardado su inserción a las sociedades industriales modernas.

Por otro lado un investigador interesado por las relaciones entre cultura y comunicación, como lo es Galindo Cáceres, habla de la configuración como sigue: “La configuración de lo humano es el campo de la cultura como gran continente de las formas particulares de la acción y del sentido. La cultura es la mirada que mira, es el marco configurado que permite configurar” (Galindo, 1998a:43)⁶⁶.

Él señala a la configuración como un elemento teórico-metodológico, sumamente útil en la investigación “de la cultura como movimiento social a partir del sentido, de la subjetividad, de la percepción y el conocimiento”. Suele pensarse que las

⁶³ Weintraub D. J. y Walker E. L, “Puntos de vista teóricos en la percepción” en Ignacio Martín Baró (selección e introducciones), *Psicología, ciencia y conciencia*, UCA Editores, El Salvador, 1986.

⁶⁴ *Op. cit.*

⁶⁵ Ribeiro Darcy, *Configuraciones histórico-culturales americanas*, Centro de Estudios Latinoamericanos, Uruguay, 1972.

⁶⁶ Galindo Cáceres Luis Jesús, *Sabor a ti. Metodología cualitativa en investigación social*, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, México, 1998a.

configuraciones sociales "pueden ser muy estables, casi fijas, pero aún en esos casos provienen de un acto de formación y apuntan a otro" (Galindo, 1998b:365)⁶⁷. Con base en los señalamientos anteriores, es posible resaltar que la configuración es un ejercicio de producción simbólica, en la que se encuentra la percepción, la valoración y la acción de un grupo social.

Reconocer a la configuración como un reacomodo tras una serie de cambios esta bien, más no se puede verla como única, como algo que puede permanecer para siempre, al contrario la configuración es un hecho continuo, que alude al dinamismo inherente en las acciones humanas y ello no puede ser omitido, por ello aquí se prefiere hablar de reconfiguración, vista como una producción simbólica que contribuye a la comprensión de la reproducción y transformación de la cultura de los ngiwá de Temalacayuca ubicada en un contexto espacial y temporal que le da una particularidad específica.

Coincido con Bartolomé (2005:6-7)⁶⁸ cuando resalta "la importancia de entender las combinaciones, permutaciones, entrecruzamientos y cambios más que las permanencias, a las que aluden los estudios de 'supervivencia de las tradiciones'". Para ello propone el concepto de configuración "que alude a combinaciones singulares de rasgos compartidos que se constituyen como totalidades diferenciadas...".

Lo que resalta el autor resulta innegable, salvo insisto que llamar configuración a este tipo de lógica cultural en la que cada grupo ordena y jerarquiza en sus construcciones mentales aquellos elementos que garantizan su vigencia, remite a un acontecimiento que identifica el investigador, cuando de lo que se trata es de abordar un proceso, que puede ejemplificarse no sólo para el caso que interesa aquí, el maíz. Algo parecido pudiese ocurrir con las explicaciones y reacomodos generados por otro tipo de colectividades: pescadores, recolectores, cazadores o ganaderos, cuya actividad se viese afectada por prohibiciones gubernamentales, por contaminación o desastres naturales.

⁶⁷ "Configuración y cultura en el México urbano contemporáneo" en Victor Gabriel Muro (coord.), *Ciudades provincianas de México. Historia, modernización y cambio cultural*, El Colegio de Michoacán, México, 1998b.

⁶⁸ *Op. cit.*

Cabe precisar que la reconfiguración como proceso se inscribe en contextos históricos y sociales, por lo que vale la pena señalar que la reconfiguración no alude sólo a la religión, entiendo que la cosmovisión es una expresión religiosa; pero la visión del mundo se vive y se apropia en la vida cotidiana y no sólo en el ámbito sagrado.

Asimismo la reconfiguración es posible observarla en la relación del hombre con el resto del mundo, y no sólo con la naturaleza; ya que los habitantes de Temalacayuca, no sólo interactúan con los elementos del medio ambiente, sino en general con un amplio escenario sociocultural, dependiendo del rol social que cumple cada actor, según su edad, género, actividad laboral, adscripción religiosa, etc. Aunque me refiero continuamente a la cosmovisión en torno al maíz, ello no significa que se encuentre abstraída del resto del sistema social.

Una cosmovisión reconfigurada, alude aquí a una manifestación cultural en movimiento, lo que hoy escribo sobre los ngiwá dentro de algunas décadas o lustros, representará no la más pura esencia de un capital simbólico en torno al maíz, sino simplemente una mirada temporal que identifica los elementos más significativos, como una fotografía del pensamiento social de los pororocas.

En ese sentido es que se apela más a la “reconfiguración”, y no a la configuración; la reconfiguración es un aspecto que me permite conjugar el escenario histórico, el contexto social, las percepciones y acciones de los actores involucrados en un tiempo específico, para recalcar que este proceso no es un fenómeno nuevo producto de la globalización, al contrario interesa hacer hincapié que esto lleva mucho tiempo en proceso⁶⁹, por eso se hace mención de una comparación, selección y resignificación en la visión del mundo de una comunidad, donde hay olvidos, pérdidas y continuidades.

⁶⁹ La zona que ocupan los actuales popolocas es resultado de la formación de estructuras a nivel regional y global, hoy no se entiende sin la relación con otras tradiciones culturales como la Costa del Golfo, el Valle de Oaxaca, el Valle Poblano-Tlaxcalteca y la Cuenca de México. Lo que hoy se observa es resultado de la reconfiguración de procesos históricos, sociales, culturales.

Alicia Barabas (2003:18)⁷⁰ también habla de configuración, a este respecto acota que la “mirada etnográfica puede mostrar nuevas configuraciones culturales en relación con la cosmovisión y las prácticas rituales vinculadas con el territorio, aludiendo *configuración* a los aspectos dinámicos de los procesos sociales que implican polisemia y recombinación cultural”.

Cabe mencionar que Barabas (*ibid*) resalta la significación de los aspectos de tiempo y espacio como elementos imbuidos en la continuidad y en la transformación, reconoce muy bien la dinámica de la vida social; pero si una configuración cambia, cómo se le debe llamar a la nueva configuración que tiene elementos nuevos pero no corresponde a la anterior, por eso me inclino por llamar reconfiguración; en la que sin problemas se haga alusión a lo anterior, pero también a los nuevos elementos.

Reconozco que la configuración alude a una composición, a la capacidad para estructurar una nueva realidad; pero este reconocimiento no basta, al contrario la importancia radica en el hecho de su constancia, pareciera que con señalar la palabra configuración, se dimensiona una nueva. Para ser lo bastante justos y dimensionar la cultura como expresión histórica y cultural, hace falta decir que esa configuración, no es rígida, su vitalidad sólo se comprende a su vez por más cambios y adecuaciones, por ello se considera oportuno hablar de reconfiguraciones, en especial de reconfiguración en la cosmovisión de los agentes étnicos de San Luis Temalacayuca.

Considero que en la reconfiguración se negocia lo ajeno, hay una transformación que conlleva a reconstruir un espacio propio, ese paso se encuentra compuesto por actos de significado, que buscan dotar de sentido al entorno que hoy rodea a los actuales agentes étnicos, pero esta reconfiguración, irá variando, dando forma a una nueva reconfiguración y así sucesivamente. Para llevar a cabo esta empresa hacen uso de su memoria colectiva, recuperan algunos elementos

⁷⁰ Barabas Alicia, “Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios indígenas”, en Barabas Aliacia (coord), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las cultura indígenas de México*, Vol. 1, Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, México, 2003.

significativos y van relegando otros más, quedando en una especie de cajón de los recuerdos esperando en algún momento ser presentados.

En San Luis Temalacayuca, hace más de 30 años en la fiesta patronal participaban dos cuadrillas de danzantes, uno integrado por varones *“los santiagos”* y otro por mujeres *“las ticotinas”*, pero fue perdiendo vigencia para los habitantes del lugar hasta que no se bailó más en la comunidad.

Hace aproximadamente 10 años recibieron una invitación para asistir a un encuentro de pueblos indígenas que tiene lugar cada año en la ciudad de Atlixco, Puebla, conocido como *“Huey Atlixcayotl”*, debiendo cumplir con el requisito de enviar a una joven para concursar en el certamen de la *“Xochicíhuatl”*, así como también se comprometían a ejecutar una danza, a cambio recibirían ayuda económica de la cabecera municipal Tepanco de López para facilitar la renta de un autobús, la compra del vestuario y las tortas.

*“Tenemos que demostrar que hay tradición en el pueblo, y entre puro abuelito, nos dijeron como bailar y como vestir, desde esa fecha vamos para Puebla, y nos ha ido rebien, hasta hemos regresado con premio”*⁷¹. En el evento del 2004, la representante de los popolocas de San Luis obtuvo el primer lugar tras haber demostrado su habilidad para expresarse en su lengua materna, portar *“traje tradicional”*, entre otros parámetros del concurso.

Al preguntar la razón por la que ya no bailan la danza de los santiagos en la fiesta patronal, la respuesta fue, *“eso era de los antiguos, ahora somos modernos... imagínese cada año hay una carrera de motos”*⁷², *llegan gentes de Veracruz, Oaxaca, Puebla, México, y si nos ven con esas cosas, van a pensar que estamos amolados”*⁷³.

De manera que la reconfiguración forma parte de la dinámica social. Las declaraciones son muy interesantes, ya que salta a la vista la manera como el grupo ordena según su conveniencia y contexto, aquellas expresiones culturales

⁷¹ Trabajador asalariado en un taller mecánico en la ciudad Tehuacán que formó parte del Consejo Parroquial durante el año de 2004.

⁷² Es una de las actividades que más expectación causa entre los pobladores jóvenes de Temalacayuca, la carrera de motocross desde hace 15 años se lleva a cabo en un jagüey ubicado a espaldas de la iglesia, la competencia ha desencadenado un amplio aspecto comercial, ha atraído la presencia de visitantes, así como de patrocinadores, edecanes, equipos de sonido, que abarrotan el centro.

⁷³ Migrante de 48 años, cuyo lugar de trabajo es una tienda de ropa en el D.F.

que suelen ser vistas con orgullo o se ocultan; así mismo resalta su esquema organizativo y explicativo propio de su espacio y de su tiempo en interrelación permanente con el resto de la sociedad.

La idea de proceso

Para rastrear las creencias y prácticas en las que se expresa la actual cosmovisión, así como aquellos elementos más significativos que se han reproducido, se propone partir de la etnografía actual, en combinación con la tradición oral e información histórica que coadyuve a reconocer lo más significativo del pasado. Busco una propuesta que no parta del pasado al presente sino precisamente al revés.

La cultura y el modo de vida campesino se trastoca, al igual que su visión del mundo, los conocimientos y las actuaciones en la vida cotidiana, se enfrentan a un escenario de cambios acelerados, que se han hecho más evidentes a partir de la maquila y la migración, aspectos que influyen en la reconfiguración simbólica.

Para construir una propuesta que aborde de manera integral y supere un estudio fragmentario de la cosmovisión que los ngiwá construyen y mantienen en torno al maíz -que dicho sea de paso no necesariamente contiene la herencia mesoamericana de manera intacta, ya que se perciben cambios que generan un reacomodo interno debido a las transformaciones históricas, sociales y culturales-, se propone que en la cosmovisión intervienen micro procesos: uno es histórico, otro es un proceso social y el último es simbólico.

Aunque se desglosan de manera separada, no quiere decir que sean excluyentes, al contrario, cada uno de ellos conlleva a los demás; tampoco el orden en el que se presentan indican una jerarquía de uno sobre otro. Debo aclarar que son tres procesos separados sólo en la investigación, sólo para darle una justa dimensión a cada uno y estudiar al final su interrelación.

Por proceso se entiende la idea de:

“movimiento, de cambio, de integración de situaciones y experiencias nuevas que van transformando o redefiniendo prácticas culturales previas. La idea de dinámica se refiere a la conjugación de varias experiencias que

se enfrentan, se sostienen o se combinan, lo cual puede implicar diversos grados de conflicto” (Guzmán, 2003:31)⁷⁴.

Me interesa resaltar un dinamismo en las expresiones tangibles e intangibles de la cosmovisión como manifestación colectiva.

Hay una variedad de términos que pueden emplearse para describir la situación que se percibe en la comunidad de San Luis Temalacayuca, algunos de estos son: “Transformación, readecuación, transición, destrucción y resistencia...” (Boege, 1988:22)⁷⁵, pero para los fines de este trabajo, prefiero hablar que el maíz en *la cosmovisión actual de los ngiwá se encuentra en “reconfiguración”, proceso que se manifiesta en el escenario colectivo tanto en las prácticas como en las creencias y denota su peso como una construcción social que avala, hace uso del pasado y lo amalgama con las características actuales del entorno natural y económico.*

Con respecto a las características económicas de la comunidad de San Luis, aquí se considera que la cosmovisión como expresión cultural y simbólica debe contextualizarse en el ámbito de su producción,

“vemos los productos culturales y las prácticas en términos de las relaciones entre sus condiciones materiales de existencia y su trabajo como representaciones que producen significados. En otras palabras, nuestro interés se centra en modos de producción y modos de significación” (Barrett, 1979:10)⁷⁶.

Lo que aquí se propone es tomar en cuenta el ámbito económico que se presenta en la localidad como un factor que une el aspecto material con los sentidos que genera tal condición.

A continuación se procede a desglosar que se entiende por en cada uno de los procesos.

⁷⁴ Guzmán Gómez, Elsa, *Resistencia, permanencia y cambio. Estrategias campesinas de vida en el poniente de Morelos*, Tesis para obtener el grado de doctor en antropología, UNAM, México, 2003.

⁷⁵ Boege, Eckart, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. Siglo XXI, México, 1988.

⁷⁶ Barrett Michele (*et al*), “Representation and cultural production” in Barrett Michele, Corrigan Philip, Kuhn Annette and Wolff Janet (editors), *Ideology and cultural production*, St. Martin’s Press, United States of America, 1979.

Como Proceso histórico

López Austin propone abordar a la cosmovisión como “hecho histórico” (1993:92)⁷⁷, yo prefiero entenderla como un proceso histórico, ya que no puedo verla como resultado de un acontecimiento temporal, sino como parte integral de una época, ya que la tradición histórica es utilizada por los ngiwá para mantenerse vigentes en un escenario actual; por lo que la visión del mundo es herencia del pasado, a la vez que es un pensamiento que adquiere significaciones importantes en el presente que es necesario explorar.

Aquí debo aclarar que para rastrear los elementos más significativos de una cosmovisión relacionada al maíz, no lo hago solamente por medio del mito, ya que considero que es reducir la riqueza de datos que se expresan en la tradición oral; es posible señalar que hay un conjunto de relatos que nos “ubican en el corazón de la organización simbólica de los grupos étnicos... contienen figuras narrativas, facetas y parcialidades, que estructuran una forma de pensar” (Boege, 1997:179-180)⁷⁸, a la vez que me remite a la construcción de una memoria histórica que legitima y mantiene vigente esos principios.

Por ejemplo el tiempo, expresado en el calendario ritual y el espacio temporal que organiza el ciclo de crecimiento del maíz; las categorías de espacio y tiempo permiten considerar no sólo a la naturaleza, la presencia de la comunidad en el antes y en el ahora, el papel del hombre ngiwá en el mundo, etc.; este binomio organiza relaciones y actividades que podrán ser rastreadas para identificar los elementos constitutivos de la cosmovisión ngiwá que corresponde al maíz.

En las expresiones discursivas de los actores sociales de San Luis Temalacayuca, se encuentra material de indudable valor, que contienen y explican una serie de elementos que suelen presentarse consensuados por la mayoría de los integrantes de la comunidad, a partir de los cuales se legitima tanto el pasado como sus actividades contemporáneas. Un aspecto que resulta muy importante y que interesa para los fines de este proyecto de investigación es rastrear no sólo

⁷⁷ “Una línea de investigación de la cosmovisión mesoamericana”, en María Villanueva y Lorenzo Ochoa (comps), *IX Congreso Interno del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, UNAM-IIA, México, 1993.

⁷⁸ “El mito y los rituales agrarios como la explicación de la relación naturaleza-sociedad. Los códigos de lo oculto, un ensayo sobre el pensamiento mesoamericano”, en Gustavo López Castro (coord.), *Sociedad y medio ambiente en México*, El Colegio de Michoacán, México, 1997.

las principales expresiones de la tradición oral de los ngiwá, sino la manera como es percibida y apropiada por las generaciones jóvenes que en un futuro no muy lejano tomarán las riendas y decisiones sobre el devenir grupal.

Cabe aclarar que se hace referencia al concepto de tradición oral:

“La tradición oral da cuenta de todo devenir y acontecer, tiene dos formas de comunicar su contenido: 1) por la fuerza de la tradición, tiene como función principal rescatar y transmitir conocimientos y pensamientos colectivos generales que parten de una misma matriz cultural, que... le dan sentido a la organización social, económica, política e ideológica (cosmogonía, cosmovisión, religión y arte)... Y por otro lado 2) el resguardo de testimonios, que se denomina historia oral y cuyo conjunto de formas literarias orales (cuento, leyenda, mito y prosa varia), conforman el documento histórico, vivo, individual-colectivo” (Jiménez, 1990:116-118)⁷⁹.

De la misma manera que se pretende contextualizar la cosmovisión actual de los ngiwá de San Luis Temalacayuca, como parte de un proceso social, se debe hacer lo propio con el conjunto de testimonios. A partir de la tradición oral podré contar con material para resaltar la manera a través de la cual se comparan, seleccionan y resignifican los elementos constitutivos, cuya permanencia remite a una operación que forma parte del proceso social y simbólico de la reproducción cultural del grupo. Al conectar dispositivos del pasado con una realidad presente, se erige un puente que establece no sólo la continuidad también la reconfiguración, por lo que debo combinar esta información con el referente etnográfico actual, para comprender dinámicamente la refuncionalización, la revitalización y permanencia de ciertas prácticas o creencias culturales en torno al maíz.

Por ejemplo, encuentro que en la visión de los ngiwá mayores de Temalacayuca, se cree que en los cerros aledaños a la comunidad habita “el Señor del Monte”, un ser sobrenatural al que se recurría para pedir lluvia y que al parecer sigue brindando protección para el pueblo, pues

“sabe de nuestras necesidades, ya que viene al pueblo, los que son de su confianza lo reciben en su casa; los descreídos, aunque lo vean no lo

⁷⁹ Jiménez Castillo Manuel, “El aprendizaje de la historia oral por las nuevas generaciones en la zona oriental Maya de Yucatán” en *EstuDiOs sobre las culturas contemporáneas*, Revista de investigación y análisis, Universidad de Colima, México, 1990.

reconocen, ya que toma forma humana⁸⁰ como nosotros, sólo se diferencia por tener cuernos grandes, como ramas secas, que los tapa con un sombrero o gorra, pero cuando se descubre la cabeza, los cuernos toman vida y se empiezan a pelear entre sí, se mueven como víboras, pero no hay que tenerle miedo; visita el pueblo regularmente y las personas secretas le preparan comida para él, antes nosotros lo íbamos a visitar, pero ya no tenemos abuelos de peso, que sepan que decir o cómo dirigirse con él... sabemos el sitio y sabemos qué llevar, lo que no sabemos es qué decir, ya que nosotros hablamos muy groseros, a él hay que referirse con respeto; cuando viene al pueblo, se da cuenta de los cambios que ha tenido el pueblo, aquí se le recibe con gusto, se le da una cazuela llena de mole, un tenate grande con tortillas, un plato de sal y un jarro de pulque⁸¹.

“Éste Señor vive en los cerros, ahí duerme un día en uno y otro día en otro. Él es el dueño de los cerros, de las barrancas y de los campos, le gusta pasar su tiempo en Tecajete⁸², por eso la tierra da mucho fruto, todo lo que se plante se da muy grande y bonito, nosotros queremos mucho esa tierra, nos ha alimentado en época de hambre⁸³”.

Cuando se pregunta a los jóvenes sobre su visión del Señor del Monte, algunos señalan que “*es un cuento*” para evitar que las parejas de novios “*se pierdan en los cerros*” o que los niños “*anden de vagos*”, ya que aseguran que ellos nunca lo han visto; las aseveraciones de su existencia son emitidas sólo por los mayores, en tanto que los más jóvenes expresan que hasta no verlo, no se puede decir que vive; pero a la vez mantienen respeto, ya que no quieren problemas ni posibles castigos por parte de los abuelos.

En la vida cotidiana se acude a los cerros para recolectar leña o buscar algún tipo de planta medicinal, que a veces es para su consumo y otras para su venta en los mercados de Tlacotepec o Tehuacán, o se conducen los animales hasta las faldas de los cerros para pastorear sobre todo en época de lluvia. Cobra especial relevancia el corte de quíotes (guías que brotan del corazón del maguey), que son utilizadas para adornar las cruces, los altares que se ponen en el calvario y la capilla en Tecajete; sin embargo, todas estas actividades deben realizarse de día, ya que se deben evitar los peligros de las barrancas, las víboras y los aires malos.

⁸⁰ Algunos habitantes mayores señalan que es un varón adulto mayor de 40 años, otros señalan que es un anciano muy enfermo.

⁸¹ Campesino de 67 años.

⁸² Es la zona de mayor producción y donde brota agua de los cerros y se conduce hasta los cultivos, ahí se lleva a cabo la ceremonia del 15 de mayo en la que participan las imágenes de San Luis Obispo y San Isidro Labrador.

⁸³ Campesino de 50 años y dueño de una pequeña tienda de abarrotes en Temalacayuca.

Se manifiesta cierto temor por permanecer en el cerro cuando comienza a atardecer; predominantemente van los hombres a los cerros, las mujeres y los niños deben ir acompañados. Si no hay algún motivo por el que acudir, se debe evitar ir a esos sitios; ello no ocurre en el caso de los terrenos de cultivo, ahí los campesinos suelen pernoctar, sobre todo cuando siembran o levantan cosecha, señalan que no hay peligro por permanecer ahí.

Para otros jóvenes:

“El Señor del Monte es San Luis, el patrono, que cambió el cerro por la iglesia que aquí se le hizo; aquí el santito tiene todo, se le cuida y se le hace una fiesta, a él le pedimos de todo, a veces nos da favores y otras no... El padre que me dio la primera comunión, nos decía que no creyéramos en eso, que son brujerías y que Dios se enoja, porque no es bueno confiar en lo que el maligno hace para confundir; yo no sé qué tan malo es el Señor del Monte, los grandes decían que era Dios, pero no siempre hablan de él, ya está prohibido por el padre”⁸⁴.

La intención no es encontrar sólo el aspecto ideal de la tradición oral, que expresa el equilibrio o el ideal del deber ser en el pensamiento ngiwá de San Luis Temalacayuca, sino también mencionar aquellos aspectos que vienen a irrumpir o cuestionar la lógica que da sustento a la cosmovisión tradicional, para considerar así un conjunto de pensamientos desde perspectivas dispares.

Como ha manifestado Johanna Broda (2003)⁸⁵, la naturaleza es un referente simbólico para la cosmovisión. De hecho, todo lo que hay en el paisaje se encuentra revestido de una carga significativa, cabe mencionar que es una construcción cultural, “suele ser una naturaleza humanizada...” (Fernández de Rota, 1992:391)⁸⁶. Si bien se resaltan algunos rasgos importantes de la geografía, fauna o vegetación, entre otros, éstos adquieren un significado cultural que de hecho va conformando un conjunto de representaciones que se expresan en la tradición oral, el ciclo festivo y en el pensamiento relacionado con los elementos del entorno natural, como cuevas, barrancos, nacimientos de agua.

⁸⁴ Trabajadora asalariada en la maquila de 20 años de edad.

⁸⁵ “El culto mexica de los cerros de la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros” en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense/UNAM, México, 2003.

⁸⁶ Fernández de Rota, José A., “Antropología simbólica del paisaje”, en José A. González Alcántud y Manuel González de Molina (eds), *La tierra. Mitos, ritos y realidades*. Antrhopos, España, 1992.

Un importante referente se encuentra en los cerros, donde habita el señor del monte. Por ello cabe mencionar que los cerros sin duda representan para los ngiwá un elemento de protección, casa de una antigua deidad mesoamericana, atraen el agua de lluvia y contienen agua. Aunque también para los jóvenes son sitios que guardan dinero y ganado, que se pueden pedir por medio de un intercambio que suele ser desventajoso para el valiente (ya que sólo pueden pedir los hombres) que haga la petición, pues puede perderse muy pronto la riqueza, o sus familiares directos pueden morir o caer en desgracias de todo tipo ⁸⁷.

En el estudio de la cosmovisión debo de tener en cuenta la tradición oral para entender que “lo pasado que no ha pasado totalmente, que sigue presente en el presente”, pero en la práctica cada individuo o cada época “se da un criterio diferente de importancia” (González, 1988:49)⁸⁸, lo que me lleva a considerar el constante manejo que se hace con respecto al recuerdo y la tradición que dan sustento a una colectividad. Al señalar el proceso histórico, se debe mencionar que la cosmovisión como expresión cultural también debe verse como parte de un proceso social y simbólico.

Por ello pongo especial énfasis en las imágenes del maíz, herencia del devenir histórico y expresión actual, que remiten no sólo a la nostalgia, sino que tienen eficacia simbólica, ya que se consideran representativas para la colectividad dada su repetición y el mantenimiento de la tradición en la época actual. “El significado se genera sintiendo y pensando acerca de las interconexiones entre eventos pasados y presentes, la producción de significado consiste precisamente en este

⁸⁷ Hay una interesante investigación que relata la transición de campesinos a proletariados en escenarios rurales de Colombia y Bolivia, dando cabida a una asociación particular entre el diablo y los procesos industrializados donde los campesinos van perdiendo el control de sus medios de producción, en palabras de Michael Taussig (1993:196): “Se está dando un holocausto moral en el alma de una sociedad que sufre la transición de un orden precapitalista a uno capitalista. Y en esta transición deben forjarse nuevamente el código moral y la forma de ver el mundo”, en *El diablo y el fetichismo en Sudamérica*, Edic. Era, México, 1993.

Es muy significativa la confrontación que identifica en la cosmovisión de los campesinos en medio de procesos de industrialización. En San Luis, suele expresarse que en el cerro hay riqueza, puede accederse a ésta por medio de una petición al Señor del Monte, para ello hay que cumplir con un sacrificio que consiste en aguantar la caminata, el interesado no puede parar hasta llegar a la cueva, una vez ahí en voz alta pedirá el favor que quiera: dinero, ganado, tierras. Cabe señalar que sólo los hombres pueden realizar la petición, y sólo ellos se encuentran autorizados a visitar tal lugar, las mujeres no pueden entrar. Un ancianito, me comentó que la cueva a donde van a pedir dinero, antes era el sitio donde iban a pedir la lluvia. Campesino de 68 años.

⁸⁸ González, Luis, *El oficio de historiar*, El Colegio de Michoacán, México, 1988.

descubrimiento y el establecimiento de una relación entre pasado y presente” (Rodríguez, 1998:239)⁸⁹.

La agricultura y la actividad campesina no pueden dejarse a un lado en la comprensión de la cosmovisión como proceso histórico. Para empezar, hay que señalar que el valle de Tehuacán ha sido identificado como un espacio donde tuvo lugar el desarrollo de diferentes cultivos, en especial de maíz, calabaza, frijol, chile, amaranto, plantas de suma importancia para el desarrollo de toda Mesoamérica (García Cook, 1989)⁹⁰.

A principios de la década de 1960 llega al valle de Tehuacán Richard MacNeish (1964), quien consideró que gracias al clima seco del sureste de Puebla se podía ofrecer el lugar más prometedor para localizar el maíz silvestre prehistórico y los principios de la agricultura. Tras varios años de exploraciones, elaboró una secuencia cronológica compuesta por nueve fases en las que da a conocer importantes datos sobre las microbandas que habitaron el valle y recolectaban una gran variedad de plantas silvestres como algodón, el chile, el amaranto y el maíz, los cuales más tarde llegaron a domesticar.

Identifica una mayor dependencia de la agricultura por los patrones de asentamiento, el aumento de la población, los restos de cerámica, así como es previsible la presencia de un chamán que no sólo intervenía en las ceremonias de nacimiento y muerte, sino también debió atender al ritual conectado con la siembra y la cosecha. Incluso que los antepasados de los popolocas fueron agricultores de tiempo completo contando con sistemas de irrigación. Más tarde, su economía fue ampliamente completada por el comercio con otras regiones. Señala que la producción local de sal y la industria algodonera proporcionaban productos de exportación (MacNeish, 1964:9-33)⁹¹.

Después de las reveladoras investigaciones de MacNeish, en julio de 1971, el arqueólogo Edward Sisson emprende una segunda etapa y, en 1991, bajo la dirección del INAH, se emprende un proyecto de llamado “Tehuacán Viejo”, para

⁸⁹ Rodríguez, Mariángela, *Mito, identidad y rito. Mexicanos y chicanos en California*, CIESAS-Porrúa, México, 1998.

⁹⁰ *Op. cit.*

⁹¹ *Op. cit.*

realizar actividades de exploración en la ruinas arqueológicas de uno de los señoríos ngiwá más importantes del posclásico (Márquez, 1994:11-12)⁹².

Resulta oportuno señalar que la producción de alimentos representó un hecho revolucionario para la humanidad, la agricultura representa la culminación de especialización y de conocimiento del hábitat; la agricultura prehispánica era compleja y respondía a las variadas condiciones naturales de un territorio diversificado en climas, suelos, vegetación, que se tradujo en el manejo de los distintos ambientes en los que se desarrollaron las culturas de Mesoamérica (Rojas, 1994)⁹³.

La agricultura de subsistencia que hoy se práctica en la zona es una actividad en la que los campesinos obtienen con su arduo trabajo productos que utilizan íntegramente para satisfacer sus necesidades de alimentación, ya que por las condiciones en que se desarrolla no permite que los rendimientos sean suficientes como para generar excedentes que sean dirigidos a la venta.

La cosmovisión como proceso histórico no puede entenderse sin considerar la práctica agrícola milenaria que tiene lugar en el valle de Tehuacán, en especial por los datos históricos que lo señalan como cuna del maíz, en este reconocimiento no puede dejar de mencionarse el papel de la naturaleza, tanto la actual como la de los antepasados, pues ya ha sido señalado que representa un elemento importante para elaborar una cosmovisión en torno al maíz, pero también vale la pena señalar que "... es una naturaleza construida por el hombre que hace mucho dejó de ser natural, es más bien un paisaje humanizado"; por lo tanto, los paisajes agrícolas son producto de la cultura (Figuroa, 1996:17-19)⁹⁴.

Es oportuno resaltar que la agricultura también se relaciona con el proceso histórico por sus implicaciones económicas, ya que es una actividad que se encuentra en íntima relación con las fluctuaciones de los precios del mercado, es

⁹² Márquez Rosano, Teresita, *Control de cerámica fina y diferencias de estatus en un señorío del Valle de Tehuacan*, Universidad de las Américas-Puebla, Tesis de licenciatura en antropología con especialidad en arqueología, Puebla, México, 1994.

⁹³ Rojas Rabiela Teresa, "Presentación" en Rojas, Rabiela (coord), *Agricultura indígena: pasado y presente*, CIESAS, México, 1994.

⁹⁴ Figuroa Valenzuela, Alejandro, "Los yaquis, tradición cultural y ecología" en *El ropaje de la tierra. Naturaleza y cultura en cinco zonas rurales*, Luisa Paré y Martha Judith Sánchez (coordinadoras), UNAM, Plaza y Valdés Editores, México, 1996.

resultado de las políticas económicas que los gobiernos diseñan, sufre y expresa los avatares e inconvenientes del contexto global.

A la par, es necesario considerar a los personajes que han sustentado la práctica agrícola en un largo período azaroso para el cultivo de maíz, podría empezar por caracterizar a los campesinos siguiendo los señalamientos de Wolf: (1978:6-23)⁹⁵ se trata de una sociedad organizada que refleja sus propios intereses, formas de organización que pueden variar de un campesinado a otro, así como su propia jerarquía interna cuyo peso se expresa en un ámbito comunitario; además se reconoce que los campesinos forman parte de una sociedad más amplia y compleja que las características capitalistas golpean y explotan a ese grupo campesino, cuya lógica de producción es "ilógica" para los que apoyan la descampesinización en favor de una masiva proletarización. Además, vale mencionar que un grupo doméstico campesino es identificado como una organización productora, pero también como una unidad de consumo con tantas o más bocas que trabajadores, puesto que no sólo ha de alimentar a los miembros de su grupo, sino además facilitarles otros bienes y servicios.

Por su parte, Arturo Warman (1985:34-35)⁹⁶ caracteriza a los campesinos como un tipo social, pues entre sus objetivos están obtener la subsistencia a partir de una relación con el uso de la tierra y lograr status dentro de un estrecho marco de relaciones que casi nunca rebasa el ámbito comunal. Las posiciones de Wolf y de Warman señalan las particularidades que permiten abordar a ese grupo social de trascendente importancia para la historia de México, y para la comprensión de su situación socioeconómica actual. Se retoman en este trabajo porque se adecuan a las condiciones que se encuentran en la comunidad de interés.

Siguiendo a Armando Bartra, (1982:20-23)⁹⁷ el campesino no opera como una empresa, la economía campesina tiene una lógica familiar, resaltando que toda su organización está determinada por la composición de la familia, esto es, por el número de miembros que la integra, su coordinación, sus demandas de consumo

⁹⁵ Wolf Eric, *Los campesinos*, Editorial Labor S. A; España, 1978, Tercera edición.

⁹⁶ Warman Arturo, *Ensayos sobre el campesinado en México*, Editorial Nueva Imagen, México, 1985.

⁹⁷ Bartra Armando, *El comportamiento económico de la producción campesina*, Universidad Autónoma Chapingo, México, 1982.

y el número de trabajadores con que cuenta. En el campo toda la familia, independientemente de su edad y sexo, participa de diversas maneras en el esfuerzo productivo.

El esfuerzo colectivo fructifica en el producto que se convierte en "ingresos" para la familia. Su ingreso, entendido como los productos que se consumen o se venden directamente, como los animales domésticos o el maíz cosechado.

Pese a los fuertes cimientos de la economía campesina, que descansa en su grupo doméstico, la situación generalizada que se identifica entre los campesinos es una permanente lucha donde la garantía de subsistencia ya no la obtienen con el fruto que la tierra ofrece, su continuación como campesino se encuentra ligada a la combinación de actividades laborales que garantizan la obtención de un salario y que ofrece un poco de seguridad monetaria para acceder a los bienes y servicios básicos.

Vale la pena reconocer que el campesino es un grupo heterogéneo, en proceso de diferenciación interna, el campesinado establece formas de relación con el capital que dan lugar a diferentes formas de refuncionalización de las unidades domésticas. La sociedad rural integra a la mayor parte de la población indígena del país, el campesinado indígena tiene una especificidad propia y una cosmovisión peculiar, que le imprimen sus pautas culturales y sistemas organizativos y adscriptivos, que no comparten con otros campesinos no indígenas (Bartolomé, 1990:54)⁹⁸.

La agricultura de autoconsumo representa un espacio de contrastes donde se pretende explicar la cosmovisión en un contexto de reproducción cultural, en el que intervienen las condiciones materiales en que se encuentran los grupos domésticos, a la par que también se explica la vigencia y cambio cultural del conjunto de pensamientos y prácticas que coadyuvan a dicho hecho histórico.

⁹⁸ Bartolomé Miguel y Barabas Alicia, "La pluralidad desigual en Oaxaca" en Bartolomé y Barabas (coords), *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, CONACULTA Colección Regiones, México, 1990.

Esta situación permite hablar de una tradición milenaria enmarcada en un dinamismo tanto social y económico que influye en su reacomodo⁹⁹.

Los campesinos y su práctica de cultivo de maíz¹⁰⁰, presentan esa eterna dialéctica entre los reacomodos y la transformación, mismos que no pueden ser entendidos si no se enmarcan en una secuencia histórica.

Como proceso social

Para el caso específico de San Luis, que se encuentra en recomposición con respecto a su forma tradicional de producir maíz, es requisito mencionar los espacios en los que influyen las relaciones económicas, sociales y culturales en las que se desenvuelve la comunidad, para contar con antecedentes que permitan comprender la interpretación a que hacen referencia los integrantes del grupo ngiwá.

El interés por reconocer la agricultura como un medio de producción y de significación, se retoma de los estudios que recalcan que la noción de cultura se relaciona con el concepto de producción, los productos culturales y las prácticas en términos de las relaciones entre sus condiciones materiales de existencia y sus representaciones que producen significados, reciben un tratamiento conjunto (Barrett, 1979:10)¹⁰¹.

En general, puede mencionarse que la comunidad se trata de un espacio colectivo que, lejos de comprenderse como un ente autónomo, se encuentra impregnado por una serie de elementos ciudadanos e industriales. Todo ello se refleja en el discurso, la vestimenta, el consumo, las aspiraciones; por ejemplo, vestir mezclilla, jugar fútbol, divertirse en el bar al salir de la maquila, cambia la percepción del

⁹⁹ Una investigación similar se encuentra en el trabajo de María Teresa Rodríguez (2003:13-14), cuyo tema central se encuentra en el ritual y pretende “indagar acerca de las formas en que ciertos elementos del sistema ceremonial de los nahuas son conservados, mientras otros se incorporan y otros más se excluyen, creando con ello... un conjunto de elecciones significativas”, en *Ritual, identidad y procesos étnicos en la sierra de Zongolica, Veracruz*, CIESAS, México, 2003.

¹⁰⁰ En un ámbito mundial, el maíz no sólo es una planta que cambió la vida y el desarrollo del continente americano, hoy es uno de los siete cultivos más importantes en el mundo moderno, es tan importante como el trigo, arroz, papa, cebada. El maíz, siguiendo a Arturo Warman (1993:255), ocupó un lugar estratégico en el desarrollo de la economía mundial y el mercado planetario, éste cereal participa en la historia del capitalismo, al emprender su camino hacia Europa, Asia y África, su introducción a diferentes sociedades; ideas que son desarrolladas en el libro titulado, *El maíz historia de un bastardo*, FCE, México.

¹⁰¹ *Op. cit.*

trabajo, el dinero se convierte en un elemento de cambio de suma valía. Es común identificar los hogares de los migrantes por el hecho de contar con un carro, una casa de adobe con zaguán y algún negocio, por lo regular de abarrotes, etc.

Cuando se platica con jóvenes o niños, sus valores y aspiraciones van encaminadas a la posesión de algún tipo de objeto que exprese *“que se vive mejor”*, se destaca también la adquisición de *“un terreno”*, pero se especifica que es para construir una casa, no tanto para cultivar maíz; en general puede decirse que se perfilan en sus percepciones de tiempo y espacio dispares prioridades; que pueden emplearse para explicar su realidad y su forma de percibir el mundo.

No se puede omitir el hecho de que la cosmovisión forma parte de una colectividad y ésta última se encuentra conformada por individuos heterogéneos, con posiciones e intereses disímiles y a veces hasta contradictorios. Por ello, a esa visión del mundo se propone verla como una construcción social, que adquiere particularidades específicas en las interacciones internas y externas de una comunidad indígena en transición, como San Luis Temalacayuca.

Este pensamiento es apropiado y reconfigurado de manera dispar, creando así representaciones diversas que pueden dividir, incluso hasta confrontar a los habitantes, ya que un ámbito social no está exento de conflicto, imposición y manejo de poder de manera simbólica, por ello no se puede dejar de contextualizar como parte de un proceso social.

La visión del mundo, como parte de la cultura de los grupos étnicos, es contradictoria. A pesar de que se gesta en el seno grupal, ello no garantiza que todos los integrantes de la colectividad se apropien de este pensamiento de manera totalmente idéntica, ya que la composición del grupo se encuentra mediada por la edad y género, que determinan el rol social de los ngiwá de San Luis Temalacayuca.

En el reconocimiento de la cosmovisión como proceso social resulta necesario reflexionar sobre el sector social en el que se expresa; en San Luis Temalacayuca sus habitantes se autodefinen como campesinos e indígenas ngiwá, en este sentido conviene mencionar que los campesinos representan un buen ejemplo de una tradición que subsiste en un complejo contexto, cuya característica

permanente es la constante dinámica en la que intervienen los reacomodos, así como también las continuidades.

De manera que si pretendo explicar las formas de percibir el maíz, no sólo de los campesinos de San Luis Temalacayuca, también de aquellas personas cuya actividad no se encuentra totalmente vinculada con su producción, pero sí con su consumo, como es el caso de los jóvenes asalariados o los migrantes, debo mencionar las condiciones actuales de la práctica agrícola, la inserción aleatoria al trabajo asalariado y la opción migratoria; en este sentido resulta sugerente el trabajo que realizó Elsa Guzmán en Morelos:

“La perspectiva para explicar la existencia de los grupos campesinos del poniente del estado de Morelos, consiste en abordar la reproducción social como el proceso de permanencia y cambio sociocultural de un pueblo cuyo objetivo es cubrir la necesidad de mantenerse como grupo social” (Guzmán, 2003:13)¹⁰².

Algo similar ocurre con la cosmovisión, hay un continuo proceso de cambio y persistencia que se manifiesta en las prácticas y pensamientos ya que son entes dinámicos que adquieren nuevos elementos del entorno moderno, así que conjuga lo nuevo y lo viejo en las fases de comparación, selección y resignificación. En ello pueden considerarse por supuesto el maíz, la tierra, la lluvia, los cerros, algunas enfermedades como mal de aire. Y se incluyen otros en las interpretaciones como la ciudad, la maquila, el dinero, la migración.

“Para la sociología rural, el campo mexicano se descubre entonces como un mosaico de identidades que están *tocadas* o influenciadas por la ciudad, con procesos metropolitanos o modernizadores. Por lo tanto se afirma que no hay *campo aislado*: los grupos, aún los tradicionales, se conectan con las urbes a través del consumo de algunos insumos, sin abandonar sus tierras. En esta propuesta se explica lo que el campo ha mantenido y lo que le da identidad, pero nuevamente pregunto: ¿acaso el campo no le ha dado nada a la ciudad?” (Ramírez, 2003:62)¹⁰³.

Esto es, la nueva concepción de la relación campo-ciudad, “da pauta a la presencia de inusuales relaciones e interacciones entre las dimensiones urbana y rural” (Cruz Rodríguez, 2003:5). Esto aplica para el caso de San Luis, ya que el

¹⁰² *Op. cit.*

¹⁰³ Ramírez Velázquez, Blanca Rebeca, “La vieja agricultura y la nueva ruralidad: enfoques y categorías desde el urbanismo y la sociología rural”, en *Sociológica*, Nuevos enfoques de la relación campo-ciudad, año 18, número 51, UAM-Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales, Departamento de Sociología, México, 2003.

pueblo y, en general, las comunidades aledañas, están viviendo este proceso de reacomodo y recomposición en su forma de "vida tradicional" en los ámbitos rurales que se encuentran cercanos a la ciudad de Tehuacán, algo que no es nuevo, ha tenido una trascendencia histórica, pero con la presencia de industrias en la zona ha venido a concentrar aun más la presencia y movilidad constante de las zonas del campo a la ciudad.

Hecho que me ha permitido establecer líneas de información que puedan servir para esclarecer un contraste entre los que viven en la comunidad y los que deciden emigrar; a la vez que me ayuda a resaltar un conjunto de rasgos en los cuales la forma de vida en el campo se hace más evidente en los contextos urbanos, ya que de alguna manera, como algunos autores lo han señalado, hay un "desdibujamiento de fronteras" en las que lo rural por sí mismo no se entiende y donde lo urbano tiene que hacer referencia en el entorno inmediato que lo rodea y le da sustento, como son las pequeñas comunidades.

La relación campo-ciudad favorece un masivo conjunto de flujos de bienes, servicios y recursos que se intercambian explícita e implícitamente entre el espacio rural y la ciudad. Tehuacán se convierte cada vez más en un referente obligado en la vida de los ngiwá de Temalacayuca, los varones más ancianos dicen que la urbe *"existe porque algunos antepasados salieron de aquí para poblar Tehuacán, nuestro pueblo es más antiguo y los antiguos llegaron allá como muestra de su dominio"*; en contraste, ahora el pueblo se ve opacado por la ciudad.

Describen a Tehuacán como un espacio al que se accedía caminando durante varias horas, se iba a la plaza del sábado para vender los productos de palma, se puede imaginar como toda una aventura debido al escaso manejo del español, incluso de discriminación por parte de los mestizos en las calles u oficinas gubernamentales.

En la prácticas cotidianas de San Luis, el consumo en general depende del que se realiza en Tehuacán, al cual acuden la mayoría de los habitantes o, en su defecto, al del día lunes que se realiza en Tlacotepec para abastecerse de víveres; incluso algunos matrimonios jóvenes expresan que les gusta aprovechar *"las ofertas del*

Chedraui o del Bodega Aurrera" para ocupar los vales que les dan en la maquila; también adquieren los enseres domésticos utilizando las facilidades de pago "*del Elektra*".

Los insumos necesarios para preparar la comida que se realiza el día de fiesta patronal, así como los arreglos florales, las ceras, los cohetes, los anuncios de papel que se distribuyen en las calles de la población, son adquiridos en Tehuacán. Muestra de su importancia para la población, es que el transporte público parte cada hora para ese lugar, su cercanía favorece el traslado continuo de personas, además del referente inmediato como fuente de trabajo que se encuentra ahí; sin embargo, los despidos masivos en las maquilas sacuden la economía local, algunas personas vuelven a la agricultura, así como otros se insertan en la migración temporal, modificando la organización social de las unidades domésticas.

Un hecho interesante en la exploración etnográfica, resulta al considerar que todos los integrantes de la comunidad han estado relacionados directamente con la producción del maíz. Los adultos, prácticamente toda su vida han estado vinculados con esta actividad; los jóvenes (casi en su mayoría), en su etapa de niñez trabajaron al lado de sus padres en las actividades del campo, pero al crecer su trayectoria en el mercado laboral cambió. Hace 20 años, aproximadamente, la actividad asalariada en la cercanía del lugar se encontraba relacionada con "*ser jornalero*", que los mantenía vinculados directamente al cultivo de productos agrícolas, sobre todo aquellos que se encuentran relacionados con el destino comercial como hortalizas, jitomate, elote tierno, chile, etc.

Ellos consideran que no perdieron el vínculo con la actividad campesina, ya que, aunque no trabajaban "*su milpa*", se encontraban en el sector primario realizando un "*trabajo ajeno*". Pero el panorama cambió a partir de la presencia masiva de los talleres de maquila, se convirtió en el principal centro receptor de mano de obra joven, tanto masculina como femenina, los requisitos de admisión eran y son mínimos y los salarios ofrecidos resultaron más atractivos que los que percibían como jornaleros.

A partir de este breve resumen de la trayectoria laboral en San Luis Temalacayuca, conviene mencionar un conjunto de enunciados que emplean algunos jóvenes, en esas expresiones discursivas manejan el arsenal de conocimientos propios de la actividad campesina, así como también se identifica que en sus representaciones se encuentran referentes inmediatos a la maquila o la ciudad. Éstas son concebidas como espacios productivos, como sitios *“de trabajo, ya que en el pueblo no hay trabajo”*, (la agricultura no es visto como trabajo debido a la ausencia de salario, aunque suelen llamarle trabajo a las actividades campesinas).

No obstante, los jóvenes, aunque no tienen una relación directa con la tierra, utilizan un conjunto de expresiones discursivas que invitan a considerar que su punto de partida es el campo, útiles para realizar comparaciones entre una esfera rural y otra ajena. Algo similar sucede con aquellos que migran, su referente inmediato de comparación es la comunidad y la actividad campesina.

Al preguntar a un grupo de jóvenes varones que jugaban una cascarita de fútbol en la única cancha de basquetbol que hay en San Luis, sobre sus actividades laborales, todos respondieron de manera unánime: *“somos maquileros”*; al rastrear su participación en el trabajo campesino en su niñez, expresaron que *“desde pequeños nos llevan al campo, ayudamos al pormedio o al deshierbe”*, sin embargo, *“ese es trabajo de los mayores, ya que en el campo no hay una paga”*. Algunos de ellos no tuvieron experiencia previa como jornaleros, ya que su única práctica laboral se encuentra en la maquila. Al pedirles que mencionaran una distinción entre la agricultura de autoconsumo que practican los mayores y el trabajo asalariado en el que se encuentran laborando, respondieron de la siguiente manera:

“el maíz cultivado que se obtiene del campo es propio y el pantalón que se cose en la maquila es ajeno...la milpa es un espacio abierto, libre, en la maquila y en la ciudad hay contaminación, es sucio y el campo se encuentra libre; en la ciudad hay enfermedad, peligros constantes y no hay nada definitivo, sólo se está de paso”¹⁰⁴, en tanto que *“en el campo hay peligros, pero son controlables, como el espanto o el mal aire, pero son*

¹⁰⁴ Trabajador asalariado en maquila de 23 años.

causados no por los mortales y en la ciudad todo el peligro viene de las personas”¹⁰⁵.

Al tomar como referencia la situación de la población ngiwá, cuyos antecedentes inmediatos se encuentran en su origen rural, se percibe un espacio aglutinador entre jóvenes y adultos; pero, a partir de ejercer o no la práctica campesina, viene un proceso de reordenamiento entre los jóvenes, debido a que se relacionan cada vez más con las actividades industriales y ciudadanas cuando acuden a trabajar; hecho que influye en las percepciones de los actores sociales, en especial cuando combinan ambos escenarios en sus expresiones discursivas.

Durante el trabajo de campo se han contactado algunas personas originarias de Temalacayuca, que ya no viven en la comunidad, pero los días domingo suelen visitar a sus familiares, en especial me refiero a aquellos que viven en Tehuacán; he tenido la oportunidad de obtener sus impresiones con respecto al cambio en su modo de vida, en el sitio de residencia, los motivos por los que salieron y, sobre todo, enfatizar qué es lo que más extrañan de su comunidad de origen.

He preguntado por el maíz o su presentación en varios tipos de alimentos, así como también su perspectiva con respecto a la situación en el campo del sureste poblano, la situación económica de la comunidad, y saber si en algún momento volverían a vivir en San Luis Temalacayuca. Los señalamientos más recurrentes suelen reiterar a la comunidad como el escenario que unifica a los habitantes, “*al salirse*” de esa organización se pierde el respaldo “*de paisano*”, suceso que se puede evitar por medio de la participación y cooperación económica o en especie para las actividades cívicas y religiosas que hay en la comunidad, como son “*las faenas*”, destinadas a limpieza de caminos o de jagüeyes, etc.

Por otro lado, se reconoce que la forma de vida en San Luis se caracteriza por la carencia, se resalta la falta de oportunidades laborales, pero ello no es casual, ya que la pobreza se identifica con la vida campesina, por lo que decidieron cambiar su residencia. Aunque se acepta que la vida en asentamientos urbanos no es la ideal, hay que librar otra serie de avatares, como los asaltos y también la frecuente irregularidad en las oportunidades de trabajo, por ello muchos recurren al autoempleo como vendedores ambulantes.

¹⁰⁵ Trabajador asalariado en maquila de 19 años.

Con respecto a la añoranza, de manera unánime se reconoce a la familia; al cuestionar sobre el consumo de tortilla, se explica que por razones del tiempo que lleva su preparación se recurre a su compra, ya que el tiempo es visto en relación directa con una retribución monetaria. *“Mientras más tiempo estés afuera más vendes”*, ya sean dulces, fruta, tortas o refrescos, en esta actividad participan los adultos, los niños y jóvenes que integran las familias, suelen salir muy temprano y regresan por la tarde *“y no hay quien tortille, cuando vivía en el pueblo comía de la cazuela de frijol, salsa y tortilla, ahora como igualmente sencillo, a veces me alcanza para arroz o sopa, pero la tortilla que compro ya no es de maíz, ahora la hacen de harina, no sabe igual... y aunque llegan a vender tortillas hechas a mano al mercado de Tehuacán, éstas son caras, mi gasto no me alcanza para comprarlas, y me decido por el kilo que cuesta \$6 pesos, pero cuando vengo al pueblo mi suegra me regala tortilla”*.

Las dinámicas de tiempo y espacio son distintas, así como también los señalamientos correspondientes con la naturaleza, en concreto con la tierra, a la que aseguran pertenecer, no sólo por el hecho de haber nacido en la comunidad, sino por su deseo de ser enterrados ahí, suelen aclarar que aunque no vivan *“del diario”* en el pueblo, se sienten ligados por la familia, la fiesta patronal, los muertos, a los que cada año se les recibe con ofrendas, que según marca la tradición suelen colocarse elotes hervidos, pero ahora muchos de éstos ya no son de la cosecha sino comprados, hecho que es aceptado por los mayores, no es mal visto.

Para el caso particular de los ngiwá de Temalacayuca la concepción en torno al maíz, además de ser un proceso histórico, también responde al contexto social¹⁰⁶ del cual forma parte y no únicamente al ámbito divino o natural. Resaltando así la maleabilidad de la cosmovisión, ya que se adecua a los cambios propios de la migración y el trabajo asalariado, así como los de crisis campesina, a la vez que predomina una continua búsqueda de sentido y significado, utilizando la tradición e

¹⁰⁶ En este caso las prácticas comunitarias como las negociaciones, el conflicto, los cambios intracomunitarios que reacomodan el sentido de los nuevos acontecimientos, influyen en la configuración de una visión del mundo que explique tal situación. Es por ello que la cosmovisión, más que una “visión estructurada del mundo”, representa un proceso histórico que da explicación e interpretación de los acontecimientos que impactan en sus referentes inmediatos.

historia particular. Esto es, hay una lógica interna que no es inmune a la influencia externa.

“El campo ya no se trabaja como antes, ahora los paisanos se dedican a la construcción o se van a la maquila, ya no hay peones, prefieren estar sentados tejiendo la ropa o no sé qué hagan en la maquila, antes todas las familias del pueblo trabajaban el campo, no había otra manera de vivir, no había diferencias, todos sabíamos del campo y ahora cada quien sabe de carpintero, mecánica, matancero, así se trabaja ahora”¹⁰⁷.

“Yo no quiero trabajar el campo, me dan \$100 pesos por una semana, además el paisano que me invitó a trabajar no me da aguardiente o pulque, sólo agua de limón; al medio día llevan un tenate de tortillas, una olla grande de frijoles y salsa de huevo; si me voy a la maquila me dan \$400 pesos, a la semana, con lo que gano en la maquila me alcanza para darle a mi mamá y me queda para mis gustos de los bailes en Tehuacán”¹⁰⁸.

“Mi tierra da para comer y hasta da dinero, el zacate lo vendo por manojo, se ofrece a 7 pesos cada uno, eso a los que tienen toros o burros; yo me quedo con el maíz y con el frijol ojo de venado”¹⁰⁹.

Por otro lado, el maíz mantiene un conjunto de rituales relacionados con su crecimiento. Por medio de su realización cíclica se reafirma entre los integrantes del grupo la importancia social y cultural que conlleva, pero dadas las condiciones actuales de la vida comunal en San Luis Temalacayuca, han modificado su organización, realización, participación y ha aumentado su ámbito de peticiones, ya que se pide por el crecimiento del maíz.

Pero también se solicita el bienestar colectivo del resto de las personas que no trabajan directamente la tierra, hay migrantes, maquileros, asalariados en el sector de la construcción, que también cooperan y asisten a este tipo de actividades rituales, propias de los campesinos. Ahora los festejos más importantes de la fiesta patronal se llevan a cabo el domingo próximo al 19 de agosto, lo mismo sucede con el 15 de mayo; pero también se respetan fechas como el 2 de febrero, 3 de mayo, Semana Santa y día de muertos, la misas suelen celebrarse a las 8 de la mañana, en ellas no participan de manera masiva los jóvenes, ya que se encuentran laborando fuera, caso contrario sucede si estas fiestas se trasladan para el día domingo.

¹⁰⁷ Campesina de 60 años de edad.

¹⁰⁸ Trabajador maquilero de 25 años de edad.

¹⁰⁹ Campesina de 32 años de edad.

Con base en los señalamientos reseñados anteriormente, puede mencionarse que la cosmovisión es una construcción social, es la base de la cual debemos partir para considerarla como una creación histórica compartida por los actores sociales, ellos son los responsables de su mantenimiento y vigencia particular, a la par que responde a las características de un grupo que la crea y mantiene. Por ello vale la pena resaltar su carácter netamente social; la visión del mundo responde a varias necesidades grupales para avalar o, en su caso, refutar, mantener o irrumpir cierto orden, a la vez que da seguridad y funge como aval a esa colectividad.

Es posible señalar que los grupos domésticos, fungen como pequeños circuitos en los que se aprecian la serie de reajustes, como consecuencia de los cambios y modificaciones imperantes en el contexto social; tales reajustes pueden ser vistos como respuestas que van tomando sentido y se van perfilando en "estrategias" bien delimitadas, que tienen como finalidad otorgar sentido y obtener algún beneficio de los cambios en la forma de vida, ya que si bien muchas de las alteraciones externas vienen a reconfigurar la vida en la comunidad, no necesariamente significa que ésta tenga como destino un cambio radical o su extinción; más bien, de alguna manera toda la influencia de los cambios ayudan al permanente dinamismo de la cultura y vida social de los ngiwá.

Pero cabe reconocer que los cambios internos responden a una influencia externa, con el paso del tiempo se vuelven significativos y forman parte de la cotidianidad de las relaciones sociales y del devenir comunitario, por ello aquí se expresa que los grupos domésticos, que se encuentran conformados por varias generaciones, nos revelan la significación de los cambios al interior de la comunidad, además sintetizan los elementos económicos, sociales, religiosos e ideológicos que entran en juego en la reconfiguración de la cosmovisión ngiwá.

Como proceso simbólico

El maíz suele señalarse como un producto humano, ya que depende de intensivos cuidados para su crecimiento; pero también suele ser visto como una planta sagrada, ya que su origen se encuentra relacionado a un escenario ajeno a lo terrenal. "Se ha dicho, con razón, que el maíz es el gran ordenador de la vida y la

cultura en México. En torno a su ciclo vital se organiza la vida de las comunidades que lo cultivan y de él viven” (Bonfil, 2002:31)¹¹⁰.

Las explicaciones sobre el origen de la vida en Mesoamérica, frecuentemente hacen referencia al maíz como alimento supremo, materia con la cual se hizo la carne de los hombres, como se ha reflejado en las cosmogonías y en otros aspectos de las religiones prehispánicas. Por ejemplo, en el *Popol Vuh* se narra que los Dioses, después de varios intentos fallidos, crearon a los hombres mayas con masa de maíz. La *Leyenda de los Soles*, da a conocer los avatares de Quetzalcóatl para obtener los granos de la planta, gracias a la hormiga. La importancia quedó manifiesta en todas las regiones de esa macroárea cultural, por lo que existen múltiples representaciones gráficas de la gramínea, así como de los Dioses vinculados con ella, desde el Preclásico hasta el momento de contacto con los conquistadores españoles (Pérez, 1997:45)¹¹¹.

Las religiones prehispánicas eran esencialmente agrícolas. Los elementos del entorno natural tenían y tienen mucha importancia en la cosmovisión y en especial la tierra, por ser el recurso que hace posible las actividades campesinas y provee de alimento. El ciclo de lluvia y sequía proporcionó una importante referencia temporal y simbólica (Broda, 1979)¹¹².

Por ello las ceremonias propiciatorias de la lluvia y la fertilidad eran la parte más antigua e importante de la compleja estructura del calendario de fiestas para los Dioses de la lluvia, del agua, del maíz y de la vegetación; entre los aztecas, las principales deidades relacionadas con la agricultura y el maíz eran las siguientes: Tláloc daba las lluvias, sus beneficios se invocaban mediante el sacrificio humano durante la celebración de la fiesta Tepeilhuitl; Chicomecoatl proporcionaba todos los mantenimientos para vivir, en la fiesta Ochpaniztli los sacerdotes, vestidos con los pellejos de los cautivos sacrificados y desollados, subían a un templo para sembrar maíz de todos los colores; Xilonen, Diosa de la mazorca tierna;

¹¹⁰ Bonfil Batalla Guillermo, *El maíz*, Museo Nacional de Culturas Populares, Dirección General de Culturas Populares, CONACULTA, SEP, México, 2002. Primera reimpresión.

¹¹¹ Pérez Suárez, Tomás, "El Dios del maíz en Mesoamérica" en Revista *Arqueología Mexicana*, Barros Cristina y Marco Buenrostro, "El maíz nuestro sustento" en Revista *Arqueología*, Vol V, Número 25, mayo-junio, Editorial Raíces, México, 1997.

¹¹² *Op. cit.*

llamatecuhtli, Diosa del maíz seco; Centéotl, Dios o Diosa del maíz (Barros, 1997:13-14)¹¹³.

Andrés Medina (1990)¹¹⁴, señala que por medio de la experiencia del trabajo agrícola se construyeron cuestiones de orden técnico y científico que entran sistemas de creencias que dan sustento a la cosmovisión, misma que ha tenido una continuidad debido a las evidencias ceremoniales que se realizan hoy en día, como en el caso de algunos grupos étnicos de Chiapas.

En ese sentido, la actividad campesina sintetiza un aspecto cotidiano como práctica laboral pero, a la vez, en el desarrollo del cultivo del maíz, además interviene el aspecto religioso y el elemento ritual:

“El acto de transformar la naturaleza en el cultivo e intervenir en ella, es un hecho tanto económico y social como religioso. Se produce así una visión unitaria entre hombre-trabajo-naturaleza y lo sagrado. El sistema de símbolos se organiza en el ritual de tal manera que se pueda entablar una relación de reciprocidad entre desiguales. El sistema simbólico es movilizad para enfrentar lo negativo, la adversidad, y garantizar el sustento” (Boege, 1997:185)¹¹⁵.

La cosmovisión, como parte de una cultura, expresa los elementos simbólicos que le dan sustento, identificables tanto en las prácticas como en las creencias colectivas. Un elemento recurrente y pertinente en este trabajo es la presencia del maíz, lo mismo en la vida cotidiana (se puede señalar la agricultura o el consumo doméstico del maíz), que en los ámbitos rituales¹¹⁶ realizados de acuerdo al calendario festivo mantenido por la comunidad y en las expresiones discursivas. Es posible percibir un sistema de concepciones heredadas que se expresan en “formas simbólicas” a través de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan sus actitudes frente a la vida, recrean aquellas acciones y

¹¹³ Barros Cristina y Marco Buenrostro, “El maíz nuestro sustento” en Revista Arqueología, Vol. V, número 25, mayo-junio, México, 1997.

¹¹⁴ Medina, Andrés, “Arqueología y etnografía en el desarrollo histórico mesoamericano” en *Etnoarqueología. Primer Coloquio Bosch Gimpera*, Yoko Sugiura y Mari Carmen Serra (eds), México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1990.

¹¹⁵ *Op. cit.*

¹¹⁶ Conviene recordar lo señalado por Albores: al vincular a los rituales agrícolas no sólo a la cultura sino a la historia y la cosmovisión de los grupos étnicos, lo que permite apreciar en su justa interacción con el resto de la estructura social. Beatriz Andrea Albores, “Rituales agrícolas y la cosmovisión otomiana”, en *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Aspectos generales y religiosidades populares*, Ángel B. Espina Barrio (dir), Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, Kadmos, España, 1998, p. 307.

pensamientos que se vuelven significativas en la vida de los grupos (Geertz, 1989:91)¹¹⁷.

El referente simbólico del maíz es, a la vez, un referente ideológico, ya que en torno al maíz se producen y transmiten un conjunto de pensamientos de cohesión e integración, hay una reproducción de un orden frente al caos, se confronta el acontecer actual con el ayer, todo ello cargado de un sentido y un interés para la vida colectiva de Temalacayuca.

Los fenómenos culturales son simbólicos y susceptibles de ser rastreados e interpretados en la interacción social en la que cobran valor, como lo afirma Thompson: "El estudio del fenómeno cultural es el estudio del mundo socio-histórico en tanto campo significativo, las maneras en que individuos situados en el mundo sociohistórico producen, constituyen y reciben expresiones significativas de diversos tipos" (Thompson, 1998)¹¹⁸.

En el ciclo ritual "se invoca al poder sobrenatural para buscar la transformación del mundo en algún sentido...la búsqueda de un cambio en su mundo: conseguir empleo, salud, tranquilidad, etc." (Rodríguez, 1993:29)¹¹⁹ Esto me ayuda a enlazarlo con la situación de San Luis, donde se vive una situación parecida al pedir al santo una bendición especial para obtener un beneficio amplio y no sólo para el campo, lo que se vuelve evidente cuando se verifica la asistencia a los rituales de personas ajenas a la comunidad o de parientes que ya no viven permanentemente en la comunidad, pero que se integran a la celebración del pueblo, recreando una pertenencia a un territorio. Así como también de los jóvenes que por lo pronto no trabajan directamente la tierra, pero si participan en el ciclo festivo.

En el estudio del ritual, sin duda el aporte de Víctor Turner (1976)¹²⁰ resulta muy sugerente, en el sentido que se apoya del aspecto simbólico para observar, explicar e interpretar un rito. Para él es fundamental la explicación de los

¹¹⁷ Clifford Geertz, *El antropólogo como autor*, Paidós, España, 1989.

¹¹⁸ Thompson, Jhon B, *Ideología y cultura moderna*, UAM-Iztapalapa, México, 1998.

¹¹⁹ Rodríguez Mariangela, "En torno a la problematización y a la investigación de las fiestas urbano populares", en *Antropología y ciudad*, Margarita Estrada, Raúl Nieto, et. al, CIESAS-UAM, México, 1993.

¹²⁰ Turner, Victor, *The ritual process: estructure and anti-estructure*, Aldine, Chicago, 1976.

participantes en el ritual, así como también rastrear la vinculación de este fenómeno con los conceptos y valores de la sociedad estudiada.

La definición de símbolo que se retoma es la que propone Víctor Turner (1980:21)¹²¹, considerada "como unidad básica de comportamiento ritual que almacena información trasmisible. Es posible verle como un conjunto de mensajes acerca de la vida social que se consideran dignos de ser transmitidos a otras generaciones".

Cabe mencionar que no sólo en el ritual hay una dimensión simbólica, también en la vida cotidiana se realizan múltiples actividades: escuchamos, compramos, leemos, observamos y en todo ello significamos, esto es, otorgamos siempre valor a los objetos y situaciones que nos rodean. Es en la vida práctica donde se observan directamente los discursos, ideas, valores, y tales acciones forman parte de una producción simbólica.

En la vida cotidiana hay una serie de normas que deben respetarse por parte de todos los habitantes de Temalacayuca, en especial en lo que respecta al cuidado que se tiene con el maíz. Por lo regular suele ser resguardado en los cuartos, incluso hay quienes lo colocan debajo del altar familiar. Se hace especial énfasis en evitar tirar al suelo los granos de maíz; pueden caer por descuido, pero le dicen *maría* y lo levantan rápidamente. Tanto jóvenes como adultos respetan este señalamiento y es muy recalcado hacia los niños. Por lo regular, el desgrane de mazorca lo realizan las mujeres, ya que ellas son las responsables de preparar la comida¹²².

Llama la atención que aunque sea maíz comprado, se le tiene el mismo respeto y sigue colocándose en un lugar preferencial, algunos hacen referencia al no desperdicio de este cereal debido al costo elevado que tiene un kilo de maíz y otros indican que en caso de no tratarlo bien éste no rendirá o las tortillas no tendrán buen sabor.

¹²¹ Turner, Victor, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, México, 1980.

¹²² La estancia en un grupo doméstico ngiwá que se encuentra conformado por integrantes de diversas edades, es un escenario muy importante para aproximarse a la vida cotidiana y resulta básico para la práctica etnográfica.

Sobre el origen del maíz se dice que surgió del subsuelo, ya que lo proporcionaron las hormigas después de un diluvio. Se cree que "el maíz es un ser vivo, que siente y si se trata mal se molesta"¹²³ y el castigo provocará dolor de estómago o de cabeza a la persona que no lo atendió de manera correcta¹²⁴.

Dicen que la semilla que se siembra en San Luis se conoce como de temporal y es la única que se da en ese tipo de tierra; señalan que han recibido semilla mejorada, pero no han tenido éxito, debido a que ese tipo de maíz necesita más jugo y la lluvia que se registra en el lugar no es suficiente.

"Nuestro maíz se quiso quedar con nosotros, antes los maíces tenían la capacidad de moverse y rodando llegaban a distintas partes, los antiguos encontraron dos semillas, una era chica y amarilla y la otra era grande y blanca; la semilla pequeña fue sembrada en terreno pedregoso, como el que predomina en el pueblo, el campesino que estaba a su cuidado era muy atento de la milpa, iba todos los días a verla, pero la planta creció muy pequeña y con tallo delgado, todos pensaban que con los vientos esa plantita sería tumbada... en tanto que la planta de la semilla blanca creció muy rápido y no requería de tantos cuidados, por eso casi no le hacían caso, los antiguos pensaron que no lo necesitaba; así pasó el tiempo y llegó el tiempo de la cosecha y se levantó el fruto y con muchos trabajos la matita de maíz delgada dio unas mazorcas re`chiquitas y la otra dio una mazorca re`bonita; los antiguos pensaron que ya teníamos maíz del bueno y sin tantos cuidados... pero el maíz grande se fue, se sintió de que no le dieron tantos cuidados como al otro, por eso decidió irse para donde hay más agua, mejor tierra y hay más dinero, allá por Ajalpan, Miahuatlán. Entonces los antiguos dijeron que por no respetar por igual al maíz, se sintió y se fue, si se hubiera evitado el agravio, ahora tendríamos maíz grande y bonito, como los del riego, pero por chochos se nos quedó el más chico; desde esas fechas se cuida mucho al maíz que se tiene, antes hasta se le hablaba, como a un niño de pecho, ahora ya no"¹²⁵.

Por otro lado, los preparativos para seleccionar los granos semilla son importantes, tienen que provenir de la cosecha anterior, cumpliendo con los requisitos: ser de buen tamaño y color. Esta actividad la realizan los adultos, ya que ellos tienen "buen ojo" para reconocer la semilla que no está completa o que presenta defectos. Llama la atención que no son los jóvenes o los niños quienes

¹²³ Campesino de 64 años de edad.

¹²⁴ Suele señalarse que al sembrar maíz no va a crecer, ya que no le gustó su trato, se dice que antes debían ser más respetuosos con él; hay algunas prácticas que ya no se realizan, como bendecirlo cada vez que se pone a cocer, rociarle agua bendita o hacer la señal de la cruz con una veladora antes de guardarlo en los cuartos después de levantar la cosecha, ahora se pone una cruz de zacate en la cima de las mazorcas.

¹²⁵ Campesina de 57 años de edad.

pueden hacer una selección de maíz, al preguntarles las causas, dijeron que ellos no tienen “*responsabilidad*”, hasta no ser cabeza de familia (ya sea como padre o madre) no podrán realizar esta actividad, ya que de esta selección depende el éxito de la cosecha (claro, aunado a lluvia, cuidados, granizo, vientos).

Se dice que la selección de semilla es un paso que suele ser determinante y los mayores saben manejar al maíz con cuidado, no se azota, ni se juega con él, ello podría causar enojo en la semilla. Cuando se ha desgranado se revuelve con un puñito de maíz rojo para protegerlo de las plagas y resguardar al campesino de las víboras¹²⁶, ya que suelen “*atarantar a la gente*”, aunque no los muerdan, sólo con verlas a los ojos provoca mareos y fiebre.

Cuando se lleva a moler el nixtamal, siempre deben hacerlo las mujeres, aquí no importa la edad, al contrario, mientras más jóvenes sean instruidas las niñas, resulta práctico para el grupo doméstico, ya que contará con otra persona que sabe sobre la preparación del alimento; las mujeres tienen en el molino un espacio netamente femenino, los varones no entran a menos que deban resolver algún desperfecto. La limpieza, la atención a las usuarias, el cobro del servicio es hecho por y para mujeres. En el molino se coloca un cuadro o estampita de algún santo o virgen, a veces en sitios no muy visibles, para que el espacio esté protegido, para que “*la masa salga bien molida y para que no se descomponga el molino*”¹²⁷, también en esta fase se insiste en un buen trato al nixtamal, ya que una vez más, algún acto brusco puede ocasionar una masa aguada, viscosa o seca.

Pero es el grano de maíz el que recibe los cuidados más importantes, aunque no ocurre lo mismo con el olote, rastrojo, la raíz u hojas que pueden permanecer en el piso y los niños suelen jugar con éstos sin ningún tipo de regaño, pero el maíz desgranado recibe gran cuidado ya que,

“contiene fuerza, en cada granito hay vida... cuando se come la tortilla uno siente recuperación, esa fuerza alimenta al corazón, nos da sangre; cuando se enferman los paisanos, luego luego le dan un atole cuando no puede masticar la tortilla; cuando recupera la fuerza, ya le dan la tortilla y se

¹²⁶ Con respecto a las víboras se les tiene cierto recelo, incluso se les expresa miedo; aunque procuran no matarlas, ya que ellas traen la lluvia, suelen ser un referente importante para pronosticar la presencia de ésta. Sobre todo cuando las observan en las barrancas, es una señal segura de que vendrá la lluvia, ello se explica debido a que “ellas presienten que su casa [la tierra], ya no tendrá calor, cuando viene el jugo la enfría”.

¹²⁷ Ama de casa de 25 años de edad.

recupera más rápido... en este pueblo se come mucha tortilla, esa es la costumbre, cuando tú llegas te invitamos un taco¹²⁸, aquí se acostumbraba desde antes, cuando no había carros, y puro burro se tenía, y al llegar a la casa de tu amigo, que te dicen: pásale y comete un taco, antes las caminatas eran de muchas horas...”¹²⁹

Es costumbre frecuente que al llegar visitas cercanas o familiares a una casa, los anfitriones suelen ofrecer “*un taco*”, sin importar la hora y como parte de las buenas costumbres todos lo practican. Compartir maíz (alimento) forma parte del buen trato que debe cumplirse con él; las mujeres observan la tortilla: si se pone dura de las orillas, quiere decir que el taco que le ofrecen no es “*de corazón o que la mujer que la proporcionó es envidiosa*”. Acontecimiento que puede causar disgustos entre los grupos domésticos.

El maíz es la base de la alimentación, en época de buen temporal, las familias van a consumir elotes tiernos hervidos o asados; pero se considera un gran lujo, se prefiere no comerlos y esperar hasta que maduren, se le da más importancia al consumo como tortilla, tamales, atoles.

El maíz es un símbolo cultural que es producido y reproducido a través de sistemas de significados, radica claramente en su capacidad de abarcar varios aspectos, por ejemplo el rito, trabajo, fuerza, creencias, etc., avaladas en instituciones sociales como la familia y el sistema de cargos.

El referente simbólico del maíz es, a la vez, un referente ideológico, ya que en torno a él se producen y transmiten un conjunto de pensamientos de cohesión e integración, hay una reproducción de un orden frente al caos, se confronta el acontecer actual con el ayer, todo ello cargado de un sentido y un interés para la vida colectiva de Temalacayuca.

Antes se acostumbraba colocar en un saquito de tela un puño de maíz junto a la imagen de San Isidro Labrador, a quien algunos mayores le llaman “*patrono del campo*”; eso se hacía para pedirle que protegiera los granos que serían utilizados

¹²⁸ Cuando comencé a frecuentar algunas casas en Temalacayuca, solían ofrecerme pan, aspecto al que no le daba importancia, hasta que en una ocasión mi llegada coincidió con la de unos parientes cercanos al jefe de familia; una vez más a mí me dieron pan y a ellos les dieron tortillas y salsa; transcurrieron algunas visitas más y con más confianza pregunte la razón por la que me invitaban pan y no tortilla, la respuesta fue contundente: a las personas ajenas al pueblo no les gustan las tortillas que preparamos y para evitar un desaire al alimento, no se ofrece; conforme pasaron los meses me dieron tortillas y salsa.

¹²⁹ Trabajador asalariado en maquila de 19 años de edad.

para la siembra, pero ya no se realiza, debido a que San Isidro "vive en el campo ya tiene una capillita"¹³⁰. A él se le pide la presencia de lluvia, para lograr maíz, al parecer no se le ofrenda algo muy elaborado: veladoras y flores de todo tipo.

Otro referente simbólico íntimamente relacionado con el maíz ha sido señalado por Johanna Broda (1991)¹³¹. Sobre la relación que guarda la naturaleza con respecto a la visión del mundo, ofrece un conjunto de rasgos que pueden ser explorados en los grupos étnicos de tradición mesoamericana, ya que la diversidad biológica y cultural del territorio propone un escenario de análisis susceptible de estudiarse, para conocer el conjunto de representaciones que tienen que ver con el modo de aprehender el entorno natural y relacionarlo directamente con el social.

Considerar que la concepción de paisaje es una construcción social y por supuesto simbólica, nos invita a analizar cómo ocurre el proceso de abstracción de los elementos que rodean al hombre, ya sea vivos o inanimados, y cómo éstos se vuelven representativos de la cultura y pensamiento de los ngiwá; está aceptado que el medio ambiente no es un factor que determina la cultura del grupo en cuestión, éste elemento influye en la cultura, no sólo por los bienes materiales que se extraen sino por las características que suelen atribuirse a la vida de los ngiwá.

Durante una entrevista con una partera, ella expresaba:

"la naturaleza tiene un orden... todo sucede por partes, primero hay frío, luego hay calor, primero hay vida, luego viene el descanso; aquí se cuenta que antes no había gentes como nosotros, sólo plantas como las que nosotros vemos en el monte, ahora nos decimos hombres y mujeres, pero nosotros venimos de las plantas, las mujeres somos magueyes y los hombres son mezquites, por eso algunos todavía acostumbran saludarse, maría [es un equivalente a hola] maguey y una responde maría mezquite; los hombres son mezquite porque son fuertes, crecen y dan sombra, y su fruto sirve de alimento para nosotros y para los animales; las mujeres somos maguey por que dan hijos que son los mecuatitos [suele llamarse así a los recién nacidos] y del maguey se saca el pulque, que es como la leche, que da la nana al mecuate; cuando nuestros antepasados, que se llamaron gentiles, ellos vivieron en los teteles, se dieron cuenta de eso dijeron que nosotros venimos de las plantas, por eso en este pueblo hay

¹³⁰ Fiscal en el período 2003-2004, de 48 años de edad.

¹³¹ *Op. cit.*

muchos mezquites y magueyes, y no hay que hacerles daño, ya que son como nosotros”¹³².

En este sentido, un aspecto que resulta relevante es resaltar la manera como se lleva a cabo esa relación con el paisaje, la población se encuentra en estrecha relación con los elementos del entorno natural, que son determinantes para la obtención de una cosecha regular y, en el caso de una comunidad indígena, que han sido catalogadas como poseedoras de una cosmovisión peculiar, no podría entenderse sin hacer referencia al entorno natural.

Por ello cabe resaltar la visión de los ngiwá de San Luis. Se parte del supuesto que esa relación con la tierra en especial se da por medio del ciclo festivo, pero este hecho se complementa con la posibilidad de identificar vínculos afectivos, identitarios, simbólicos, históricos, así como también económicos, que en conjunto conforman la representación social que se construye del entorno natural.

Sin duda, en la percepción ngiwá la naturaleza ocupa un lugar especial en el mantenimiento de un orden entre el universo y los humanos, aunque para el caso de San Luis no he profundizado mucho en lo que piensan sobre la responsabilidad de mantener un orden entre naturaleza y humanidad, en cómo afecta la deforestación de los cerros o la disminución de la fauna y flora en los terrenos comunales y, sin duda, también en los bajos rendimientos de la tierra, cómo explican que ocupan tierras consideradas marginales, ¿no se ha perdido entonces ese orden y coherencia entre la tierra y el hombre, ya que la tierra es vista como un medio de riqueza, más que un factor de la naturaleza?

Otro elemento simbólico, además del entorno natural, se encuentra en el santo patrono, San Luis Obispo de Tolosa, que tiene algunas atribuciones: se identifica que su presencia se asocia a una serie de acontecimientos que han marcado el desarrollo comunitario, ha definido su territorio colectivo ya que da nombre a la comunidad, se toma como principal referente del territorio, se señala que el santo decide residir en la comunidad, por lo que ese espacio se vuelve único, con respecto al resto de las comunidades vecinas, cuyo santo protector es distinto y que, además, sirve como un marco de referencia para reafirmar el factor identitario entre los ngiwá de Temalacayuca.

¹³² Campesina de 54 años de edad.

Compartir un territorio, una historia, realizar un trabajo similar, permite a los individuos sentirse participes de un universo simbólico en el que están adscritos y se sienten pertenecientes; sin embargo, los jóvenes que se han marchado a la maquila o emigran a trabajar en actividades ajenas a la agricultura van cambiando sus intereses; qué pasará con aquellos que ya no tienen una relación tan fuerte con el cultivo del maíz, con el trabajo directo con la tierra. Por lo pronto, los hombres son deudores por consumir el alimento de la tierra, ya que independientemente de su origen (cultivado o comprado) el maíz es producto de la tierra; se menciona que todo alimento proviene de la tierra, por lo que poseer una porción de ésta resulta imprescindible,

“aquí se acostumbra sembrar maíz, también se puede rociar trigo o cebada, pero eso no sirve de nada, no se acostumbra comerlo y ni para venderlo, a veces hasta un peso quieren pagar por un kilo, entonces yo digo que no tiene caso sembrar otra cosa, aunque sea poquito pero maíz nos da la tierra, cuando no hay cosecha se resiente en la barriga, pero imagínese si yo no tuviera milpa, no tendría qué comer, ya no me dan trabajo, sólo me queda mi maicito hasta que Dios quiera”¹³³.

Cosmovisión y vida cotidiana

Acorde a la caracterización propuesta en este capítulo para analizar a la cosmovisión como un macropceso, se considera pertinente “aterizar” y a la vez ejemplificar, en la vida cotidiana, tratando de explorar una veta de posibilidades, que tal vez resulten complementarias a las sólidas propuestas metodológicas que le han apostado al ritual y al mito, por autores como Johanna Broda y Alfredo López Austin, respectivamente.

En el ámbito de la antropología o de la sociología son figuras centrales los trabajos de Agnes Heller (1977)¹³⁴, De Certeau (2000)¹³⁵, Maffesoli (2000)¹³⁶, Schutz (1974)¹³⁷, Berger y Luckman (1968)¹³⁸, Henri Lefebvre (1972)¹³⁹, Le Goff (1986)¹⁴⁰,

¹³³ Campesino y electricista de 57 años de edad.

¹³⁴ Heller Agnes, *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1977.

¹³⁵ De Certeau, Michel, *La invención de lo cotidiano 1*, Departamento de Historia- UIA, ITESO, México, 2000.

¹³⁶ Maffesoli Michel, “Socialidad y naturalidad o ecologización de lo social”, en Alicia Lindón (coord.), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, Anthropos/El Colegio Mexiquense/CRIM-UNAM, España, 2000.

¹³⁷ Schutz Alfred, *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.

¹³⁸ Berger Peter y Luckman Thomas, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1968.

¹³⁹ Lefebvre Henri, *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Alianza, Madrid, 1972.

¹⁴⁰ Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Gedisa, Barcelona, 1986.

y se presentan como referentes obligados para entender la dinámica de la vida cotidiana desde una perspectiva analítica.

Me interesa partir de un amplio reconocimiento en torno a la vida cotidiana que incluye: "el conocimiento de un lenguaje, del aprendizaje, identificación y ejercicio de los usos elementales y particulares y sus representaciones colectivas de acuerdo con las épocas y estratos sociales concretos" (Novelo y López, 2000:8)¹⁴¹

Es decir interesan las cargas simbólicas, que responden a una ubicación temporo-espacial y cultural que se tejen en la vida colectiva, donde sobresale la percepción de los agentes étnicos; pero sin perder de vista el contexto los fenómenos económicos, que de alguna manera influyen en las dinámicas de trabajo; captar la configuración de las familias; las pautas de diversión; las actuales dinámicas de reciprocidad.

Básicamente me ciño a los planteamientos de Alicia Lindón quien favorece entender a la vida cotidiana desde "el punto de vista del individuo en interacción, posicionado espacio-temporalmente que crea, recrea o bien reproduce, la sociedad", proponiendo además la posibilidad de aproximarse a las circunstancias que conllevan a cuestionar la visiones (Lindón, 1999: XXViii)¹⁴².

Sobresale en la vida cotidiana los usos del espacio y la forma de significación de un tiempo vivido, en ese marco sobresalen los desplazamientos, la itinerancia, que adquieren relevancia para la subsistencia de los agentes étnicos de Temalacayuca; además el entorno regional del sureste poblano comienza a identificarse por su "especialización en cuanto al uso del suelo", es una de los enclaves maquileros más importantes en el centro de la República Mexicana.

Identifico referentes que conducen a una fragmentación, se evidencia una marcada especialización del trabajo, en especial, el de maquilero, aspectos que ofrecen indicios para entender el complejo fenómeno de reconfiguración; pero a la vez en la comunidad, se expresan una pautas muy particulares de sociabilidad que descansan en la cultura y cosmovisión en torno al maíz, lo que enfatiza la necesidad de entender las formas de pensar, es decir las representaciones

¹⁴¹ Novelo Victoria y López Sergio, *Etnografía de la vida cotidiana*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2000.

¹⁴² Lindón Villoria, Alicia, *De la trama de la cotidianidad a los modos de vida urbanos. El Valle de Chalco*, COLMEX-El Colegio Mexiquense, México, 1999.

sociales, que sostienen los contextos de significado que son otorgadas a las actividades cotidianas.

En la vida cotidiana se expresa el crisol de los modelos que plantean las telenovelas, la experiencia de la migración, el abandono paulatino por parte de los jóvenes al cultivo del maíz, lo que lleva a retomar la siguiente frase: "La vida cotidiana aparece por tanto como el 'lugar' de institucionalización de las innovaciones culturales y sociales" (Salvador, 1999:XV)¹⁴³

Entender a la cosmovisión y la vida cotidiana, favorece reconocer el encuentro de lo estructurado, utilizando la significación de Johanna Broda, pero con lo no instituido, con aquellas experiencias actuales sobre las que se construye su subsistencia a los agentes étnicos ubicados en escalas de tiempo y de espacio, por ello puede entenderse a lo cotidiano "como un espacio-tiempo de la acción individual, lo que no significa que esta acción no sea orientada de alguna manera por lógicas institucionales" (Lindón, 1999: XXXI)

Por ello interesa el hacer, el acontecer, en el que se refleja espacio y el tiempo vivido de los integrantes de Temalacayuca; es con base en la interacción y la observación realizada durante las estancias de trabajo de campo, que se reconoce un escenario comunal, en el que resaltan los cambios, los cuales pueden ser comprendidos mediante los procesos que los producen.

Por ello que se considera oportuno conjuntar la posibilidad analítica de la cotidianidad enfocada a la cosmovisión; como se ha tratado de esbozar en líneas anteriores, la cosmovisión se entiende aquí como un macroproceso, en el que figura un proceso histórico, asociado a uno simbólico y social; el proceso histórico es de larga duración, y alude a la "tradicición", este hecho resultó idóneo para entenderle inmerso en circunstancias en las que se vive y se sienten los cambios en las relaciones sociales, las crisis económicas, los cambios locales en la pautas de subsistencia, en las creencias, entre otros.

Aspectos que resultan centrales para retomar a la vida cotidiana como el escenario propicio para desarrollar el estudio de la cosmovisión, ya que permite

¹⁴³ Salvador Juan, "Prólogo" en Lindón Villoria, Alicia, *De la trama de la cotidianidad a los modos de vida urbanos. El Valle de Chalco*, COLMEX-El Colegio Mexiquense, México, 1999.

perfilar un contexto que se caracteriza por la construcción de sentido socialmente significativo para una sociedad; pero a la vez, la vida cotidiana se caracteriza por expresar las transformaciones de corte estructural, como las debacles económicas, las crisis ambientales, aspectos que los actores sociales las experimentan y vivencian de manera directa. Siguiendo a Lindón, el estudio de la vida cotidiana es importante ya que posibilita una aproximación a las facetas del “se hace, se deshace y se vuelve a hacer” en prácticas cotidianas.

Ahora bien, tales prácticas son susceptibles de ser dimensionadas en el tiempo y espacio, se “supone el reconocimiento de que la acción práctica siempre tiene un posicionamiento en un ‘aquí’ y un ‘ahora’, desde donde se ve al otro, desde donde se ve de una particular forma al mundo, claro, se trata del ‘mundo a mi alcance’”. (Lindón, 2000:11).

La vida cotidiana no sólo hace alusión al presente a partir de las prácticas, los vínculos, los haceres, los momentos sociales, la cotidianidad también se entiende “como experiencias pasadas y sedimentadas bajo la forma de conocimiento incorporado y disponible en el presente, como conocimiento a la mano.” (ibid:11). Ya, Alfredo López Austin (1994) señala que la cosmovisión es histórica y que es posible entenderla metodológicamente en el mundo de lo cotidiano.

La vida cotidiana puede estudiarse desde “los significados del hacer humano, la manera en que los individuos viven su práctica” o bien, lo que Alicia Lindón (2000:8)¹⁴⁴ reconoce como “los contextos de sentido socialmente compartido”.

La cosmovisión, también se vive, no sólo es un asunto del mundo de las ideas, se puede entender como proceso, como un proyecto con el cual podemos jugar analíticamente para tratar de prever qué sucede con tal capital simbólico, en la finitud de la vida cotidiana.

Se ha enfatizado en las líneas anteriores la idea que sostiene que la cosmovisión es la organización significativa del tiempo y el espacio, que es posible entenderla en lo que se denomina lo cotidiano, ámbito en el que de nuevo sobresale “el tiempo y el espacio”, aunque es más factible entenderla “como un ‘modo de

¹⁴⁴ Lindón Alicia Villoria (coord.), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, Anthoropos, El Colegio Mexiquense, CRIM-UNAM, Barcelona, 2000.

organizar la experiencia sensible' y la territorialidad, como la relación que establece el individuo con ese territorio." (ibid:11).

Sin duda, la vida cotidiana entendida a partir de la socialidad, el tiempo, el espacio y los microrituales, permite aproximarse a los cambios que se gestan en su interior, a partir de las contradicciones entre prácticas y discursos. La vida cotidiana no es coherente o, al menos, no lo parece, debido a que en tanto se realiza una comparación entre el ayer y el ahora, se expresan los reajustes en las ideas, valores, prácticas y discursos en las que es posible entender la cultura y la cosmovisión del maíz en un escenario globalizado.

"De esta manera, la vida cotidiana es concebida como un estado de condensación de los cambios, que expresa las modificaciones producidas en ellos, que expresa las modalidades producidas en ellos. Como estado condensado de un movimiento de transformaciones, la reproducción social ya no la engloba ni la explica, sino que se convierte en una parte de su estructura interna" (León, 1999:40)¹⁴⁵

Para cabal empresa se requiere reconocer que en la vida cotidiana figuran las representaciones sociales, que expresan ideas sobre su realidad, identidad, su entorno natural y en particular sobre el maíz; las representaciones figuran como instrumentos eficaces de comunicación que se apoyan en la interacción grupal; y para el caso de la cultura y cosmovisión del maíz en el marco de la vida cotidiana, se presentan útiles para este ejercicio de comprensión.

Las representaciones sociales

Las representaciones pueden ser vistas como una construcción que los actores sociales realizan de la realidad, pero vale la pena entender su elaboración con base a códigos perceptivos y cognoscitivos (como lo señalan los psicólogos) complementados con la experiencia histórica, la memoria colectiva y el contexto cotidiano en que se vive.

De manera general, puede resumirse la postura de Serge Moscovici, creador del término de representaciones sociales, reconoce la importancia del entorno social para convertir los valores, ideas o prácticas en una representación, señala un mecanismo de interdependencia entre lo psicológico y las condiciones sociales.

¹⁴⁵ León Emma, *Usos y discursos teóricos sobre la vida cotidiana*, Anthropos, CRIM-UNAM, Barcelona, 1999.

Puede decirse que la representación del mundo tiene su expresión en los discursos, los relatos, las lógicas, con los cuales los individuos se interpretan, interpretan al otro, al mundo, y en consecuencia se representan (Jodelet, 1997:55-59)¹⁴⁶.

Para los intereses de este escrito, las representaciones pueden ser un medio para señalar el proceso de reconfiguración en la cosmovisión indígena. En especial las que se realizan en torno a un mismo elemento, como puede ser el maíz, en estas representaciones se identifican divergencias adquiriendo comprensiones dispares¹⁴⁷ ya que de alguna manera en las representaciones cada grupo satisface sus expectativas.

Por su parte Banchs (2001:16)¹⁴⁸, es más específica cuando dice que "al estudiar las representaciones sociales nos proponemos conocer por un lado, lo que piensa la gente y cómo llega a pensar así, y por otro lado, la manera en que los individuos conjuntamente construyen su realidad y, al hacerlo, se construyen a sí mismos". Al identificar las construcciones individuales y colectivas resalta la capacidad de crear formas eficientes que legitiman lo existente y tienen la capacidad de renovarlo. En ese sentido es posible enfatizar la importancia de los desajustes entre los pensamientos y las prácticas, aspectos muy interesantes ya que pueden ser vistos como pistas para entender, la representación y el cambio social.

Además, "lo central de la idea de representaciones sociales... [es que] son constructos intelectuales a cualquier nivel y, por lo tanto, manifiestan identidades sociales de cualquier tipo... La multiplicidad no implica que haya necesariamente una falsa concepción, una definición intencionalmente distorsionada" (Uribe, 2000:125)¹⁴⁹. Tal vez, este señalamiento lo puedo utilizar para el caso de la

¹⁴⁶ Jodelet Denise, "Représentations sociales; un domaine en expansion", en sous la direction de Denise Jodelet, *Les représentations sociales*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997.

¹⁴⁷ Ocurre algo parecido con respecto a la ideología, su expresiones diversas no significa que una sea verdadera y el resto no, simplemente interesa resaltar aquí que son significativas para quienes las recrean.

¹⁴⁸ Banchs R. María A., "Jugando con las ideas en torno a las representaciones sociales desde Venezuela", en *Fermentun*, Revista Venezolana de Sociología y Antropología, Año 11, número 30, enero-abril, Venezuela, 2001.

¹⁴⁹ Uribe Iniesta Rodolfo, "El papel de las representaciones sociales: su producción en el conflicto e intervención ambiental", en Martha Biseca Arrache (coord), *Calidad de vida, medio ambiente y educación en el medio rural*, El Colegio de Michoacán, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM, México, 2000.

cosmovisión ngiwá en especial en lo referente al maíz, ya que si bien hay un conocimiento que es compartido por el grupo (núcleo duro), éste adquiere una serie de representaciones dispares dependiendo de las generaciones que le dan significaciones parciales. Lo que nos remite a espacios interesantes como la vinculación entre la colectividad y los sujetos sociales, los procesos de aprendizaje, los códigos personales en un ámbito micro inserto en un espacio global, como en San Luis Temalacayuca.

Todo lo señalado anteriormente conduce al aspecto simbólico, ya que la mediación que se realiza en la construcción de una representación social, conjuga una serie de elementos en las que intervienen percepciones, las opiniones, las actitudes, etc, todas ellas cargadas de significados que se encuentran directamente relacionados con el actor social y con su posición en una colectividad ya sea pequeña o grande. Basta con recordar la postura de Geertz, al indicar que “el hombre se encuentra inmerso en una trama de significados” (1989:96), el hombre es por naturaleza un animal simbólico.

Conviene señalar aquellos aspectos que se consideran importantes en el estudio de las representaciones sociales: aborda directamente el punto de vista del actor a la vez que ofrece una visión de conjunto; reconoce un “carácter dialéctico de permanencia y dinamismo de sus contenidos y procesos”, así como también un “carácter heterogéneo y provisional” (Parra, 2001:37)¹⁵⁰. Las bondades de este planteamiento permiten entonces realizar un juego entre la posición individual y la perspectiva colectiva, aspectos que guardan una relación interesante con el de cosmovisión, como fenómeno social en reconfiguración.

Con respecto a la metodología de las representaciones sociales, puede retomarse que:

“Casi todas las investigaciones que tratan de representaciones sociales intentan asirlas a partir de sus indicios discursivos: entrevistas, cuestionarios, asociaciones verbales... Pero se corre el riesgo de olvidar... que la cognición está también en las cosas: no solamente en eso que

¹⁵⁰ Parra María Cristina, “La teoría de las representaciones sociales: reflexiones en torno a una experiencia de investigación”, en *FERMENTUM*, Revista Venezolana de Sociología y Antropología, año 11, número 30, Venezuela, 2001.

decimos de ellas, sino en su forma, su materia y su empleo” (Rouquette, 2000:147)¹⁵¹.

Las representaciones sociales remiten al discurso, pero no sólo en ese ámbito se encuentra una aproximación de ellas, cabe hacer referencia también a la práctica social. Ya que tanto el discurso como las prácticas nos remiten a escalas macro y micro, a individuos insertos en una trama de significados desde la cual definen y tratan de entender su realidad, con base en fundamentos históricos y culturales que influyen sobre su dinámica social actual en la que resalta una pluralidad. “Lo anterior conduce... al carácter paradójico de las representaciones, en tanto su condición de permanencia en el tiempo es simultánea con la de su dinamismo inherente” (Parra, 2001:39).

Cabe entonces ahondar sobre las representaciones sociales, ya que son categorías espacio-temporales, que ponen en conjunción el contexto social y simbólico. Las representaciones están arraigadas en la historia y al mismo tiempo en la construcción de la vida cotidiana; la representación social no es solamente la formulación de un saber sino también una búsqueda de sentido. La interacción al interior de una colectividad revela el encuentro de representaciones y comportamientos sociales procesos enmarcados en un plano simbólico.

Por ello esbozo mi propuesta, en la que se cuestiona la existencia de un modelo teórico estático de cosmovisión, ante la diversidad de realidades que se registran en la etnografía de las comunidades indígenas, como en San Luis Temalacayuca. También se perfila la manera de acercarse metodológicamente al conjunto de creencias y prácticas que avalan la producción, circulación y consumo del maíz en una colectividad heterogénea en una etapa contemporánea.

Algunos ejemplos

El uso del maíz en los apodos y bromas

Otro aspecto que llama la atención es lo relacionado al maíz con respecto al humor, las bromas, los apodos. En términos prácticos el maíz (ya sea en mazorca

¹⁵¹ Rouquette Michel-Louis, “Representaciones, historia y discurso”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades*, UAT-UNAM, Vol. X, No. 2, México, 2000.

o en grano) no se juega, no se azota, no se desperdicia, ya que ello puede originar que éste se moleste, y tenga como consecuencia que “no rinda, o sea contaminado por los gorgojos”. Pero verbalmente si pueden jugar, por ejemplo, decirse mutuamente, “estas tierno como elote hervido” (que los más jóvenes son vistos como niños, según otros compañeros y no tiene permitido realizar determinadas acciones), “¿tienes huitlacoques en tu pata?” (que aquella persona sufre de una infección, la comúnmente conocida como pie de atleta), “trabaja en Tehuacán de maíz azul” (que trabaja como policía), cuando alguien se viste “como tamal relleno o tamal oaxaqueño” (que la ropa le queda muy ajustada), “se siente esquite” (alguien cuyo comportamiento es altivo con respecto a los demás, “la pelos de elote” (las jóvenes que se tiñen el pelo en un tono más claro a su color de piel), “crecieron como mata de maíz y frijol o como mata de maíz y calabaza” (parientes como primos o hermanitos que se llevan poco tiempo de diferencia en su nacimiento o bien que son cuates).

También hay frases relacionados con el maíz con el ciclo de vida del maíz aplicadas a la vida humana, por ejemplo “le ataco la plaga” (cuando hay una enfermedad recurrente entre la población de la localidad, como catarro), “denle jugo” (darle agua a alguna persona), “parece un gorgojo” (alguien que se aprovecha de la situación de sus compañeros para sacar alguna ventaja, sin trabajar o aportar algo). Entre los apodos, se encuentra “el taco” aplicado a alguien que es alto y delgado.

O bien en anuncios comerciales, “no somos nacos, pero comemos tacos”, es una frase que se encuentra escrita en una hoja de papel y colocado en un pequeño establecimiento que los fines de semana vende carnitas de cerdo. Realmente es un aspecto que me encuentro en fase exploratoria, ya que recientemente estoy poniendo atención a este tipo de expresiones que he escuchado principalmente entre los jóvenes, además son discursos que ocasionalmente se escuchan.

Acciones y estrategias frente al desabasto del maíz

Los popolocas inmersos en las circunstancias actuales desde la óptica de la economía nacional y la situación de la agricultura, desarrollan prácticas

encaminadas a subsanar sus necesidades de consumo alimenticio de los productos derivados del maíz, en especial, la tortilla.

A partir de los últimos acontecimientos en la escala nacional, el alza del precio de la tortilla, la triste verdad del desabasto de maíz para satisfacer la demanda interna del consumo de la población mexicana, ha ocasionado una serie de estragos, en la localidad de Temalacayuca, en la tienda conasupo desde el día 15 de enero, ha escaseado la venta del maíz, en meses anteriores, era factible comprar el maíz, aunque había una restricción de acceso a 30 kilos por grupo doméstico, pero ahora, les venden como máximo cinco kilos, para evitar la especulación interna en Temalacayuca.

Sin embargo el consumo de maíz, está mediado por las prácticas de los acaparadores internos, aquellos que tienen camionetas van al mercado de Tehuacán y adquieren maíz, de los pequeños productores de la región de la Sierra Negra, a su vez lo trasladan a Temalacayuca y lo expenden directamente a sus paisanos a un precio mucho más alto al que se otorga en Diconsa, ello ha originado un fuerte descontento y desaprobación, ya que “los ricos” de Temalacayuca, adquieren el “poder” adquisitivo, frente a aquellos grupos domésticos que por cuestiones diversas entre ellas, el factor económico, para algunas familias en lugar de gastar el pasaje a Tehuacán prefieren invertirlo en comprar maíz al precio que estipulen los dueños de las tiendas “los ricos del pueblo”, ya que hay grupos que no pueden gastar \$30 pesos, para llegar a dicha ciudad y tienen que comprar a los costos que les determinen.

Ello ha originado una serie de estrategias “entre los amolados”, figura principalmente aquellos arreglos internos entre parientes consanguíneos y ritual, por ejemplo, van a preguntar a los parientes o compadres “cuando van a Tehuacán y una vez que reciben una respuesta, emiten un discurso relacionado con “la pena de pedir una molestia”, ello se da principalmente entre las mujeres que son las que piden “el favor”, dan dinero y piden por medio de una listita aquellos productos que requieren, figura principalmente el maíz en grano. También suelen pedir productos para la despensa de los grupos domésticos.

Últimamente se han organizado para solicitar a “los ricos” dueños del transporte público, para que los días sábado realicen un descuento en el pasaje, señalan que eso garantizaría una mayor movilidad de personas, saldrían beneficiados los transportistas ya que tendrían más pasajeros, a la vez que la población tendría mayor facilidad para ir a comprar a la ciudad.

Otro tipo de arreglos que suelen observarse, es observar que las parientes, se presentan muy temprano en la casa de aquella cuyo esposo o hijo tiene un vehículo, en especial camioneta, “para apartar su lugar”, una vez llegando al mercado, se separan, “las que piden “el favor compran de manera muy rápida y aunque no se haya dicho verbalmente, ellas esperan pacientemente a la que otorga el favor, a veces suelen pasar horas para retornar a la localidad.

También hay otro tipo de negociación para adquirir maíz, al interior de los grupos domésticos, en especial de padres e hijos casados que comparten los gastos y conviven en un solo solar, se cooperan para comprar un costal de maíz, y si se puede prefieren adquirir varios. Los que reciben remesas, una vez que cambian su dinero en Tehuacán, aprovechan para comprar dicho grano.

En este panorama de acaparamiento, las estrategias de consumo, compartir gastos, etc, conduce a la siguiente reflexión que si bien el maíz, es un elemento que une y cohesiona a la población, si le damos la lectura a partir de las prácticas rituales relacionadas a la petición de agua de lluvia o bendición de semillas, la defensa de los terrenos de cultivo, etc; también ocurre que el acceso y consumo de maíz, permea en los diferentes estratos sociales de la comunidad y expresa las diferencias sociales, entre los “ricos” y “los amolados”.

Ello ha orillado un tanto a escuchar en los discursos, sobre todo de los mayores a invitar a los jóvenes a no descuidar el trabajo en el campo, “pobremente se levanta el fruto, aunque sean costalitos y mazorquitas pequeñas, son de nosotros, y cuando no hay empezamos a sufrir mucho para estirar el dinero”.

El maíz y el trabajo

El trabajo y los discursos lingüísticos, manifiestan la particularidad de las condiciones ambientales en las cuales se lleva a cabo el ciclo agrícola del maíz,

planta asociada también con el frijol y la calabaza. El proceso de trabajo tiene implícita la ejecución del mismo, así como un conjunto de actividades, todo ello tiene una finalidad, trabajar la tierra, que no es vista como objeto de trabajo. Utilizan instrumentos para transformar la tierra.

Sin embargo las circunstancias en las que se desarrolla el trabajo. El cultivo del maíz es una actividad que trasciende y ha trascendido a lo largo del tiempo. En este escenario sobresale de manera particular la práctica humana, el sustento de un conocimiento campesino que hace gala de prueba y error, es una actividad empírica ya que debido a las condiciones particulares del ambiente natural. Por experiencia directa hay fechas reconocidas para sembrar o cosechar, así como ciertas habilidades de predicción para predecir el temporal, la observación cuidadosa con respecto al color, forma, tamaño de planta que emerge de la tierra, durante los primeros quince días.

Es recurrentemente señalado por parte de los campesinos el aspecto de que el ser campesino es una actividad muy irregular, se trabaja mucho y a veces no se tiene suerte. En antaño la habilidad con respecto al trabajo de la tierra, era sumamente apreciada, ser reconocido como "de buena mano" era ganar prestigio social al interior de la colectividad, sin embargo tal reconocimiento, ya no es tan representativo.

Los hombres venimos a trabajar mucho, desde que se tiene edad para ayudar, hay que ayudar a la familia, aquí todos empiezan desde niños, en el campo, la casa, el cuidado a los animales. Y la participación con respecto al cultivo de maíz, es un asunto en el que he observado mayoritariamente a los jóvenes y adultos, ello debido a las condiciones de calor, el desgaste que implica una jornada de trabajo ocasiona que los más pequeños se enfermen por la exposición al sol, por ello se prefiere que ayuden en las actividades relacionadas a la casa o bien que lleven el itacate.

El maíz que no es cultivado en la localidad, pero que es comprado ya sea tierno o en mazorca, representa "el trabajo de otro y es utilizado por nosotros", ello no disminuye el valor que representa el maíz como elemento simbólico, aunque también figura como mercancía, ya que se le adquiere a través de transacciones

económicas; sin embargo no es el único medio, ya que también figuran los arreglos a medias, el préstamo de trabajo “de manos”, incluso no esta mal visto que al concluir con la recolección de la cosecha, se deja el zacate en el piso, entonces pueden entrar a escena las viudas, los ancianos, los niños enviados por sus padres para “urgar” y pueden tomar las marzorcas que pueden haberse quedado olvidadas, la idea es no desperdiciar nada.

El trueque puede ser realizado, siempre y cuando el producto que se reciba a cambio sea comida, como pan, fruta, verduras, legumbres; muy rara ocasión suelen aceptar otro tipo de elemento como tela, sombreros, petate, etc.

Hay algo interesante en el manejo discursivo, que tienen los habitantes de Temalacayuca en cuanto a “trabajo”, ya que la agricultura, no es considerada como algo productivo.

Durante el ciclo de cultivo de maíz, hay gasto, pero también hay consumo. Todas las acciones humanas van encaminadas a mantener con vida a la planta de maíz, sólo los efectos de la naturaleza le ponen fin. El carácter fútil de una planta de maíz tiene un corto preciso de tiempo, a cambio consume la vida del hombre, “con el tiempo nosotros crecimos con maíz, lo comimos, lo sembramos, pero eso tiene un precio, todos vamos de cansancio en cansancio, nosotros nos gastamos, nuestras carnes son más sensibles, nosotros nos morimos y el maíz vuelve a nacer”.

La vida campesina había sido la dominante de la vida cotidiana, en torno al ciclo agrícola estaban organizadas todas las actividades. Sobresale la idea de que el hombre se gana el pan con el sudor de su frente, antes en el campo, hoy por medio de la maquila y de la inserción en el trabajo de jornaleros.

Dos tipos de trabajo, aquel del sector campesino que resulta propio, y el trabajo mediado por el dinero es el trabajo ajeno, “todo aquello que no nos pertenece”. Hay dos parámetros interesantes con respecto al trabajo que se realiza y recibe dinero a cambio, visto como un medio para satisfacer necesidades.

Hace más de 50 años los referentes de prestigio social en la localidad se expresaban en relación con las cabezas de ganado que se tenía en los solares, la producción de maíz o frijol que pudiese haberse levantado, los viajes continuos a

la ciudad de México o Puebla; actualmente los parámetros han cambiado y figuran las posesiones materiales, como las camionetas, las casas de dos pisos, la posesión de una tienda, representan referentes importantes para denotar estatus, también los grupos domésticos que tienen dinero suficiente para comprar maíz y concentrarlo en sus hogares son vistos como “los ricos”, aunque no posean una tienda, los habitantes de San Luis Temalacayuca, saben que pueden acudir a ellos para “comprar” maíz, a veces utilizando el intercambio monetario por uno o varios costales de maíz, otras veces pidiendo fiado, otras “empeñando”, alguna pertenencia, como bicicletas, herramientas de trabajo; o bien practicando intercambio en especial frijol o bien algunos animales de corral como aves o bien chivos.

La disparidad social y económica que se vive en la localidad conlleva también a reformular una serie de comparaciones entre las experiencias vividas, por un lado sobresale el referente del maíz como un producto de la tierra, elemento al que pueden apropiársele en tanto trabajen la milpa, pero de manera contemporánea debido en parte a la forma de vida de la sociedad ngiwá, dependen cada vez de manera rotunda del mercado y la especulación en diferentes niveles (nacionales, regionales y locales), el maíz ya no sólo es “el fruto de la tierra”¹⁵² envuelto en un halo de ritualidad y respeto; se convierte en una mercancía, en un elemento de disputa, ya que para lograr su acceso y manipulación, no basta solamente con contar con un trozo de tierra y esperar un buen temporal, sino que el factor monetario es sumamente indispensable, para acceder al grano.

Los ngiwá dicen sobre el maíz que cuando es producido en los campos de la localidad, utilizando su mano de obra, le llaman “el fruto”, y cuanto lo adquieren en el mercado local o regional, se refieren a él “como el producto”.

Encuentro que en torno a la construcción de la cosmovisión que los agentes étnicos contemporáneos realizan, en particular la relacionada con el maíz, hay una serie de apreciaciones que deben mencionarse, cuando se desglosa a la cosmovisión como un producto social y cultural de una colectividad, se encuentran

¹⁵² Solo una porción pequeña de la localidad posee tierra de buena calidad en una zona que cuenta con “buenas” condiciones para practicar una agricultura de riego con cultivos diversificados.

elementos que han sido identificados como base y referenciales, éstos tienen la particularidad de otorgar certidumbre, valores relacionados a la tradición que se expresa en la persistencia y continuidad de las practicas y creencias relacionadas con el grano.

Sin embargo resulta que cuando dicha cosmovisión se contextualiza en un referente práctico y cotidiano, a partir de ello es posible encontrar que los elementos base siguen teniendo un peso central sin mucha modificación, en tanto que los elementos referenciales suelen sufrir mayor contrastación con el escenario que se vive cotidianamente.

CAPITULO 2

SAN LUIS TEMALACAYUCA Y EL ENTORNO REGIONAL DEL SURESTE POBLANO

En este apartado comienzo contextualizando al estado de Puebla, tomando como base los reportes del gobierno estatal a partir de algunas cifras oficiales que forman parte de los informes que ha presentado, tanto la pasada (1999-2005), como la actual administración (2005-2011¹); en ambas gestiones sobresale de manera orgullosa la siguiente frase: “ocupamos el octavo lugar por la aportación al PIB, el quinto lugar en el total de las exportaciones nacionales, el superávit comercial nos colocó en los primeros lugares del país y fuimos el sexto receptor más importante de flujos de inversión extranjera directa en el país” (Martínez:2005:1)².

Tales referencias se sustentan en los sectores económicos más influyentes en la entidad poblana³, en especial me refiero a la industria del vestido y la producción pecuaria, actividades que tienen un especial arraigo en el sureste poblano, escenario en el que figura la ciudad de Tehuacán y su zona de influencia denominada como el valle, territorio que es considerado como un sitio geográfico estratégico, ya que es paso obligado “del sur al centro del país”. Es por ello que interesa, especialmente, realizar un esbozo general de la situación socioeconómica del Valle de Tehuacán, escenario en el que la conjugación de factores estructurales permiten presentarle como una “zona próspera”.

El valle de Tehuacán es caracterizado a partir de las actividades comerciales que le han dado auge económico, las cuales pueden mencionarse de acuerdo a un orden cronológico tomando como referencia el siglo pasado. En los años treinta se reportaba una amplia producción de artículos de jarcia y palma; después se desarrolla la industria que embotelló el agua mineral de los manantiales y, en los

¹ El periodo de 1999 correspondió a la administración de Melquiades Morales Flores y el de 2005 a 2011 está bajo la dirección de Mario Marín Flores.

² Martínez De Ita, María Eugenia, “Condiciones de trabajo en la industria del vestido en Puebla: 1996-2002”, en *Aportes*, Revista de la Facultad de Economía, BUAP, Año X, Número 28, Enero – Abril, México, 2005.

³ En la entidad poblana, según el Censo Industrial, destacan en orden de importancia porcentual, la manufactura de productos metálicos, maquinaria y equipo, subsector que se aglutina en el centro del estado; y en segundo lugar, la producción de textiles, prendas de vestir e industria del cuero.

años setenta, se expresa el auge y expansión constante de la industria avícola; entrada ya la década de los noventa, inicia el *boom* maquilero (Juárez, 2004:110)⁴; cabe mencionar que la agricultura ha sido una actividad persistente, no obstante, hay una marcada división en cuanto a los factores que intervienen en su desarrollo, y que para fines prácticos suelen caracterizarse como de temporal y riego, con características y productividad completamente diferentes.

A pesar de figurar el Valle de Tehuacán como una zona económica boyante, ello no es garante en la calidad de vida de sus habitantes, mucho menos en aquellos que se ubican en las pequeñas comunidades rurales, espacios en los que sus condiciones contrastan con las cifras que reportan las autoridades gubernamentales de Puebla, que las coloca como entre las “más importantes economías a nivel nacional”.

Hay una patente “inequidad en la distribución del ingreso... No sólo eso, en el 2000 formamos parte de los 8 estados del país con mayores niveles de desigualdad... ocupábamos el nada honroso 7º lugar a nivel nacional en términos de marginación y teníamos un índice de desarrollo humano (0.786) inferior al promedio nacional (0.801), lo que nos ubicó en el lugar número 26 a nivel nacional” (Martínez, 2005:1)⁵.

A la entidad poblana y específicamente el Valle de Tehuacán, es posible reseñarle como un territorio que se ha conformado⁶ en las últimas tres décadas a partir de una serie de contradicciones estructurales, por ejemplo, pese a su riqueza en cuanto a los mantos acuíferos subterráneos, hay una extensa escasez de agua para consumo humano, especialmente en escenarios étnicos; los recursos naturales han sido severamente devastados, en parte por acciones locales poco atinadas, como el sobrepastoreo; o bien, por la contaminación de la que son objeto los cuerpos de agua superficiales, así como las unidades de producción agrícolas, debido al pésimo manejo de los desechos de las maquilas y, también,

⁴ Juárez Núñez, Huberto, *Allá...Donde viven los más pobres*, BUAP-Universidad de Guadalajara-Universidad Obrera de México-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, 2004, Primera edición.

⁵ *Op. cit.*

⁶ Cabe mencionar que en las páginas siguientes se tratará de reseñar desde un punto de vista diacrónico la situación del Valle de Tehuacán.

por las decisiones de las autoridades de gobierno estatal que han fomentado la presión hacia las tierras de los pequeños productores rurales a partir de la apertura indiscriminada⁷ de talleres de maquila de ropa y de plantas avícolas y porcícolas, acciones que fueron enmarcadas en las propuestas del denominado Plan Puebla Panamá.

Éstos hechos son influyentes y propician un reajuste en las dinámicas locales de las pequeñas comunidades que han subsistido frente a las presiones externas avaladas por las políticas públicas que favorecen la productividad, más no del sector primario, en especial de aquellas actividades relativas a la agricultura de temporal sustentada por pequeños productores; es importante resaltar una tendencia a una supuesta "industrialización" que fomenta una lógica de modernización entre la población que habita en aquellas zonas consideradas como rurales⁸ y, por ende, de su vida comunitaria que ha sido caracterizada por contar con una serie de valores y creencias que pueden ser colocados como importantes ejes reproductores de una "cultura campesina"; sin embargo en tal escenario, siguiendo a Daniel Bell (1976)⁹, es posible reconocer una crisis de las creencias, un aspecto que se discutirá a lo largo de la tesis.

En el presente capítulo comenzaré realizando un balance sobre la situación que presenta la maquila, la producción pecuaria y la agricultura en el Valle de Tehuacán, con la intención de presentar un conjunto de información que reseñe las experiencias de transformación de los habitantes de San Luis Temalacayuca.

Tehuacán, polo de desarrollo: los talleres de maquila

Los talleres maquiladores se han expandido de manera acelerada en el sureste poblano desde la década de los 80', pero especialmente en los 90' del siglo

⁷ Favoreciéndose plenamente de la modificación del artículo 27 constitucional relativo a la venta de tierra antes catalogada como ejidal. "La razón de privatizar las tierras de labor fue con el argumento de atraer la inversión privada al campo, ya que en la situación de inestabilidad la tierra no podría ser garantía de crédito", en Salinas Callejas, Edmar, "Balance general del campo mexicano 1988-2002", en *El Cotidiano*, Revista de la realidad mexicana actual, número 124, año 19, marzo-abril 2004, UAM-Azcapotzalco.

⁸ Tomando como referencia la caracterización del INEGI, a partir del número de habitantes en las localidades, aquellas menores a 5000 habitantes se catalogan como rurales (a excepción de las cabeceras municipales que independientemente del total de población son consideradas urbanas); en los sitios mayores a los cinco mil habitantes se supone hay mayor infraestructura en cuanto a servicios.

⁹ Bell Daniel, *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Alianza, Madrid, 1976.

pasado, periodo en el que las “juntas auxiliares y municipios aledaños a Tehuacán empiezan a desarrollar proyectos para instalar maquilas, Tlacotepec de Benito Juárez en 1996, Magdalena Cuayucatepec en enero de 1997, Santa Ana Teloxtoc en enero de 1997, Santa Cruz Acapa en febrero de 1998, así como Ciudad Serdán y Tepanco de López en 1999.” También en otros lugares como: Santiago Miahuatlán, Chapulco y San Marcos Necoxtla. (Juárez, 2004:116)¹⁰. A excepción de Ciudad Serdán, el resto de los sitios referidos conforman el Valle de Tehuacán, entre las que figuran Cuayucatepec y Tepanco de López, el primer sitio actualmente alberga a un importante conjunto de empresas maquiladoras, y el segundo corresponde a la cabecera municipal de San Luis Temalacayuca.

Las maquilas figuran como unidades de producción cuya característica es la de conjuntar diferentes piezas hasta obtener una mercancía unificada o parcialmente ensamblada, que será enviada a otro taller para su conclusión; en el caso particular del Valle de Tehuacán predominan las maquilas de ropa de mezclilla, los insumos suelen provenir de Estados Unidos¹¹ consistentes en “cortes de tela”, que las y los trabajadores unen de manera rápida; en las maquilas se establecen dinámicas de trabajo propias del sistema a *destajo*, estipulando una cantidad de pantalones por entregar al concluir una jornada de trabajo, de modo que el asalariado trabaja más en tanto desee obtener mayor ingreso económico; también se encuentra el sistema fabril estipulado por medio de horarios establecidos para realizar actividades mecánicas que son monitoreadas por supervisores “prepotentes, altaneros y racistas”.

La combinación de ambos sistemas favorece una eficiente apropiación de la fuerza de trabajo de los habitantes del sureste.

Cabe mencionar que la política del gobierno estatal sigue una dinámica de desarrollo regional, cuya finalidad es impulsar “la modernización de los sectores productivos de las diferentes zonas que conforman nuestro Estado, porque el

¹⁰ *Op. cit.*

¹¹ En la década de 1980 ocurre una reestructuración de la industria del vestido en EU y “se alentó a la ‘producción compartida’ en México, esta reestructuración adoptó la forma de Maquila.”, “una de las actividades económicas más representativas del capitalismo de principios del siglo XXI” con tal iniciativa se alentaron las exportaciones de México hacia EU. (Juárez, 2004:17)

progreso no es una cuestión de centralismos..."¹²; para el caso de Tehuacán, a pesar de contar con potencialidades para impulsar la variada producción agrícola en la zona de riego, se le ha apostado a fomentar la creación de "parques industriales".

Alrededor de la ciudad de Tehuacán y su zona circunvecina como Ajalpan, San Gabriel Chilac, o en regiones más alejadas como la Sierra Negra, se fue consolidando la segunda área maquiladora de importancia en México, concentrando a más de 350 maquiladoras cuya producción mayoritariamente fue destinada para la exportación, de modo que el volumen¹³ y el valor de producción ubicaron al sureste poblano como un referente obligado frente a los mercados globales (SEDECO, 2000 en Juárez, 2004:108).

Para impulsar al Valle de Tehuacán como una región maquilera se invirtieron, según cifras oficiales, cerca de 160 millones de pesos en la infraestructura de los parques industriales, como el denominado Tehuacán-Miahuatlán, así como también se alentó la instalación de grandes talleres de confección de ropa por parte de los diferentes niveles de gobierno, quienes otorgaban amplias facilidades, a tal grado que, tanto en el Valle como en la Sierra Negra, que son zonas con fuertes índices de marginación, antes de instalar hospitales o mejorar las condiciones de sus centros educativos, se perfiló el corredor de Tehuacán-Ajalpan.

La inversión no sólo se reportó por parte del gobierno, destacan los siguientes grupos empresariales: Navarra, Famián, Yamil y Mazara, quienes con el paso del tiempo consolidaron un complejo sistema de producción uniando sus plantas, conformando tres grandes grupos, a saber: Grupo Navarra/Mazara, Grupo Tarrant Apparel/Famián y Grupo AZT. (Juárez, 2004:186). Consorcios que con el paso del tiempo fueron controlando la producción de pantalones de mezclilla, el territorio y la fuerza de trabajo del Valle.

¹² Primer Informe de Gobierno, Melquiades Morales Flores <http://www.pue.gob.mx/gobierno/informes.html>

¹³ "...para julio del año 98, Tehuacán estaba exportando a Estados Unidos alrededor de 2 millones de prendas de vestir mensualmente" el producto mayoritario son los pantalones y chamarras de mezclilla, aunque también se elaboran prendas de gabardina. "...De acuerdo con las estimaciones de la presidente de CANAIVES en Tehuacán (2002-2003) en el área se producía, hasta marzo del 2001, una cantidad de 30,000 pantalones de mezclilla por día. Aproximadamente un promedio de 1.7 millones de prendas por semana (Juárez, 2004:111-117).

Figura un polémico inversionista en el sureste poblano conocido como “el rey de la mezclilla”¹⁴, personaje que ha consolidado contactos con inversionistas norteamericanos que montaron los sistemas de fabricación más modernos de la región, “empezaron con las plantas Famián y en los últimos cuatro años se extendieron a la Sierra Negra, al cercano estado de Tlaxcala y a la misma ciudad de Puebla, cerrando así un impresionante círculo regional para la fabricación del paquete completo. Eso significa que tienen plantas que fabrican mezclilla, lavanderías, plantas de ensamble y empaque.” (Juárez, 2004:171-172).

Los mejores tiempos de la maquiladoras de textiles se vivieron en 2000, cuando los dueños de las maquilas obtuvieron ganancias estimadas en nueve mil 692 millones de dólares, producto de la exportación de los pantalones de mezclilla hacia Estados Unidos. (Machuca, 2007)¹⁵.

Cabe mencionar que la expansión de la maquila no sólo se ha reportado en el sureste poblano, en general en el resto del estado se encuentran diseminados talleres, en especial en aquellas “regiones” consideradas como marginadas y su establecimiento suele considerarse como un gran factor detonador de desarrollo económico.

Los resultados fueron milagrosos, se ofrecieron fuentes de empleo en la ciudad de Tehuacán a más de 35 mil obreros¹⁶, 80% de los cuales eran indígenas nahuas, mazatecos, ngiwá y mixtecos, informa José Méndez, presidente de la Cámara Nacional de la Industria del Vestido de Tehuacán (Canaives)¹⁷. La cifra de asalariados en la maquila no resulta despreciable, sin embargo, las condiciones económicas de sus percepciones son desoladoras, con cifras como las siguientes: “el 89.6% no ganan más de tres salarios mínimos, mientras que sólo el 0.98% de

¹⁴ Su nombre es Kamel Nacif, involucrado en actividades de corrupción, quien recibe apoyo de las figuras de la vida política poblana, en especial las relacionadas con el PRI. Este personaje contaba con talleres de maquila hasta en el Centro de Rehabilitación Social (CERESO), disponiendo de mano de obra a la que no pagaba por su trabajo.

¹⁵ Machuca, Jorge, “Panorama nada alentador para México. A punto del colapso la industria maquiladora textil” Miércoles 11 de julio de 2007. En :\\maquila inter\MILENIO.HTM

¹⁶ “Y si agregamos a las estructuras de maquila clandestina y las del trabajo a domicilio, el número... [fue] de alrededor de 65 mil personas.” (Juárez, 2004:112).

¹⁷ Ramírez Cuevas, Jesús, Explotación laboral en el paraíso maquilador Tehuacán: la capital de los *jeans*, Domingo 29 de julio de 2001, E:\\maquila inter\\jornada 1.htm

la población laboral gana más de seis salarios mínimos” (SEDECO. Censo [2000] en Juárez, 2004:108)

Consolidando al sureste poblano como el escenario ideal en el que es posible señalar que:

“Trabajar en la maquila se volvió un asunto de los más pobres, esto generó una de las peculiaridades de un mercado de trabajo que especializó, desarrolló habilidades y conocimientos y, ante la ausencia de organismos de representación legítima del trabajo, los operarios tuvieron que negociar por su propia cuenta el precio de su capacidad de trabajo...” (Juárez, 2004:20).

En el sureste poblano los empleos que genera la maquila han sido alentadores para que la población desempleada le considere como una posibilidad para obtener “un dinerito seguro cada semana”, es importante mencionar que para algunos jóvenes del entorno rural ha representado su primer experiencia formal en el mercado de trabajo en las cercanías de sus localidades de origen, sin que ello implique un desplazamiento largo y prolongado, como es el caso de los ngiwá de San Luis Temalacayuca.

Configurando una modalidad migratoria ‘campo-campo’, caracterizada por aprovechar “...la concurrencia de jóvenes que viven en los poblados circunvecinos, este nuevo mercado laboral acelera, como nunca antes, la proletarización de la fuerza de trabajo de las familias rurales y las migraciones laborales; por ende, acentúan también el debilitamiento y la fragmentación del orden tradicional.” (Baños, 2003:166)¹⁸. Aspecto que se retomará en el siguiente capítulo y en la parte final del presente, para problematizar la situación de la cultura y, por ende, en la cosmovisión en torno al maíz ¿acaso el impacto de la maquila en la vida cotidiana de las comunidades indígenas es un asunto que se encuentra alejado de los aspectos ideológicos?

La incursión de la maquila en el campo poblano, poco a poco va formando parte del paisaje, así como también está originando una serie de cambios intensos en las relaciones sociales, en las que es posible identificar procesos de transformación en la interacción y dinámica interna de una sociedad rural como la

¹⁸ Baños Ramírez, Othón, *Modernidad, imaginario e identidad rurales, el caso de Yucatán*. El Colegio de México, Centro de estudios Sociológicos, México, 2003.

de San Luis Temalacayuca, donde se reconoce la presencia de lógicas y formas de vida “más urbanas”, modificando las conductas de los campesinos que, lejos de considerarse tradicionales, se asumen como “abiertos, todo cambia”, en plena acción de negociación entre lo local y lo global; a su vez, el sector agrícola se está vinculando a la forma de producción característica de la maquila, favoreciendo una coexistencia agricultura-maquila muy *sui generis* en el Valle de Tehuacán.

Se trata de un momento preciso en la historia de las sociedades rurales de la zona, ya que de acuerdo con las percepciones de los habitantes, “los ajustes” experimentados en los últimos años “no se comparan” con aquellos momentos críticos en su memoria colectiva, por ejemplo, cuando ocurrió un fuerte sismo en agosto de 1973 y cambió la fisonomía del lugar, o bien, la incursión de la carretera federal que trajo aparejada la llegada de camiones. Acontecimientos que en su conjunto suelen caracterizar la frase de “llegó la modernidad”; no obstante, los cambios se fueron presentando de manera puntual, en especial se ahondaron con la construcción de la presa Manuel Ávila Camacho, comúnmente conocida como de Valsequillo¹⁹, que ofreció en su momento posibilidades de trabajo y una esperanza para contar con agua que favoreciera las actividades de la agricultura; acontecimientos que fueron encaminando la incursión de actividades que se sumaron a las tradicionales, conformando la vida normal de la vida social de la sociedad étnica de Temalacayuca.

La incursión de las y los jóvenes rurales

Como se ha venido mencionando, la industria del vestido, vía talleres de maquila, se concentra de manera significativa en el sureste del estado²⁰, ofertando una

¹⁹ El Distrito de Riego 030 fue creado junto con la presa de Valsequillo en el año 1944 por decreto del entonces presidente Manuel Ávila Camacho. La superficie regable del distrito abarca 32 mil 827 hectáreas de 17 municipios: Atoyatempan (mil 175), Cuapiaxtla (10), Huitziltepec (594), Molcaxac (834), Huixcolotla (92), Miahuatlán (549), Hueyotlipan (221), Tecali (896), Tecamachalco (6 mil 10), Tehuacán (mil 860), Tepanco de López (4 mil 413), Tepeyahualco (528), Tlacotepec (7 mil 309), Tlanepantla (863), Tochtepec (4 mil 149), Xochitlán (mil 852) y Yehualtepec (mil 472).

<http://www.lajornadadeoriente.com.mx/2008/06/18/puebla/eci102.php>

²⁰ Resultados de una investigación titulada “Condiciones de vida, trabajo y empleo de los trabajadores de la industria del vestido en Puebla”, que Cristina Martínez (2005), catedrática de la Facultad de Economía de la BUAP, llevo a cabo en el periodo de 2001-2002, encontrando una vasta información relativa a las actividades laborales de la maquilas de ropa en Puebla, que se distribuyen en 13 municipios.

posibilidad de trabajo asalariado para un importante porcentaje de la población, así lo demuestran los resultados de la Encuesta Nacional de Empleo que presentaron a Tehuacán como una zona en la que se reportó tasa cero de desempleo en la época dorada de la maquila; sin embargo, el panorama se volvió sombrío una vez que se expandió la debacle, y su consecuente impacto en las sociedades campesinas, como la de Temalacayuca.

Otra característica de las maquiladoras del sureste poblano es que la mano de obra que labora en los talleres es "local", es decir, asalariados que radican en la ciudad de Tehuacán, pero en su mayoría las y los trabajadores provienen de distintos sitios del Valle²¹, como los ngiwá de San Luis Temalacayuca o de San Marcos Tlacoyalco y de otras comunidades indígenas y campesinas provenientes de la Sierra Negra de Puebla; también capta fuerza de trabajo de los vecinos estados de Veracruz, especialmente de la Sierra Zongolica y de la Mixteca Oaxaqueña. Según cálculos de Juárez Núñez, el 70% de los trabajadores son inmigrantes (2004: 204).

Actualmente en la maquila siguen insertándose las y los jóvenes²², siendo considerable la presencia del sector femenino²³, que se integra a dicho modelo de

²¹ Es una zona productora de maíz, alfalfa y chiles principalmente, paradójicamente las tierras destinadas al cultivo reciben las descargas de las lavanderías, como parte del proceso productivo de la maquila, los pantalones una vez concluidos son tratados con distintos productos para otorgarle una apariencia, como puede ser la de desgaste, este proceso se lleva a cabo en espacios específicos conocidos como lavanderías, las cuales ocupan cantidades considerables de agua, misma que es desechada en los drenajes de la ciudad de Tehuacán, o las descargas se realizan en el Canal de Valsequillo, también se puede observar esta agua contaminada en los ríos y barrancas con agua azul oscura que se utiliza para el riego agrícola. Las lavanderías se ubican en La Magdalena Cuayucatepec, donde se encuentran las plantas de Private Label y Cualquier Lavado, también hay en San Lorenzo Teotipilco, donde se ubican AZT International y Lavapant; en Barrios Hernández Martín Amaru y Hernández Santiago Rodrigo, *Tehuacán del calzón de manta a los blue jeans. La nueva industria del vestido en México, los trabajadores y las comunidades indígenas*, Comisión de Derechos Humanos y Laborales del Valle de Tehuacán, A. C., México, 2004.

²² La investigación que realizó Huberto Juárez Núñez, profesor de la Facultad de Economía de la BUAP, en el 2004, revela interesantes datos relacionados con la situación contemporánea de la maquila en el sureste de Puebla. Retomo los siguientes datos relacionados con las edades que fueron referidas a partir de las encuestas que realizaron: "encontramos que 47 eran niños y adolescentes, con edades que fluctúan entre 10 y 15 años (4.6% del total); 416 (41.1 %) tenían edades entre 16 y 20 años; 396 (39.1%) entre 21 y 30 años; 114 (11.3%) entre 31 y 40 años; 26 (2.6%) entre 41 y 49 años; y 14% de más de 50 años... los trabajadores en la maquila se están moviendo en edades promedio de 18 a 22 años, y que el trabajo infantil aunque en una proporción baja, existe especialmente en la maquila clandestina y en los talleres a domicilio. En el extremo opuesto de la gráfica puede verse que los trabajadores de más de 40 años de edad tienen una participación porcentual similar al de grupo de niños y adolescentes." (2004:218).

producción comenzando por aquellos procesos que requieren poca experiencia y sí mucho desgaste físico como cargadores, cortadores, revisadores, empacadores o como intendentes, y conforme se “especializan”, pueden acceder a la costura operando máquina recta *u over*, o manipular equipo especial para preparar los ojales, presillas, pretinas, remaches, o lavar o planchar; todos son puestos que implican el manejo de máquinas que ponen en riesgo su integridad física, siendo frecuentes los accidentes, tanto en la frecuencia como en los porcentajes, que son manejados con mucha discreción por parte de los supervisores, a diferencia de la constante denuncia de los trabajadores, quienes señalan que los sitios denominados como enfermería se encuentran en pésimas condiciones.

Desde otra perspectiva, resulta importante mencionar el aspecto sistémico de las maquilas, que consiste en un entramado de “naves o sectores”, es decir, en cada establecimiento se realiza una acción concreta, de manera que en cada nave se desarrolla un oficio particular; por ejemplo, en algunos talleres la labor consiste exclusivamente en manipular los grandes rollos de mezclilla para cortar las piezas de un futuro pantalón, utilizando “mesas de corte”, para después proceder al foliado de los trozos, con dicho procedimiento los podrán identificar los operadores de la máquinas de coser.

En otra nave se encuentran las deshebradoras y revisadoras, que tienen como función atender las características de las prendas para garantizar que se encuentran correctamente unidas, “sin defecto”; su trabajo requiere de rapidez y de suma eficiencia, en caso de equivocación suelen recibir severas reprimendas por parte de los supervisores; posteriormente, las prendas se destinan a la lavandería, proceso “...en el que se usan diversos materiales para dar la textura requerida: piedras, vidrio, ácidos o presión”, “la siguiente fase es el planchado y, por último, el engrapado de las etiquetas con las especificaciones de la prenda (marca, talla, precio), la inspección y el empaque.” (Juárez, 2004:199)²⁴.

²³ “buena parte de las mujeres que trabajan en las maquiladoras son muy jóvenes, incluso menores de edad... en las micro y pequeñas empresas la edad de las mujeres varía, ya que junto a las jovencitas pudimos ver mujeres adultas” (Martínez, 2005:23).

²⁴ *Op. cit.*

Los asalariados en las maquilas, una vez contratados, entran a una dinámica de trabajo intensa y muchas veces desconocida, que implica laborar más de ocho horas, reconocer la jerarquía y lógica de trabajo; en sus testimonios muchos de ellos señalan desconocer el significado de la palabra “ensamblaje” o “bonos de productividad”, enrolándose a una dinámica de puntualidad debido a la “checada de tarjeta”; para algunos jóvenes la maquila al principio figura como un aspecto desconocido y fuera de su control, pero con el paso del tiempo se vuelve hasta un referente de estatus y mecanismo de competencia entre los trabajadores. Se refirió que hay competencias entre los pares para terminar antes que los compañeros, por medio de “apuestas o carreritas” en las que se juegan refrescos, comida, pero también reconocimiento colectivo por sus habilidades de aprendizaje, rapidez, “son los chingones”, aspecto que impacta en la cantidad de salario que reciben, especialmente aquellos que laboran bajo el sistema de destajo.

Éstos son los que reciben más paga, terminan primero, se familiarizan con “estímulos, premios y favores”, a diferencia de aquellos trabajadores cuya dinámica de trabajo resulta lenta, reciben presiones y agresiones verbales constantes para concluir con la tarea, ya que el trabajo se les va acumulando; en algunos talleres no les dejan salir hasta concluir, expresándose un escenario de fuerte tensión, los trabajadores afirman: “nos tratan muy mal, los supervisores son re`malos”.

Los salarios en la década de los 90' del siglo pasado rondaba en menos de \$30 pesos diarios, a principios del año 2000 el sueldo fue “mejorando, pero no alcanza”, se podía encontrar un ofrecimiento entre \$50 o \$60 pesos²⁵, dependiendo del taller y del puesto que se aspira a desempeñar.

“En este sentido ya se sabe que los salarios en las maquilas, en términos individuales, difícilmente pueden satisfacer las necesidades de una familia de cuatro o cinco personas. Los salarios individuales de las maquilas asumen la condición de ingresos complementarios, es decir: debe haber

²⁵ “El salario mínimo que manejan es de 58.30 pesos diarios. A una costurera le pagan 82 pesos por 530 pantalones; a una deshebradora le dan entre 59 y 64 pesos por 550 pantalones de tarea. Es un robo...” Jesús Ramírez Cuevas, Explotación laboral en el paraíso maquilador Tehuacán: la capital de los *jeans*, Domingo 29 de julio de 2001. <http://www:E\maquila inter\jornada 1.htm>

cuando menos dos personas de la familia si se quiere pensar en niveles de consumo aceptables.” (Juárez, 2004:124)

El salario que reciben los trabajadores no es garante para subsanar sus requerimientos mínimos de subsistencia, por ello suele ser muy común que las y los jóvenes se cambien constantemente de maquila, así como también que varios integrantes de una familia laboren en el mismo taller. También, la itinerancia de los trabajadores se debe a las características del mercado de exportación de pantalones, ya que ocurre de manera frecuente que la demanda de mercancía disminuya bruscamente, consecuentemente ello impacta en el valle de Tehuacán y se expresa de manera concreta en los recortes de personal, así como en el constante rumor de “no hay trabajo”.

Y cuando la situación repunta, es señal de que “volvió la buena racha” y se pueden observar numerosos anuncios de contratación en las calles o en las entradas de los talleres, se aprovechan las estaciones de radio, la masiva difusión por medio de volantes o en el periódico local, donde se ofrece “buen ambiente de trabajo”.

En cuanto a la situación local de San Luis Temalacayuca, suele encontrarse una eficiente distribución de su mano de obra entre la maquila, las granjas avícolas o porcícolas, la inmigración nacional y transnacional; se evidencia en el interior de los grupos domésticos el flujo de “dinero seguro”, como le llaman al salario, cuyo escueto monto es destinado para diferentes rubros: la manutención, aunque también se hace un esfuerzo para invertirlo en la construcción de “cuartos”, así como también para la adquisición de electrodomésticos, como lo refieren los datos del Censo de Población y Vivienda del 2005, en cuyos registros figura el aumento de radios y televisores, así como resulta evidente el uso de celulares o juegos de video, reproductores de DVD, cámaras de video, que también figuran como importantes elementos en el uso cotidiano de algunos grupos domésticos.

Los agravios de la modernización

Es en el Valle de Tehuacán donde se ubican los mantos acuíferos más grandes del estado de Puebla, sin embargo, está prohibido utilizar este recurso debido a decretos oficiales que restringen la extracción del líquido por medio de pozos para

la irrigación de tierras de cultivo, aspecto que ha sido un permanente reclamo por parte de los campesinos; pero, paradójicamente, el agua es utilizada por las lavanderías más grandes como Private Label y Cualquier Lavado que se encuentran en San Lorenzo Teotipilco y Cuayucatepec, respectivamente, explotando y contaminando el agua de la zona²⁶.

Este aspecto ha sido constantemente denunciado por organizaciones civiles activas en el Valle, así como por algunos medios de comunicación, especialmente por parte de algunos periódicos de circulación local y, de manera pusilánime, ha sido reconocido por las diferentes administraciones de gobiernos municipales o de los empresarios radicados en la ciudad de Tehuacán, quienes aluden a la idea de que el progreso conlleva "costos sociales".

En su momento se presumió la tasa cero de desempleo, sin embargo, hoy los salarios son ridículamente escuetos, las denuncias de maltrato y explotación son cada vez más extensas, los intentos de organización por conseguir prestaciones sociales²⁷ ha sido un aspecto de respuesta importante por parte de los trabajadores, que no se han salvado de ser objeto de represalias, son despedidos, perseguidos; otros expresan, simplemente, "no me gusta, pero es trabajo". Aunado a los efectos negativos que hacen mella en el aspecto ecológico.

Los inconvenientes también se manifiestan entre los habitantes de las colonias cercanas a los talleres, reportándose las inconformidades en relación a las emisiones de pelusa, arenilla, contaminantes que provocan intoxicaciones, afectaciones por ruidos y vibraciones (Juárez, 2004:145).

Uno de los aspectos más referidos en la ciudad de Tehuacán tiene que ver con la contaminación al sistema de drenaje, los reclamos se concretan en las peticiones a las autoridades para que supervisen las 24 lavanderías registradas, aunque se presume que existen más; junto a las constantes denuncias por parte de colonias que carecen de agua, en tanto que la maquila absorbe cantidades exorbitantes de

²⁶ También existen presiones para que se vigile la perforación clandestina de pozos y que se instalen los medidores de agua (Juárez, 2004:148).

²⁷ Han recopilado testimonios, quejas, denuncias de trabajadores que solicitan el pago de sueldos completos, el registro en el IMSS, los conflictos relacionados al pago de prestaciones como aguinaldos, primas vacacionales y reparto de utilidades. (Juárez, 2004:160).

líquido. En julio de 1997 se anunció que comenzarían a funcionar las plantas tratadoras de agua de Lavapant y Cualquier Lavado, como parte del proyecto de saneamiento que promovió la Comisión Nacional de Agua (CNA) que invirtió más de 200 mil dólares para echar a andar las plantas y evitar la contaminación del Dren de Valsequillo (Juárez, 2004: 148).

Es importante señalar que las descargas de agua de las lavanderías, se conducen hacia el Dren de Valsequillo, canal cuyo líquido se utiliza para irrigar los cultivos de maíz y legumbres en los campos de San Diego Chalma, Tepetzingo, Miahuatlán y Ajalpan; el agua que se utiliza contiene residuos de pelusa de mezclilla, químicos como permanganato de potasio, cloro, sosa cáustica, ácido acético, bisulfito, antiozeno, hexametáfosfato, arenas sílicas y residuos de piedra pómez. Estudios recientes descubrieron la existencia de metales pesados en las descargas: zinc, plomo, cobre, níquel, selenio, cadmio, cromo y mercurio. (Barrios, 2004)²⁸.

Con tales descargas residuales, las milpas lucen un color azul metálico o azul morado. La tierra y arena de esas parcelas y de los ríos aledaños, se tornasolan con los rayos del sol de tanto químico. Algunos campesinos, también obreros de lavandería en San Diego Chalma, cuentan que sus tierras son cada vez más duras. Sin duda, en unos años más, la destructiva labor de los metales pesados convertirán los ejidos en páramo estéril. Como premio a los empresarios, "generosos creadores de empleo", la Profepa ha certificado todas las maquilas y lavanderías como "empresas limpias". (Barrios, 2004).

Cabe mencionar que San Luis Temalacayuca no recibe las descargas de agua contaminada, debido a que no cuenta con canales de riego en sus tierras de cultivo; realmente, las zonas más afectadas son las que se encuentran al sur de la ciudad de Tehuacán, sitios como los que se enlistaron en el párrafo anterior y que paradójicamente figuran como municipios con alto porcentaje de productividad de legumbres y hortalizas a nivel estatal.

Además, el pésimo manejo de los desechos sólidos figura como otra inoperancia por parte de los responsables de las maquilas:

"A mediados del mes de octubre del año 2000 se hace escuchar la voz del Organismo Operador del Sistema de Limpia de Tehuacán (OOSELITE) quien para esas fechas había descubierto que de 400 maquiladoras registradas en CANAVES sólo 120 de ellas depositan sus desechos en el

²⁸ Miembro de la Comisión de Derechos Humanos y Laborales del Valle de Tehuacán.

relleno sanitario, en tanto el resto lo hacen en basureros clandestinos, carreteras federales y estatales." (Juárez, 2004:150)

Sin embargo la situación se agrava debido a las constantes denuncias:

Según Martín Barrios, de la Comisión para la Defensa de los Derechos Humanos del Valle de Tehuacán (Cetilizchicahualistli), "con la entrada en vigor del TLC en Tehuacán se dio un *boom* maquilero a partir de 1995. El avance de la maquila ha sido a costa de los derechos de los pueblos indios. La avanzada de la inversión extranjera ha traído como consecuencia el despojo legal de los territorios indígenas y el saqueo del agua de la región. Los indígenas se han vuelto mano de obra barata en las maquiladoras porque el campo está descapitalizado. Se ha creado una dependencia económica de los pueblos del valle y la sierra. Si se van las maquilas se quedan sin nada". (Ramírez, 2001)²⁹

La presencia de los talleres de maquilas en Tehuacán favorecen múltiples expresiones de la globalización, una en particular llama la atención: aquella que tiene que ver con las relaciones entre espacios locales y los transnacionales, que se manifiestan en la comunidad de Temalacayuca cada vez que la situación de los mercados internacionales se desploman, enfatizando la disminución de las exportaciones de ropa, aspecto que impacta en la falta de trabajo en las maquilas y por consiguiente en la ausencia de flujo monetario en los espacios domésticos para la compra de alimentos, desencadenando una salida masiva de la mano de obra que ya no tiene lugar en la maquila, pero no se inserta al campo, ya que se ha alejado de las actividades agrícolas y opta por la diversificación en sus actividades asalariadas que tienden a alejarlos momentáneamente del cultivo de maíz.

Volviendo al interior de las maquilas, se expresa una masiva presencia de insumos que provienen de Estados Unidos, en especial en los cortes de mezclilla para elaborar pantalones, piezas que son unidas por la mano de obra del Valle de Tehuacán y cuyo producto final es vendido en el vecino país del norte, no sin antes haber sido lavado con cantidades industriales de agua, contaminando el medio ambiente, tal como fue referido en párrafos anteriores pero, paradójicamente, la mercancía que retorna a Estados Unidos debe ingresar tras un minucioso registro de calidad.

²⁹ Ramírez Cuevas, Jesús Explotación laboral en el paraíso maquilador Tehuacán: la capital de los *jeans*, Domingo 29 de Julio de 2001, E:\maquila inter\jornada 1.htm

Otra evidencia se expresa en los montos de inversión, cuyo capital proviene de otros países como Asia y cuya movilidad estremece a las estrategias de subsistencia locales y favorecen una fuerte presión hacia los mermados campos agrícolas productivos.

El impacto de la maquila se consideró como un logro inusitado por la retención temporal de emigrantes, resultado de la atinada decisión de impulsar el proceso de industrialización impulsado por la filosofía del TLC, que se expandía a principios de la década de los 90', que puede señalarse como una época en la que "las maquilas tienen un lugar importante en la estructura regional junto a las embotelladoras de aguas gaseosas y la producción de huevo y pollo."

En esa década, el TLC era utilizado como muletilla discursiva para convencer sobre sus concretos beneficios que se evidenciaban en el incremento de las ofertas de empleo, la apertura de centros de trabajo como las maquilas, así como las cifras innegables de amplias exportaciones que durante un tiempo se registraron constantes, "todo parecía perfecto: las exportaciones, los nuevos empleos, la *tasa de desempleo cero*", representaron un aspecto positivo para la mermada situación socioeconómica del valle de Tehuacán. (Juárez, 2004:16 y 111).

La maquila fue considerada como un milagro del capitalismo, como un remedio a los tantos males, exaltándose su capacidad para la "retención temporal de emigrantes" (*ibid*:21). Ante un campo estancado que no es garante para ofrecer suficientes alimentos debido al bajo rendimiento por hectárea, frente a la carente inversión pública y privada a las pequeñas unidades productoras de granos básicos como el maíz de temporal, aunada a la pobreza rural, la maquila encontró un nicho adecuado para reorganizar las estrategias de subsistencia. Algunos comienzan a distanciarse de la actividad agrícola, otros se asumen como "campesino a medias o rateros, a ratos migrante, a ratos albañil, a ratos maquilero", en virtud de combinar su tiempo con la condición de asalariado en el taller de maquila u otro tipo de actividad que asegure un ingreso monetario.

Se efectúan una serie de cambios socioculturales y transiciones en la integración de sociedades rurales con respecto a la maquila, se perfila una convivencia que se

reproduce en un ambiente netamente globalizado. Durante la estancia y convivencia con los habitantes de San Luis Temalacayuca encontré expresiones como la siguiente: “somos de a medias”, entre semana la dinámica de trabajo responde a la maquila, el fin de semana o cuando no encuentran trabajo en los talleres se dedican al campo, espacio en el que recuerdan su cosmovisión, sus costumbres. Esto no es un asunto del cual cabe señalar que los límites entre lo local y lo global se tornan borrosos, al contrario, se vuelven cada vez más incluyentes uno con otro.

“...la Secretaría de Desarrollo Económico de Tehuacán y del estado de Puebla empiezan a hacer público el indicador de *tasa de desempleo cero en Tehuacán* como la evidencia más clara del éxito de un proyecto que, en su opinión, sienta las bases para un desarrollo social sostenido y permite atacar frontalmente la pobreza y el problema de la migración de los habitantes de la región.” (Juárez, 2004:117)

En vista de los pésimos resultados de la maquila, en especial en los últimos seis años, en los que se registró una contracción de la producción, impactando de manera cruda en el sureste poblano, se fue perfilando “una amarga realidad, la noticia era la misma en todas partes: cierre de plantas, despidos, adelgazamientos de plantillas, paros técnicos.” (Juárez, 2004:22). El milagro maquilero se esfumó, quedando de manera evidente el estancamiento de la producción de maíz, aunado a que los problemas de antaño que se presentan en la sociedad rural se recrudecen, la presión sobre sus tierras, la marginalidad y segregación son aspectos que permanecen.

“A partir del verano del 2001 los paros totales y parciales se profundizan y estarán presentes a lo largo del año. Aunque las noticias públicas son diferentes en sus cuantificaciones, domina la idea de que en diciembre de ese año un tercio de la plantilla global está sin trabajo, es decir, entre 18 y 20 mil trabajadores.” (Juárez, 2004:130)

“Para finales de enero del 2002, las grandes empresas comercializadoras con contratos en la región como Tommy, GAP, Calvin Klein, Guess; estaban renovando sus contratos para la fabricación de prendas. Es este contexto, se respiraba un proceso de reactivación que ponía nuevamente en movimiento contenedores y líneas de producción.”³⁰ Los análisis empresariales y

³⁰ En 2001 estaban registrados 3.703 consorcios maquiladores que empleaban a 1.334.263 trabajadores. Tres años después, en octubre 2003, este padrón se había desplomado a 2.826 consorcios, lo que significa una

gubernamentales sobre la crisis tenían la misma argumentación: “los contratos se están desplazando hacia áreas más baratas...”(idem). Tan sólo en los primeros tres años de gobierno de Vicente Fox, 877 consorcios maquiladores cerraron sus líneas de producción en México para instalarse en países centroamericanos o asiáticos, naciones en donde la mano de obra y los costos de producción son aún más baratos para los empresarios del sector.

Actualmente los intentos del gobierno del estado tratan de incentivar la mermada situación del sur poblano a partir de la implementación de iniciativas como el *Proyecto Productivo Taller de Pantalón para la Sierra Negra* (Juárez, 2004:130-136). Sin embargo, los pronósticos no son nada alentadores: a “menos de una década de su auge exportador, la industria maquiladora del vestido de México está condenada a muerte y atraviesa en estos años su agonía; su saldo más evidente son 150 mil desempleados en las inmediaciones de Puebla, muchos de los cuáles están optando por emigrar a la Unión Americana”. (Machuca, 2007)³¹. Otros autores señalan que se perdieron alrededor de 8 mil empleos en la industria del vestido entre enero de 2003 y febrero de 2004 en la región de Tehuacán.

De esta manera, en vez de resolverse, la crisis de la maquila se sumó a la desastrosa situación económica del campo.

Las actividades agropecuarias

También en el sureste poblano, el subsector pecuario despunta de manera importante debido a sus altos porcentajes productivos como lo representa la cantidad de huevo que se ofrece al mercado nacional, en el que Puebla ocupa el segundo lugar, además de los rubros de carne de ave, de porcino y de caprino³² en los que también destaca. Viajar por las ramales de la carretera estatal, así como por los caminos vecinales, ofrece un amplio panorama de la masiva

caída del 25 por ciento en dicho período; y su plantilla laboral se redujo a 1.069.911 trabajadores, que representa un desplome del 20 por ciento, es decir, 264.352 empleos perdidos. (Martínez:2005:1).

³¹ *Op. cit.*

³² La introducción de ganado caprino y ovino se extendió rápidamente en el valle de Tehuacán, hecho que con el paso del tiempo alteró la ecología local, debido al sobrepastoreo indiscriminado, afectando gravemente la vegetación originaria, exponiendo el suelo a la erosión y alterando el ecosistema y los sistemas hidrológicos. Los efectos de la ganaderización se dejan sentir hasta hoy; en Aguilar, J., Illsley, C y Marielle, C. “Los sistemas agrícolas de maíz y sus procesos técnicos”, en: Gustavo Esteva y Catherine Marielle (coords.). *Sin maíz no hay no hay país*. Ed. Conaculta, México, 2003.

presencia de empresas como Grupo Empresarial Avícola Mr. Egg, Bachoco, El Calvario, Cadena Romero, entre otros que han afianzado su expansión incrustadas en los escenarios de producción agrícola.

La siguiente frase reza en un orgulloso informe de gobierno: "Seguiremos apoyando este esfuerzo de los productores con vigor y entusiasmo"³³, cuando en realidad originan severos problemas de contaminación a su alrededor, condiciones que no se atienden en pro del avance del estado; cabe señalar que, paradójicamente, en la zona donde se produce huevo y carne de aves los índices de desnutrición son altos, el hambre se expresa en diferentes grupos domésticos; a pesar de una masiva presencia de plantas avícolas, su presencia no garantiza el acceso de las comunidades a tales productos a su dieta diaria.

Se cuenta que por decisión de asamblea de ejidatarios, así como de reuniones comunales, se había acordado que la tierra no se vendería a personas foráneas a la comunidad, sin embargo, "la necesidad" de innumerables grupos domésticos orilló primero al arrendamiento de algunas hectáreas para establecer plantas avícolas y porcícolas en los terrenos de San Luis, así como también en los terrenos limítrofes con una comunidad cercana llamada Pazoltepec.

A partir de la modificación al artículo 37 se vendieron con mucho mayor énfasis las tierras, en especial aquellas consideradas "mal país", éstas ex-unidades de producción se encuentran rodeando el asentamiento humano, sin embargo, las condiciones higiénicas no resultan acordes a los lineamientos sanitarios que se pregonan, ya que dejan al aire libre pollos muertos, vísceras, o el excremento de las aves, lo que origina una concentración de jaurías de perros, moscas y mal olor. Las quejas se han expresado ante los representantes de las marcas, en especial las que corresponden al grupo Romero, pero no se tiene una respuesta favorable y pronta a las demandas de los habitantes de San Luis, quienes con tristeza refieren que no fue una buena decisión haber vendido, pero la necesidad es dura. La presencia de las granjas ofrece algunas posibilidades de trabajo, en especial para los varones que figuran como veladores, o en el servicio de limpieza general,

³³ Segundo Informe de Gobierno, Melquiades Morales Flores, 15 de enero de 2001, p. 15, <http://www.pue.gob.mx/gobierno/informes.html>.

o cargadores; los puestos más altos los ocupan aquellos que han logrado una especialización en la mano de obra y suelen provenir de localidades como Tehuacán. Los pagos que reciben responden al salario mínimo estipulado, sin embargo, aceptan insertarse en el lugar, ya que no gastan en transporte y se encuentran cercanos a sus unidades productivas, por lo que suelen pedir ayuda de familiares cercanos para combinar su actividad laboral con el trabajo del campo.

No se consume pollo de las granjas, a excepción de cuando éstas otorgan un precio especial para grandes eventos como la fiesta patronal; para las *celebraciones particulares en los grupos domésticos, la gente prefiere acudir a la ciudad de Tehuacán para conseguir un mejor precio por kilo de ave en pie, o bien, se crían pollos especialmente para la ocasión.*

La agricultura

El campo aporta al PIB estatal el 6.2% y representa el escenario de trabajo para el 28.35% de la población ocupada, que cultiva principalmente maíz y frijol, en una superficie de alrededor de 900 mil hectáreas mayoritariamente de temporal y, en menor proporción, con infraestructura para una producción basada en el riego. Pero, en general, las condiciones del sector se encuentran caracterizadas por “la insuficiencia tecnológica, la amplia estructura del minifundio, la escasez de recursos y distintos obstáculos para la comercialización”³⁴, según reconoce el gobierno estatal.

Es posible apreciar que durante el periodo de 1980 a 2000, a nivel nacional, se sucedieron una serie de políticas agrícolas implementadas que tuvieron efectos complejos hacia los campesinos, cuya forma de vida y de trabajo ha sido severamente trastocada, a raíz de la reforma al artículo 27 constitucional, un mecanismo que facilitó el acceso a la tierra de pequeños campesinos por parte de inversionistas, cuyo capital es de origen nacional, así como extranjero, insertando al campesino como mano de obra barata ante un mercado regional, así como la

³⁴ <http://www.pue.gob.mx/gobierno/informes.html>, Primer Informe de Gobierno de Melquiades Morales Flore, 2000, p. 33.

tierra, antaño ejidal, sometida a la oferta y demanda con un precio por metro cuadrado sumamente bajo, ya que se inserta en una zona no urbanizada, carente de servicios. La justificación oficial descansa en la siguiente frase: “La razón de privatizar las tierras de labor fue con el argumento de atraer la inversión privada al campo, ya que en la situación de inestabilidad la tierra no podría ser garantía de crédito...” (Salinas, 2004:8)³⁵.

También el azaroso impacto que tuvo y tienen aún las secuelas de la apertura comercial de cereales promovida con el TLC, han desestabilizado la situación de los pequeños productores, aunado a los temidos efectos reconocidos por la biotecnología para promover la expansión de las semillas mejoradas, inducidas por “los ingenieros de la ciudad de Puebla”.

La desregulación, la privatización y la apertura comercial, combinadas con políticas neopopulistas como el Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol) y el programa de apoyos directos para los Productores Rurales (Procampo), han desembocado en clientelismo político, así como en una patente manipulación por parte de las instancias gubernamentales para esconder sus pobres resultados (Tarrió, Steffen y Cocheiro, 1995 en Baños, 2003:83)³⁶.

Muestra de ello es que el Censo Agrícola, Ganadero y Forestal no se ha llevado a cabo desde 1991, aunque durante el 2007, se presentaron resultados preliminares de la consulta en el territorio nacional. No obstante, la carencia de datos “oficiales” no impide que se recree un estimado relativo a la desastrosa situación del campo, por lo que suelen escucharse frases como: “*el dinero no alcanza*”, “*la situación se encuentra difícil*”, “*se trabaja mucho y se gana poco*”, “*nadie se acuerda del campo*, etc.” En todo ese conjunto de enunciados se expresan experiencias y percepciones de los actores sociales para quienes la política y las acciones estructurales no modifican de manera positiva sus referentes inmediatos.

³⁵ *Op. cit.*

³⁶ Aunque la realidad no es muy desigual entre los estados de la República Mexicana: “Los más de cinco millones de jefes de familia que se dedican a la agricultura tradicional viven en una situación crítica, y solamente por el esfuerzo de todos y cada uno de los miembros de sus familias —muchos de ellos mediante la migración laboral, otros con la fabricación de artesanías, en fin, a base de ingeniosas actividades—pueden sobrevivir”. (Baños, *Op. cit.*)

Otra expresión de la debacle productiva es que las importaciones de alimentos, en especial de granos básicos, “se dispararon de 2,755.7 millones de dólares anuales durante el trienio 1980-82 a 10,870.8 MDD por año durante el trienio 2000-2002” (Calva, 2004: 15)³⁷.

La situación se agrava cada vez más para el caso particular del sureste poblano, ya que a pesar de recibir las dádivas monetarias del gobierno federal y estatal, éstas no han sido garante para detener el brote de activistas afines al movimiento “*el campo no aguanta más*” y, a pesar de la “negociación entre las organizaciones campesinas y el gobierno federal que dio como resultado la firma del Acuerdo Nacional para el Campo, donde se pedía una prórroga para abrir la frontera a la importación libre de granos básicos hasta 2008” (Salinas, 2004:10)³⁸.

Las acciones se quedaron en el tintero y no procedieron a una respuesta concreta por parte del sexenio de Vicente Fox ni en la actual administración de Felipe Calderón. Entre la crisis económica mundial y los factores ambientales del año 2009, tampoco hay una acción que pueda concentrar esfuerzos decididos para realizar acciones prontas a la penosa situación del campo poblano en general y, en particular, en el sureste de la entidad.

Entre los campesinos de la comunidad, la vida cotidiana transcurre de manera rayana a la pobreza y la desigualdad, aspectos que se ahondan cada vez más y enmarcan la distribución precaria de los recursos monetarios, a la par que se busca redistribuir constantemente la mano de obra disponible para insertarse en el trabajo asalariado, situación y práctica que no es nueva, pues se ha presentado de manera constante “desde que la memoria ayuda”.

Ese es el escenario del cultivo del maíz, rodeado por un ambiente azaroso que conjuga aspectos socioeconómicos con otros referentes de expresión religiosa o simbólica, que se manifiestan en una serie de prácticas y sistemas ideológicos que a veces suelen presentarse con cierta tensión y contradicción respecto a las condiciones estructurales.

³⁷ Calva, José Luis, “Ajuste estructural y TLCAN: efectos en la agricultura mexicana y reflexiones en el ALCA”, en *El Cotidiano*, Revista de la realidad mexicana actual, número 124, año 19, marzo-abril 2004, UAM-Azcapotzalco, México.

³⁸ *Op. cit.*

Por ejemplo, me refiero a que, pese a la presión de la que son objeto los habitantes rurales hacia su trabajo en la agricultura de temporal, ellos expresan que “comprar todo el tiempo maíz no está bien, hay que cultivar las tierras, llueva o no llueva”, o que “no es negocio, es sólo para el gasto”, que otorga al cultivo del maíz un halo cosmogónico de antigua raigambre; los conocedores de las características de la tierra, del tiempo, de los tipos de semillas, contribuyen de manera constante en el mantenimiento del conocimiento local de sus semillas denominadas como “criollas”, las cuales son su invento, su creación, su producto, el resultado tangible de un pasado y una herencia; algunos mencionan que es de Dios, otros dicen que es de los abuelos, otros del protector del pueblo, que no necesariamente se identifica con el santo patrono, sino con una antigua fuerza que merodea los cerros o las cuevas, el señor del monte; el maíz, es también, un producto de los animales míticos que coadyuvaron en su consecución. Ya lo apunta atinadamente Gustavo Esteva, el maíz “condujo al surgimiento de una cosmogonía y de creencias y prácticas religiosas que hacen del maíz una planta sagrada; marcó el sentido del tiempo y ordenó el espacio en función de sus propios ritmos y requerimientos...seguimos siendo gente de maíz.” (Esteva, 2003:11)³⁹.

En la sociedad rural se encuentran expresiones tan contrastantes que plantean varias líneas de reflexión, si por un lado la situación del campo es tan penosa, las jornadas de trabajo por parte de los campesinos se convierten en azarosas prácticas de sobrevivencia, ¿por qué ello coadyuva a mantener una preeminencia del maíz? A partir de las charlas con las mujeres que reciben “las becas del gobierno”, y entre a quienes abiertamente por medio de charlas se les invita a incursionar al consumo de la soya, la avena, el amaranto, como alimentos alternativos y nutritivos, por medio de demostraciones tangibles, se les enseña y se les “convida” para probar los innegables beneficios que la presencia de tales elementos traería en su dieta y sobretodo en su economía; sin embargo el maíz no ha sido desbancado, al contrario, se arraiga, no se duda de sus beneficios.

³⁹ Esteva Gustavo, “Introducción”, en: Gustavo Esteva y Catherine Marielle (coords), *Sin maíz no hay país*, CONACULTA México, 2003.

Muchos de ellos reconocen la importación de productos del campo, como es el caso del maíz que se trae de Estados Unidos, resintiendo su precio cada vez más alto, a pesar de los subsidios gubernamentales.

Los campesinos del sureste poblano se encuentran en una situación en la que hay un desarrollo desigual. Un pequeño sector privilegiado es objeto de los beneficios, ya que su perfil está asociado a una agricultura comercial, sistema productivo que acapara la escasa inversión pública cuyos recursos son especialmente destinados para impulsar las obras de la infraestructura de los canales de riego, la mecanización y el crédito otorgado a los productores de elote, frijol, chile, ajo, u hortalizas, sobre todo en municipios como Tehuacán, Altepexi, Ajalpan, Chilac, por cierto espacios en los que históricamente la disputa por el agua ha sido constante en la cotidianidad de las pequeñas comunidades campesinas, así como también de la tierra, desde que comenzó la política de congregación y el patente despojo de grandes superficies aptas para la labranza.

Tal como lo ha documentado el trabajo de Hildeberto Martínez (1994)⁴⁰, en el que se narra la irrupción de una lógica de control hacia la mano de obra y recursos naturales estratégicos para el dominio de los conquistadores durante los siglos XVI y XIX, lo que trajo consigo que “el mercado del maíz, controlado por los dueños de las haciendas, permitió su expansión económica y geográfica, mientras la población indígena se quedaba paulatinamente sin tierras y se veía cada vez más obligada a trabajar para el hacendado en terrenos que habían sido suyos.” (Aguilar, 2003:99)⁴¹

Para otros campesinos, la referida dinámica de despojo se repite, ahora con dueños y capitales distintos, los sectores hegemónicos, encabezados por los dueños de las maquilas y las plantas avícolas que han venido a posicionarse en el valle de Tehuacán, paradójicamente en un área considerada como la cuna del maíz⁴², hoy se presenta como un escenario agreste al cultivo del maíz. Sin

⁴⁰ Martínez Hildeberto, *Codiciaban la tierra. El despojo agrario en los señoríos de Tecamachalco y Quecholac 1520-1650*. CIESAS, México, 1994.

⁴¹ *Op. cit.*

⁴² En lo sucesivo me centro en lo relativo al maíz, cuya importante presencia en la trayectoria histórica del sureste poblano ha sido abordada desde la arqueología a partir del trabajo de MacNeish (1964), investigador inglés que reseñó el papel estratégico de la agricultura en época prehispánica, a partir del Proyecto

embargo, lo cierto es que a pesar del complejo proceso de transformación, la producción contemporánea del cereal sigue siendo:

“uno de esos temas de interés nacional... es ‘el maíz y su circunstancia’; el maíz y su papel determinante en nuestras sociedades, en nuestra economía y cultura. El maíz como testigo fiel del pasado y del presente mexicanos, como protagonista central del futuro que se nos acerca acompañado simultáneamente de esperanza e incertidumbre”. (Galicia, 2003:10)⁴³.

“En el campo se sufre mucho, nada más para comer”

Los sistemas agrícolas pueden agruparse según tres criterios fundamentales: la intensidad de uso del espacio (frecuencia con que utilizan un mismo pedazo de tierra), la fuente de humedad (temporal, riego, humedad) y los métodos o prácticas agrícolas (formas de ocuparse del suelo durante el ciclo de producción y el periodo de descanso de la tierra, instrumentos, insumos y técnicas de labores de cultivo). (Aguilar, 2003:90-91)

Acorde a los indicadores anteriores, puede caracterizarse al sistema productivo de maíz en la sociedad de Temalacayuca como una agricultura en la que predomina el uso de la yunta jalada por un par de bueyes o burros, animales de cuya cabeza se sostiene un yugo de madera del que se desprende un arado de metal. Los campesinos que manejan la yunta usan una garrocha de madera que es útil para controlar a los animales, especialmente en las indicaciones de la dirección hacia donde les interesa aflojar la tierra. Otros instrumentos que suelen ocupar son el azadón, el machete, un hacha o barreta, herramientas utilizadas para retirar piedras, raíces o plantas que obstruyen el libre tránsito de la yunta.

Arqueológico Botánico en Tehuacán (PABT), el cual dirigió, y como objetivos principales de tal empresa, se proponían realizar la búsqueda de una región en la cual se pudiera desentrañar el desarrollo cultural de la agricultura que a la vez contase con las condiciones ambientales ideales que permitieran la preservación de material orgánico para los fines del proyecto. Los resultados de los trabajos de investigación arqueológica y paleobiológica se sintetizan en nueve fases propuestas para el valle de Tehuacán⁴², en las que se reseña los indicios del proceso de domesticación de plantas y de la fabricación de cerámica en Mesoamérica, la aparición de la vida sedentaria y los primeros poblados que datan de hace más de 5 000 años.

⁴³ Galicia García Griselda, “Presentación”, en: Gustavo Esteva y Catherine Marielle (coords.), *Sin maíz no hay no hay país*. Dirección General de Culturas Populares e Indígenas del Conaculta, México, 2003.

Una vez que se barbecha la tierra con yunta o por medio de un tractor⁴⁴, se espera aproximadamente un mes para que la tierra “se ventile”, los rayos de sol ayudarán para eliminar algunos posibles brotes de plagas, a este proceso le suelen denominar barbecho y suele realizarse entre los meses de enero a febrero, confiando en que las lluvias se presenten de manera pronta para poder sembrar, acción que realizan entre abril y mayo, en especial después del día cuatro, es un periodo que resulta crucial, ya que en caso de postergarse la lluvia, los campesinos pueden sembrar de manera tardía hasta el mes de junio, tomando como fecha límite el día 28, pero corren el riesgo de una helada “tempranera” durante el mes de septiembre que afecte a la planta de maíz, en especial cuando ésta se encuentra jiloteando. La temporada de lluvia comienza de mayo hasta agosto, aunque no hay una precisión en los meses debido a la irregularidad de las lluvias, la producción en el campo de San Luis depende en su totalidad de la precipitación natural.

Los avatares también se presentan durante los meses de junio y julio, cuando los efectos de un fenómeno denominado la canícula provocan graves estragos a las milpas; se recalca el permanente azar en la producción de maíz de temporal, aunque los campesinos mencionan que la mayoría de las veces la lluvia se presenta cuando más se necesita, “cuando están a punto de secarse [las plantas de maíz], cae un poco de jugo, con ese favor crecen, vuelven a retoñar”.

Cuando el temporal fue bondadoso, se suele expresar la siguiente frase: “gracias a Dios, se levanta una buena cosecha”. Invariablemente se destina el maíz para el consumo humano, el zacate para los animales, en especial para los toros y las vacas. Por cierto, hay un importante referente para proceder a levantar la cosecha y es “es cuando se seca el maíz y se cae al suelo”, es la señal de que la planta está secándose y se puede comenzar a recoger la mazorca; antes no se debe retirar del tallo seco, ya que se corre el riesgo de que el maíz tenga gorgojos.

⁴⁴ El uso de esta tecnología es por medio de una renta, que consiste en el pago del jornal que incluye combustible, el tiempo que estimado que le llevará a la persona que maneja el tractor realizar la actividad que le hayan solicitado; la renta también aplica para los poseedores de los animales que jalan la yunta, cabe mencionar que el pago de esta opción resulta mucho menor a lo que solicitará el tractorista.

Con respecto a los patrones de sucesión de las tierras de cultivo, no hay un patrón único en la sociedad de San Luis, se mencionó que en antaño éstas se heredaban al hijo menor o bien al hijo mayor, en tanto que a las mujeres no les tocaba "pedazo", a menos que los progenitores no hubieran concebido hijos varones.

En la actualidad, fue referido de manera constante que, debido a las condiciones de trabajo asalariado, éste se obtiene cada vez más lejos, lo que orilla a que los hijos salgan por largos periodos de la comunidad, lo que ha propiciado que la sucesión de las tierras se otorguen "al hijo que le guste trabajar la tierra", o se distribuye en partes iguales a los hijos, en el supuesto de que se posea más de dos hectáreas; algo similar ocurre con la casa habitación, será destinada a aquel integrante que decida permanecer en la comunidad, o bien, se le otorga una porción del solar para que alguno de los hijos construyan sus "cuartitos", aquellos jóvenes que han sido beneficiados con un pedazo de solar y una vez que empiezan a trabajar de manera constante, construyen lo que será su casa, sin importar su estado civil.

Independientemente del estatus que les otorga el ser poseedores de unos "cuartos bien puestos", es un referente que me permite reconocer que en su cotidianidad hay una importancia por contar con un sitio que les otorgue seguridad, arraigo, así como afianzan la posibilidad de retornar a su lugar de origen, tras la experiencia de la itinerancia. Algunos comienzan a vender sus terrenos, el precio promedio es de \$45 pesos el metro cuadrado.

En la comunidad de San Luis Temalacayuca hay propiedad privada, que corresponde a los terrenos en los cuales se han asentado las plantas avícolas y porcícolas que la rodean; hay terrenos comunales, que son los sitios en los que se resguarda una porción de la Reserva de la Biosfera Tehuacán-Cuicatlán; y la zona del ejido, la cual guarda una organización que descansa en la asamblea. Es en estas últimas tierras en las que el cultivo de maíz y la labranza de la tierra son defendidos desde una perspectiva férrea, por ejemplo, en el supuesto caso de que un ejidatario no siembre por más de dos años, se deciden una serie de reprimendas en el marco de las reuniones periódicas de los ejidatarios, llegando a

acciones radicales como el retiro de la posesión del predio para asignarlo a otro ejidatario que esté dispuesto a trabajar.

Tras esta afirmación categórica: "si no quiere sembrar que se lo pase a su hijo para que lo siembre, sino se castiga" se define la importancia de la tierra en la memoria colectiva de los ejidatarios y de sus beneficios, responde a una ardua lucha en la que los tatarabuelos y bisabuelos participaron en los tiroteos revolucionarios, como se consigna en el mural ubicado en el centro de la comunidad, que rememora la figura de Emiliano Zapata como uno de los principales actores en la consecución de la tierra que ofrece les la posibilidad de contar con maíz para comer.

Son muy socorridos "los arreglos a medias", que siempre ocurren en las tierras de propiedad privada y que entre los ejidatarios no está permitido. Consiste en arreglos entre dos personas que suelen ser amigos y familiares, siempre y cuando "si a uno le conviene", ya que en caso contrario, aún a pesar de la amistad el trato no se lleva a cabo; los tratos son de palabra, se ponen de acuerdo para que uno de ellos proporcione la parcela, que será el responsable de barbechar y poner las semillas, y al otro le tocará sembrar, desyerbará, labrará, y al final todo se reparte por mitad: mazorca, zacate y rastrojo. Durante "la labor", que corresponde a la cosecha, uno llevará pulque o refresco, y el otro llegará con comida al medio día. En caso de que no se obtenga cosecha, se venderá el rastrojo y el zacate y el beneficio también se reparte "a medias".

Sobresale una división del trabajo familiar para hacer frente a la situación económica que se presenta haciendo mella en la vida cotidiana e, indudablemente, se expresa en los "cambios recientes", como suelen catalogar los actores sociales a las transformaciones de las que van siendo testigos y figuras principales, por ejemplo, la de presenciar la incursión de las plantas avícolas en sus tierras, hecho que con el paso del tiempo se ha considerado como algo "normal". O la transformación de los patrones de convivencia al acostumbrarse al ir y venir de sus jóvenes y adultos, considerándole como algo "necesario", así como también en el rol de las mujeres como proveedoras de recursos económicos, figurando como las mamás ausentes "que hablan cada ocho días";

aunado a las modificaciones en los espacios de las viviendas, desde los materiales, las fachadas, hasta los tipos de construcción arquitectónica que en conjunto van configurando un "pueblo moderno, que ya no como los antiguos, que vivían en casa sotol y techo de palma", las casas ya están "bien puestas"; en general, son expresiones muy concretas de "las cosas de nuestros tiempos", ello sin duda impacta también en las representaciones sociales de los actores que enfrentan en su territorio la experiencia del cambio social, aunque cabría preguntarse si tales cambios, que al parecer son aceptados, incluso son bienvenidos, "ya que ayudan al pueblo, entra un poco de dinero a las casas", afectan de algún modo su percepción, pues ¿qué ocurre con su cosmovisión? también es transformada al mismo ritmo que su vida material, la dinámica económica va en una dirección y los espacios culturales van en otra.

Algunos de estos aspectos han sido elaborados por autores clásicos que ahondaron en la dicotomía de las posturas de los campesinistas, descampesinistas, o aquellos que se engloban en el fenómeno de la llamada "nueva ruralidad"; todas importantes apreciaciones de carácter teórico y metodológico, que han permitido explorar un importante abanico de temáticas. Por ejemplo: el papel del estado, el papel de la migración, el debate actual del uso de semillas transgénicas; pero, pocas han sido las investigaciones que han buscado tornar su línea de escrutinio en aquellas expresiones de carácter simbólico, la situación de la cosmovisión relativa a la práctica agrícola en un entorno globalizado, como lo representan el sureste de Puebla.

Es posible reconocer que: "...La ruralidad es algo más que un conjunto de pequeños poblados donde la mayor parte de sus habitantes se dedican a las actividades agropecuarias. La ruralidad es el resultado de un relación compleja y cambiante entre diferentes ámbitos de la vida nacional." (Baños, 2003:173).

Los estilos de vida de los campesinos son el reflejo de esa interacción a la que hace alusión la cita anterior, aunque en el interior de los grupos domésticos se "resisten" a perder sus valores y formas de sentido que le han dado un signo cultural muy particular a su sociedad, a partir del trabajo del campesino, de la mermada situación de la artesanía de palma, de la defensa férrea de sus confines

territoriales, que dicho sea de paso figura como un aspecto de suma sensibilidad para los habitantes de San Luis⁴⁵, conformando el territorio base de la comunalidad, tal como lo han referido Rendón (1992)⁴⁶ y Medina (1992)⁴⁷, o bien como lo han trabajado Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (2006) al reseñar la noción de etnoterritorio. O de la recolección para consumo de algunas plantas comestibles, las que obtienen de los solares o bien de la milpa, en especial durante la época de lluvia, con las que elaboran alimentos catalogados como “pobres o sencillitos”; caldos o sopas de pasta que son acompañadas con alguna de las siguientes plantas: quelite de borrego, quelite de estrella o pata de gallo, quelite cocholocha, o quelite blanco; utilizan plantas denominadas como halache, quintonile, nopales, verdolaga, epazote, pápalo, nopal viejo, huaje⁴⁸, o frutos como: pitaya, pitajaya o palmito.

La agricultura de San Luis resulta poco redituable, ello se explica por las características propias de su medio ambiente, ya que es una zona árida, sin cuerpos de agua superficiales, cuya calidad del suelo para practicar la agricultura ha venido en declive, en tanto que en palabras de los informantes, cuando llegaron los fertilizantes químicos, por un rato dieron resultados, “la cosecha se levanto re`bonito, pero con el paso de los años, la tierra se acostumbó a ellos y, cuando no le pones, las mazorquitas no se dan, y cuando le pones y no llueve, ya te chingaste, ya perdiste”.

Vale la pena encuadrar este acercamiento a partir de una referencia bibliográfica como la siguiente:

“Algunas culturas locales tradicionales son más refractarias de la modernización que otras, pero no escapan de las tendencias planetarias. Muchas evidencias económicas y productivas indican que el agro mexicano

⁴⁵ En especial la relación que han mantenido con los ngiwá de San Marcos Tlacoyalco, con quienes tuvieron una relación tensa, debido a los derechos sobre un terreno denominado como barranca Paloma, pleito que fue concluido a favor de los sanmarqueños, la pérdida de dicho espacio aún es recordado como una importante pérdida del territorio,

⁴⁶ Rendón Monzón Juan José, “Notas sobre identidad, lengua y cultura”, en Leticia Irene Méndez y Mercado (comp.), *I Seminario sobre identidad*, UNAM-IIA, México, 1992.

⁴⁷ Medina Andrés, “Identidad étnica. Turbulencia para una definición” en Leticia Irene Méndez y Mercado (comp.), *I Seminario sobre identidad*, UNAM-IIA, México, 1992.

⁴⁸ El huaje de mezquite también sirve como alimento a los animales, en el 2007 fue un año próspero en cuanto a la cantidad de producto que se obtuvo de esta planta.

vive un proceso de transición que no cabe dentro del término 'proletarización', por que abarca muchos aspectos relacionados con la cultura y las subjetividades individuales. De la misma forma, las evidencias culturales como la organización doméstica de las familias, el hábitat, el ocio, las prácticas religiosas y otras similares, no encuadran bajo el término de tradicionales (arcaicas)." (Baños, 2003:215).

Es a partir del marco discursivo que tengo una aproximación de primera mano con la coexistencia de las percepciones y representaciones sociales de cada grupo doméstico.

Las interacciones con las actividades relacionadas con el trabajo asalariado, vía las maquilas, así como también las interacciones con las regiones geográficas cercanas, en especial con las urbes, han ejercido una permanente influencia en el territorio, en la localidad de los ngiwá, ya que en ellos se expresa la gama de intercambios de la denominada relación de lo local y lo global.

Se están viviendo los efectos de la presencia de los corredores industriales, la venta de tierras, los procesos migratorios, factores que han originado cambios en la vida cotidiana, en la dinámica económica de los mercados laborales regionales, así como también en los capitales simbólicos de los ngiwá.

Hay una marcada reelaboración entre los diferentes espacios laborales con sus dinámicas, lo cual conduce a una reestructuración de la cultura del maíz como se discutirá en el próximo capítulo. Los efectos de la dinámica de trabajo de los:

"obreros-campesinos" se expresan en los "cambios en las conceptualizaciones de espacio; un ejemplo claro es el cambio de casa...Estos cambios dentro de los espacios y las costumbres son percibidos y confrontados por el grupo social en interacción, concibiéndose nuevamente los cambios como elementos de 'progreso' y, por tanto, de nuevo status al interior de su comunidad y de su núcleo familiar, que ahora cuenta con dos pisos, baño, cocina y piso de mosaico. De ahí la frase 'ya no somos iguales' representada también por las nuevas pautas de consumo, como son por ejemplo la estufa y el gas" (Lazcano, 1999:32)⁴⁹

En el trabajo asalariado se insertan las mujeres y los jóvenes, ello conduciría a cuestionarse ¿qué implicaciones tiene la incursión en esta dinámica de trabajo en su tradicionalidad, en su identidad laboral? así como delimitar si existen

⁴⁹ Lazcano Ponce, Olga, "Reelaboración cultural en dos comunidades nahuas de la región Puebla-Tlaxcala, México" en Arturo León et al, *Cultura e identidad en el campo latinoamericano*, Vol. I, UAM-Xochimilco, México, 1999.

especificidades acorde a género y edad en estos proceso de transición entre lo tradicional y lo moderno, o bien, en la reconfiguración de la identidad.

La maquila, el trabajo en la urbe, la migración transnacional, representan contextos de interacción distintos con respecto al contexto de interacción comunal, en ese movimiento es que se construye y confronta el sentido que otorga la cultura de maíz.

Lo que para los abuelos eran consideradas habilidades para el manejo de la milpa, para los jóvenes el aprendizaje va relacionado con la destreza para manejar una autobús, una máquina de coser, los espacios de trabajo, la milpa o bien la tienda, la fábrica, la calle, etc., hacen referencia a relaciones más amplias con su unidad doméstica en la economía familiar, así como hace recordar lo señalado por Agnes Heller (1977) en (Lazcano, 1999:24)⁵⁰, cuando afirma que “existe una relación entre el centro laboral y la vida extra-laboral y esto lo viven todos los trabajadores sin excepción alguna, cualquiera que sea el lugar que le asigne la visión del trabajo intelectual y físico... se nos presenta una interacción dialéctica entre la vida intra-laboral y la vida extralaboral” es decir, para algunos la actividad relacionada con el cultivo de maíz representa su cotidianidad, en tanto que para otros el manejo de máquinas para lavar los pantalones de mezclilla que elaboran en la nave contigua es reconocida como su referente de trabajo y medio de subsistencia.

Por parte de cierto sector de la población hay un proceso de desvinculación con el trabajo del campesino, “ya no cosechan”, la tierra ha sido cedida para que las maquilas lleguen a la zona inmediata, eso choca con el relato que dice que el santo les dio las tierras para sembrar, así como también que, antes, la agricultura estaba ligada a la subsistencia, la reproducción familiar.

Tal estrategia de subsistencia es complementada con el salario obtenido en diferentes actividades, no es tan marcada la actividad campesina, pero paradójicamente su sustento cosmovisivo sí, la planta del maíz es central en su referentes simbólicos, cohesiona, se reivindica. Es con base en el referente maíz que se sustentan tradiciones, costumbres y creencias que figuran en la

⁵⁰ *Op. cit.*

cosmovisión; encuentro una encrucijada interesante donde la actividad agrícola deja de ser un elemento central en la reproducción de cierto sector de la población, para otro tanto se fundamenta en la vida asalariada, en los viejos el sustento de su cosmovisión es más que evidente, ese arraigo expresado en su discurso y práctica, pero parece que en los jóvenes se está perdiendo esa cosmovisión tradicional en virtud de que en sus prácticas, percepciones e imaginarios hay una serie de elementos que hacen referencia a los cambios, es decir, su identidad laboral no se sustenta en el campo, sino en la maquila ¿Qué sucede con estos actores sociales?, ¿cuál es el papel que le otorgan a la cosmovisión para explicar su realidad inmediata?

Hay algunos mayores que, tras retornar a la localidad después de practicar la itinerancia, se dedican “a cuidar de la milpa”, hay quienes buscan combinar las dos actividades la tradicional, es decir, la producción familiar para quienes la tierra, los aires, el señor del monte, parece que sigue figurando en la referencia de su cotidianidad; y para quienes la migración definitiva respalda una situación diferente, donde la tierra no se encuentra de manera clara en su cosmovisión, parece que hay un desplazamiento hacia otras lógicas más de corte capitalista.

Es con base en este contexto que me encuentro desarrollando mi búsqueda relativa a la situación de la cosmovisión contemporánea que se recrea en un contexto como el de San Luis Temalacayuca, que no presenta una dinámica extrema de una defensa a ultranza del capital simbólico por parte de la comunidad, aunque tampoco hay una reestructuración que conduzca a una pérdida total. Considero que la mejor referencia que puedo exponer es la de una reconfiguración, que hace referencia a una interrelación entre lo local-global, lo tradicional-lo moderno, la costumbre-innovación, el pasado-presente, no hay una marcada separación entre éstos binomios, hay una coexistencia, una vinculación. Encuentro en una serie de situaciones mixtas, que hacen explícita una situación de transición⁵¹.

⁵¹ Cabe mencionar un proceso interesante que ha planteado Michel Maffesoli (2000:39-40), cuando expone el complejo proceso de urbanización el cual se encuentra caracterizado por “la recuperación de los valores rurales. Se esta hablando de ‘Rurbanización’” (*Op. Cit*),

Para finalizar el apartado

El escenario agrícola es un crisol en el que interviene el factor ambiental, la identidad, un medio de producción, una clase social, enmarcadas en la convivencia con los efectos de la denominada globalización a partir de la caracterización de los flujos económicos. Para caracterizar cómo impactan en las expresiones culturales de las sociedades relacionadas con una lógica de autoconsumo, vale la pena retomar el siguiente cuestionamiento: "¿son los espacios domésticos trincheras de las tradiciones que no dejan entrar a la modernidad? Sostengo que el hábitat maya pertenecía al orden tradicional que el tiempo ha resquebrajado y, en consecuencia, tiende a integrarse mucho más orgánicamente al orden 'postradicional' o de la modernidad." (Baños, 2003:177)

Es un hecho indudable que la actividad predominante que descansa en la agricultura ya sólo queda en el recuerdo o tal vez en la historia oral. La situación geográfica del sureste de Tehuacán ha facilitado los cambios culturales, ya que al ser calificada por los geógrafos "como una zona de tránsito natural", los intercambios y las influencias de otras culturas, han quedado plasmadas en los registros materiales que han clasificado los arqueólogos, quienes, con base en sus investigaciones, desde la época clásica y posclásica encontraron las influencias de los grupos del centro y del golfo del escenario mesoamericano, así como los del norte de Oaxaca, de modo que las interacciones siempre han estado presentes, salvo que en la contemporaneidad se hacen más factibles e impactantes.

Varios han sido los cambios radicales que ha tenido esta zona, la primera fue la construcción de la carretera federal, la autopista, la presa y los canales provenientes de Valsequillo; posteriormente, la industrialización pasiva de la que fue objeto Tehuacán, que inició con el embotellamiento de aguas minerales, posteriormente la incursión de las plantas avícolas y porcícolas y el impulso gubernamental que se le dio a las maquilas.

Es en estas últimas acciones que se identifica claramente una presión social, económica y política hacia una práctica cultural, como lo es la agricultura, practicada en torno a la milpa; con la introducción de los canales de riego en el sur del estado en la década de los 50' del siglo pasado, se diversificaron los cultivos

que antaño se centraban principalmente en el maíz, además que se fomentó la producción hacia el mercado regional y nacional; los campesinos ricos utilizaban la mano de obra de los otros, los pobres, que eran contratados como jornaleros. Pero después éstos encontraron otra forma de obtener dinero, sin ser asociado al trabajo del campo, aunque igual de pesado, riesgoso y explotado: el trabajo en las maquilas y las granjas avícolas.

Poco a poco el sureste poblano se convirtió en una región que combate la marginación y que es utilizada en los discursos y cifras oficiales, como el ejemplo tangible del desarrollo industrial, aunque cabe decir que en voz de los economistas, tal desarrollo responde a una política gubernamental que tiene como finalidad encontrar una salida fácil a los históricos problemas estructurales que se presentan en el campo mexicano y, concretamente, en el poblano.

Tales experiencias han sido contrastantes para las generaciones de los campesinos, quienes hasta hace unas tres décadas permanecían laborando en los campos del jornal y que, poco a poco, se fueron adoptando a otra forma de trabajo. Una zona plenamente marginada que se fue configurando como un corredor que expresa la modernización y por consiguiente los cambios sociales que tal proceso imprimió en ese territorio del sureste poblano; por un lado, fue creando en el imaginario de los políticos un dinamismo que sobresale por las cifras de productividad y las exportaciones de las mercancías ensambladas en la maquila; por otro lado, resalta la pronta adopción de este trabajo en una zona en la que poco a poco la agricultura fue perdiendo capacidad para generar alimentos. Lo que interesa encauzar en esta investigación es tratar de entender cómo las cosmovisiones en torno al maíz se desechan, se modifican y se recrean; a la par que las identidades colectivas se rehacen y es imposible definir las a priori o, mejor dicho, no es adecuado definir las a partir de una pertenencia o como una derivación estructural.

Se parte del supuesto de que las condiciones ambientales, económicas y socioculturales del Valle de Tehuacán tienen un fuerte impacto en los actores rurales, quienes en su corpus ideológico, así como en sus prácticas culturales, sustentan ese sistema de valores y creencias, considerado como cosmovisión,

pero que subsiste en medio de una crisis de sentido, es decir, ¿cómo explicar que se suceden una serie de narrativas en relación a los cerros o las cuevas, o bien las creencias en torno a las víboras de agua, en un escenario en el que se ataca y se pone en duda tal capital simbólico por parte del párroco, de los profesores o de los conversos a otros credos diferentes al catolicismo, incluso por parte de los migrantes, quienes cuestionan la insistencia por organizar su vida en torno a la colectividad, a partir de las juntas, el trabajo que debe otorgarse de manera obligatoria hacia la comunidad?

Las condiciones materiales de los campesinos se han visto completamente deterioradas, este grupo social ha refuncionalizado muchas prácticas sociales alrededor de su propio orden estructural, el cual descansa en aquellas expresiones, creencias, vivencias, por sus formas de hacer, de pensar y sentir, por su origen que hacen alusión a su tradición.

Los actores de la sociedad rural entablan relaciones de producción frente a otros grupos sociales. Antaño los abuelos hablaban de los hacendados o los ricos dueños de los terrenos para quienes laboraban como jornaleros; sin embargo, ahora su posición ya no sólo resulta tan rígida, se desenvuelven como trabajadores de la construcción, asalariados en el sector servicios, atendiendo tiendas, panaderías, o los que laboran por cuenta propia, ya sea en la economía establecida, así como también en la informal. Esa experiencia ha contribuido a recrear un escenario especialmente complejo en el campo, es factible encontrar que aquellos paisanos que experimentaron la crudeza de la transición de una comunidad campesina a una de jornaleros y, posteriormente, de asalariados y migrantes, conducen a una etapa de atribución de significados, que es lo que se tratará de entender en este trabajo.

Los cambios se han presentado de manera patente no hace más de 20 años, en el testimonio de los actores sociales figuran aspectos que les eran desconocidos (como el migrar hasta California, la llegada de internet a la comunidad, el uso de celulares, etc) y que establecen una marcada diferencia al interior de la colectividad, en la que sin duda se hace patente la influencia de las grandes tendencias macroestructurales.

¿Una cosmovisión que se sustenta en la milpa, puede coexistir con la modernidad? Pareciera que en el ámbito doméstico funge como un espacio en el que hay un énfasis total de la modernidad, en tanto que en su seno se realizan las prácticas rituales, en los que es viable entender la defensa de su cultura tradicional; pero su propia defensa se encuentra mediada por la adquisición de estilos que van apareciendo como experiencias concretas en las cuales los territorios de la sociedad de Temalacayuca se convierten en un espacio inequívoco de convivencia entre lo local y lo global, que es referenciado en los discursos y prácticas de la población. Cómo explicar que las mujeres jóvenes rurales que viven en la comunidad se suman a los esfuerzos colectivos para lograr subsistir, aportando su fuerza de trabajo como ayudante en algún comercio, en la maquila, o como jornalera agrícola, en tanto que su rol sigue siendo "el de cuidar la tradición"; ellas son las que públicamente educan a los niños para que conozcan el pasado de los antiguos, resguarden el maíz, las que enseñan a sus niños a hablar el dialecto.

Cómo explicar el protagonismo de los abuelos, quienes han sido actores sociales que han enfrentado la problemática del campo mexicano, han conocido las instituciones y los programas gubernamentales, las fluctuaciones del mercado; pero, a la vez, son los guardianes de las reglas estructurales que han generado esquemas de tradición y costumbre que no tienen que ser repensadas conscientemente, ya que su lugar remite a un trasfondo histórico. En todo cargo, festividad, acción de obra comunal, ritual, se encuentra presente un abuelo que le da legitimidad, su voz es escuchada como una expresión que revierte la estructuras de poder que los controlan, al señalar constantemente las frases de "primero Dios y si Dios quiere".

Los cambios sufridos en el escenario rural poco a poco ha ganado terreno y abren la posibilidad de repensar sus efectos y que es posible explicarse desde una perspectiva económica, a partir de las necesidades entre las relaciones de producción y el consumo capitalista, que son parte de la historia regional y de la dinámica cultural. Ello implica que el trabajo en torno al maíz va cediendo su figura principal a las actividades de sobrevivencia aunque, a la vez, se mantienen

algunas prácticas que resisten el reacomodo del escenario. Tales expresiones se encuentran en las identidades, las costumbres de los ngiwá, las cuales tienen alcances y tendencias.

A pesar de los avatares en la situación de los talleres de maquila, éstos se convierten en espacios productivos en los que los habitantes de las sociedades rurales construyen una opción para desarrollar su vida laboral, una actividad de la que obtienen recursos para asegurar la subsistencia, un espacio laboral que les permite acceder a una categoría social mucho más alta que la posible en su jerarquía colectiva; algunos se autonomban obreros, en su mayoría se denominan maquileros, enfatizando su cambio en el tipo de actividad que los separa del campo.

Las unidades de producción de maquila en el sureste poblano se adentran en los territorios campesinos, pero también en el imaginario de las personas, quienes las conciben como algo más que escenarios productivos, la maquila se ha vuelto un requisito para salir de un contexto limitado de oportunidades, dadas las condiciones socioeconómicas del Valle de Tehuacán.

Los talleres de maquila también pueden ser entendidos como escenarios apropiados en los que se pueden conocer formas de invención y recreación material e ideológica entre los trabajadores asalariados, esos espacios productivos van generando el escenario ideal para inducir procesos de cambio social, sobre todo porque en ellos se lleva a cabo una labor cotidiana que contrasta con las localidades de origen de los trabajadores, cuya procedencia es de las sociedades rurales.

El trabajo de la milpa es “lo propio”, lo que se obtiene es para el autoconsumo, para compartir, en tanto que el salario proveniente de la maquila es transitorio y efímero, “ya que el dinero no rinde”. Se va elaborando un sentido diferente que favorece la construcción de escenarios que contrastan lógicas cotidianas, siguiendo los señalamientos de Agnes Heller (1977).

El aspecto contrastante con respecto al lugar de origen y el lugar de trabajo es importante para configurar un referente identitario que favorece la negociación entre la cultura del maíz y la vida laboral en los talleres de maquila, aflorando las

representaciones sociales que permiten delinear una primera “evidencia ideológica”, a partir de la cual se configura la identidad contemporánea de los ngiwá.

La acción de laborar en la maquila, así como en el “nuevo” espacio social de trabajo, trae aparejado la incursión a prácticas de socialización y de reproducción, distintas a las que se desarrollan en la milpa. Desde el punto de vista de la socialización, los jóvenes, que poco a poco se encuentran familiarizados con los escenarios en los que el trabajo asalariado se presenta como una posible opción que facilita revertir la desfavorable situación del hogar, de la comunidad, del campo, adquieren códigos, normas y valores diferentes a los conocidos en el ámbito local, que son manipulados, percibidos y representados de manera eficiente.

El trabajo puede ser entendido como un telón de fondo de su vida y permite entender particulares y delimitadas experiencias y percepciones sociales concretas, aún cuando al principio parece que predominan los fenómenos externos al ámbito local (crisis, desempleo, pobreza, migración transnacional).

Las prácticas productivas se desarrollan en relación con la organización del tiempo, espacio, los recursos ambientales, en especial en aquellas prácticas relativas a la agricultura, pero en tanto llega la incursión de las granjas y las maquilas, se realiza una apropiación del espacio social, que se expresa en la transformación de la fisonomía del lugar, hay reelaboraciones por parte de los integrantes de la comunidad, quienes han sido testigos de la expansión de las granjas cuyos efectos se manifiestan en la reelaboración de su frontera agrícola.

Se puede comprender a la luz de lo que Michel De Certeau (1996) llamó “la invención de lo cotidiano”, es decir, la capacidad para recrear, inventar y cambiar el curso de lo cotidiano. La invención se expresa en tácticas con las cuales se resuelve la reproducción del grupo doméstico, a pesar de que al principio parecería que no estaban dadas las condiciones para ello.

La actividad económica de la maquila resulta un factor que condiciona la concentración de la población, lo que explica el desmedido crecimiento demográfico de la ciudad de Tehuacán, así como el decremento en el número de

habitantes de las comunidades rurales aledañas; sin embargo, lo interesante es que el efecto de la urbanización, como lo es la presencia de la industria en zonas rurales, está configurando espacios enclavados en las que pueden identificarse características de lo rural y lo urbano; sin duda se tornan más borrosas las segundas, sin embargo, se identifican espacios fragmentados, ya que el campo, "no es puro"; la maquila se ubica en la periferia de los espacios rurales, conformando enclaves que, por los usos y distribución de los espacios, favorecen un permanente espejismo de la diferencia entre una y otra. Pero, a la vez, se evidencia una complementariedad: la industria necesita de la mano de obra de los campesinos y éstos requieren de la maquila para subsistir. En la ciudad de Tehuacán las maquilas se encuentran diseminadas por la mancha urbana, en tanto que en el área periférica se encuentran una serie de manifestaciones particulares del impacto de la globalización en los escenarios locales. La constante ida y vuelta de un sistema de transporte vía "micros" y autobuses facilitan la interacción entre la ciudad y sus inmediaciones.

Los desplazamientos se acortan, es decir, la práctica de la itinerancia sigue presente, las oleadas hacia el norte de la República Mexicana siguen siendo prácticas recurrentes, sin embargo, también el trabajo de ida y vuelta hacia la ciudad de Tehuacán se vuelve una actividad que abarca un tipo permanente de vida, en especial para aquel sector de la población joven, expresando en las cifras oficiales el decremento de la población ocupada en el sector primario y el incremento en el secundario. Cabe señalar que no es un requisito la mano de obra calificada, al contrario, pareciera que con menor grado de preparación son mejor recibidos los trabajadores. Es en el sector juvenil en el que se pueden identificar una combinación entre las formas de vida urbana y la rural; en ellos se aprecian consumos inherentes a la urbanización, compran celulares, usan internet, prefieren ropa de marca, se dan la vuelta en el súper. Para ellos la ciudad de Tehuacán no sólo es un referente obligado para obtener servicios y trabajo, sino que se encuentran vinculados a ella de manera fragmentada, al asistir de ida y vuelta.

“Lo relevante aquí es que la ruralidad ya no es algo opuesto a lo urbano ni vinculado al uso de la tierra, sino más bien como una ampliación de la interacción entre el campo y la ciudad; se pasa del dominio a la complementariedad” (Arias, 2002; Cruz, 2002 en Sobrino, 2003:105)⁵². Vale señalar que no sólo las influencias vienen de la ciudad o bien de la maquila, también el campo ha contribuido en la caracterización de la vida industrial en el sur poblano, aportando las características particulares de la zona, se habla una lengua indígena, se suele “parar la producción cuando es la fiesta del pueblo”, se compite por mano de obra que puede enrolarse en los campos de riego.

“...la agricultura como actividad única en el campo casi ya no existe, la pluriactividad cobra nuevos significados, la vocación diferente de los miembros de la familia cada vez es más común, la familia no es más la misma, las costumbres y tradiciones se modifican incorporando pautas de modernidad, las técnicas se readecuan” (León y Guzmán, 2000:46 en Ramírez, 2003:63).

Algunos aspectos que no cambian juegan un papel importante la cosmovisión, como el uso de la memoria histórica, la posesión de los recursos naturales, la organización familiar y comunitaria, entran en juego en la permanencia, continuidad y cambio.

Las representaciones sociales de los ngiwás expresan una diversidad sociocultural en la organización de la vida cotidiana: espacio, tiempo, trabajo, festejo, etc., en ellos no hay un halo de homogeneidad, lo que me permite cuestionar la existencia de un modelo único de pensamiento social. Es necesario reconocer no sólo los elementos comunes que se comparten en una colectividad, sino también las contingencias que se presentan de manera incoherente en la situación social de los individuos, que coadyuvan a la dinámica de la cosmovisión, sustentada y percibida por agentes sociales.

Habría que preguntarse: ¿quiénes son? pues resulta que no sólo son campesinos, son migrantes, son asalariados; ahora: ¿cómo generan estrategias socioculturales que favorecen su reproducción? Las estrategias, a pesar de figurar como

⁵² Sobrino Jaime, “Rurbanización y localización de las actividades económicas en la región centro del país, 1980-1998”, en *Revista Sociológica*, enero-abril 2003, año 18, número 51, Nuevos enfoques de la relación campo-ciudad, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Sociología, UAM-Azcapotzalco, México.

decisiones particulares en los individuos de los grupos domésticos, van tomando forma en acciones socializadas que pueden identificarse en el habitus⁵³ colectivo, aspecto que encuentro en esta cultura sustentada en la producción y consumo del maíz.

⁵³ Los habitus sistema de disposiciones que le conducen a pensar y actuar de determinada manera (inclinaciones, actitudes, sentir y pensar interiorizado que funcionan como principios inconscientes de acción, de percepción y de reflexión, en función de sus condiciones objetivas de existencia, los habitus se entienden como aquellos "...que hemos adquirido, pero que está interiorizado en el cuerpo de manera durable bajo la forma de disponibilidades permanentes" (Bourdieu, 1980:134).

CAPITULO 3

CARACTERIZANDO LA COSMOVISIÓN Y CULTURA RELATIVA AL MAÍZ

Las sociedades rurales contemporáneas se presentan como espacios sociales cuya compleja realidad expresa una heterogénea y dinámica configuración que es posible entender a partir de un trasfondo histórico, económico, político, sólo por mencionar algunos factores; son varias las aristas que pueden contribuir a entender el pluralismo y la combinación de un sin fin de factores que se presentan en estos espacios, especialmente en aquellos que forman parte del sureste de la entidad poblana en donde los llamados pueblos o comunidades se encuentran conformados por pequeñas concentraciones humanas, que han sido estereotipadas como locales, estáticas, tradicionales, homogéneas, o bien, autónomas, cuando en esos espacios ocurre todo lo contrario. Desde las ciencias sociales, en especial la antropología, se ofrecen análisis en los que se las identifica en una dinámica contemporánea que poco a poco tiende a diluir tales señalamientos.

En las sociedades rurales convergen expresiones importantes. Por un lado, la recepción de influencias socioeconómicas y políticas de la sociedad mayor de que la forman parte; por otro lado, su apego al campo, que manifiestan a través de “valores tradicionales y apego a la tierra y a los cultivos, soportes de su identidad que expresan y mantienen en su cultura” (Baños, 2003)¹.

Así es la sociedad de San Luis Temalacayuca, un espacio social en el que no hay claras definiciones, pues igual se manifiestan cambios macroestructurales que van configurando microespacios comunales en la agricultura, la sociabilidad y las percepciones de los habitantes que nos permiten atestiguar que el sureste poblano es un lugar en el que se extiende el capitalismo, se advierten asimismo un conjunto de creencias colectivas, de regulaciones y criterios que suelen descansar en aquello que denominamos la tradición los actores étnicos.

Es decir, la sociedad de Temalacayuca es un ejemplo representativo de la complejidad de estudiar el papel del maíz en la cultura, en la economía, en la

¹ *Op. cit.*

organización social, en la cosmovisión e identidad de una sociedad que se encuentra inmersa en un escenario en el que ganan posición modernos conglomerados como granjas avícolas o talleres de maquila, avalados por proyectos gubernamentales y capitales extranjeros, originando una situación contrastante con respecto al aparentemente apacible modo de vida de los campesinos.

La expansión de las plantas avícolas, de la maquila y la constante disminución en la productividad de las tierras dedicadas al cultivo de las plantas de maíz de temporal, pueden considerarse como obstáculos a la reproducción social, pero han sido integrados en las relaciones sociales del escenario rural, de tal modo, que la subsistencia de los grupos domésticos descansa en una ingeniosa combinación de actividades; la agricultura de autoconsumo es practicada generalmente por adultos, que son quienes aportan productos de la milpa, en tanto que los jóvenes obtienen dinero ofreciendo su fuerza de trabajo para comprar los bienes industrializados.

Paradójicamente, es en la producción y consumo del maíz en una pequeña colectividad como la de Temalacayuca, donde se encuentra la marcada interacción de lo global en lo local y viceversa; resulta importante reseñar que el papel del cereal es irremplazable, tanto en lo material como en lo simbólico; la agricultura de temporal aporta bienes de subsistencia, al igual que las actividades agropecuarias como el cuidado de chivos y aves de corral, de éstas se obtienen *“unos costales de maíz, frijol o calabazas para irla pasando”*; a esto se agrega el *“jornal que aportan los hijos e hijas”* que es aún más que representativo, ya que a partir de ese recurso se compra “lo necesario”, lo indispensable, como el maíz, debido a que la baja productividad de las tierras de labor hace imprescindible complementar el consumo interno de su grupo doméstico.

Se resalta la complementariedad entre las actividades del campo y la vida asalariada, volviéndose muy clara la distinción entre los que trabajan la milpa, que no proporcionan dinero pero consiguen “una ayuda” con los productos que levantan, y los salarios de los jóvenes, que sin duda favorece que el dinero alcance para más. Regularmente, quienes aportan dinero a los grupos domésticos

son los que tienen que salir a buscar trabajo fuera de San Luis Temalacayuca, aunque debido a la incursión de las granjas, algunos adultos pueden conseguir trabajo en tales sitios aledaños, mientras que los otros retornan cada fin de semana o van programando visitas periódicas para colaborar en el consumo de la familia; o bien, hacen uso de los envíos de dinero que ofrecen algunas cadenas comerciales, como Elektra.

Esa es la constante entre los grupos domésticos: “vivimos de lo que mi abuelo trabaja en el campo, pero no tenemos dinero hasta que llegan mis tíos y papás...” como afirma un niño de 12 de años que acude periódicamente a una de las tiendas de Temalacayuca para adquirir productos mediante el mecanismo de lo fiado.

Cada vez se hace patente la percepción de que la milpa requiere de “centavos para preparar la tierra, para sembrar maíz, calabazas y otras cosechas”, los ancianos señalan que hace un par de años, entre los familiares más cercanos, se conseguía mediante préstamo un arado y todo el trabajo era responsabilidad de los hombres, para ello se hacía uso de la reciprocidad en el trabajo, en la semilla, en la tierra, con ello se aseguraban una serie de valores y mecanismos cuya lógica no necesariamente se sustentaba en la dinámica monetaria, exaltando una especie de solidaridad interna que se expresa en el trabajo de ida y vuelta; aún cuando también existe la posibilidad de pagar a los jornaleros el trabajo desempeñado, o bien, comprar el arado y los implementos de los animales de tiro para la yunta.

Enfatizo ahora una combinación en la que figura la situación ambiental y la devaluación de la moneda, en asociación con la influencia del señor del monte y con la presencia de la víbora de agua. Hay una interesantísima expresión de la cosmovisión en torno al maíz, que durante este trabajo expondré y me permitirá proponer que la cosmovisión del grupo ngiwá debe entenderse desde una contextualización socioeconómica, que también contribuye a construir una realidad y, especialmente, a llevar a cabo una serie de actividades muy concretas para hacer frente a factores estructurales.

Eilo me lleva a resaltar lo que Blanca Muñoz señala con respecto a la cultura, la cual es viable entenderla como "...las formas de clasificación y comprensión de lo real en un grupo o grupos específicos..."(2004:16)². Y a resaltar cómo los pequeños actores sociales aprenden de su colectividad a reproducir una realidad³ que es compartida con el resto. Conviene recordar que

"...la cultura ordena el espacio y el tiempo más allá de lo físico y lo cronológico. (...) En otros términos, se apropia de ellos modificándolos y se construye a sí misma en esta transformación. Así por ejemplo, el entorno geográfico "natural", desde el momento en que lo ocupa un grupo social, es ordenado. Este ordenamiento, más allá de si se da o no una transformación física de él, comienza por nombrar cada cosa: los cerros, los ríos, los animales, los pueblos y las calles, y lo que es más, se reordena el que lo nombra. Es decir, hay un ordenamiento simbólico del entorno y de los individuos que en ello participan, ya que el acto simbólico de ordenar nombrando es la primera construcción cultural de los puntos de referencia significativos, a partir de lo cual se construyen las identidades sociales concretas." (Aguado y Portal, 1992:98)⁴.

Elegí a un elemento que juega un papel central en el espacio social de lo rural, el maíz, observado como semilla, planta, cosecha, comida; o bien, asociado con tierra, rendimiento, fertilizante, aperos de trabajo agrícola o como una planta que ha sido objeto de usos y fines rituales que descansan en pensamientos y prácticas que suelen resguardarse al interior de los grupos domésticos y reproducidos por especialistas en fechas específicas del calendario católico. El maíz desarrolla un eje de referencia importante que ayuda a entender cómo se desenvuelve una sociedad rural contemporánea, es a partir de él que se puede entender la estructuración de espacios sociales como Temalacayuca con respecto a la sociedad mexicana.

Ya lo señala Gustavo Esteva, "El maíz... caracteriza y distingue la dieta popular y los más exquisitos platillos de alta cocina mexicana... Aparece en el lenguaje, el vestido, la configuración del espacio, las formas cotidianas de pensar y comportarse..." (2003a:18)⁵.

² Muñoz Blanca, *Modelos culturales. Teoría sociopolítica de la cultura*, Anthropos/UAM-Iztapalapa, España, 2005.

³ Peter Berger, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires. Amorrortu Editores, 1989.

⁴ *Op. cit.*

⁵ Esteva Gustavo, "El maíz y las culturas", en: Gustavo Esteva y Catherine Marielle (coords.). *Sin maíz no hay no hay país*. Ed. Conaculta, México, 2003a.

Resulta pertinente deconstruir el complejo proceso de apropiación y significación del maíz en la vida social y cultural de los ngiwá de Temalacayuca, a partir de la conceptualización de la denominada cultura del maíz⁶, marco de referencia que me permite enmarcar la construcción de la cosmovisión, así como la configuración identitaria, sustentada por los actores sociales a partir de un ejercicio reflexivo en el que figura la autopercepción, el reconocimiento, la socialización y diferenciación entre lo que se considera lo particular y aquellos capitales extraños con los que se negocia, se construye y se conforma la vida colectiva de los ngiwá. Es decir, es en las dimensiones de la vida cotidiana que se identifican elementos importantes para el análisis.

Durante el trabajo de campo tuve la oportunidad de interactuar con diferentes actores sociales quienes, de alguna u otra manera, se encuentran influidos por la presencia del maíz en su cotidianidad; los ngiwá consideran que los “parientes difuntitos”, a pesar de no contar con la materialidad de un cuerpo, también se encuentran relacionados con el maíz, ellos también requieren de su “alimento” para aguantar el resto del año; son varias las prácticas, las estrategias y las percepciones que se expresan en la sociedad rural para configurar una cultura del maíz.

Puedo señalar que los diferentes actores sociales con los que tuve oportunidad de charlar, mencionaron que resulta impensable la ausencia del maíz, enfatizando un ámbito de preocupación, o bien, de duda, ya que en los marcos de referencia ngiwá el maíz es un ordenador cultural para mantener y reproducir la configuración grupal en la cotidianidad. Es evidente que el valor de los productos de la milpa, en este caso el maíz, puede ser percibido como un referente simbólico, pero no puede dejarse de mencionar que para obtenerle materialmente se concatenan una serie de aspectos que suelen ser aterrizados en ámbitos monetarios, en las

⁶ Conviene realizar la aclaración que señala Apudari (1996:12-13), es pertinente utilizar el referente de “lo cultural”, en vez de la cultura, ya que el primero “facilita hablar de la cultura como dimensión que se refiere a diferencias, contrastes y comparaciones”, resaltando así la diversidad y la diferencia, en un espacio social donde comúnmente se habla de homogeneización arrasadora y un fomento a la unificación de una cultura global, sin embargo debido a las características señaladas del concepto de cultura, es posible hablar de “las culturas” en plural, más que de la cultura en singular. Nestor García Canclini, “Narrativas sobre la cultura: de la sociosemiótica a la globalización”, mecanoescrito, s/f, p. 11.

fluctuaciones propias del mercado, en los factores climáticos, en las políticas gubernamentales que apoyan a los productores, etc.

La cultura no es un molde que predetermine, es un marco de referencia en común en el que se aprenden y se tejen sentidos en la cotidianidad, se privilegia ese espacio de la vida social, ya que por medio de las acciones prácticas los actores sociales hacen evidentes lo común de la organización familiar en torno al maíz; la trayectoria histórica de la conformación de la comunidad, tomando como referencia al cereal, la construcción de la identidad, así como la transformación de la cultura del maíz, son visibles en ese espacio cotidiano donde encuentro los referentes para abordar la construcción de sentido en el que se utilizan los conocimientos del pasado, así como aquellos conocimientos adquiridos por el devenir en su intercambio con el resto de la sociedad.

Referencia que me permite aproximarme al escenario social de Temalacayuca, comunidad susceptible de ser representada como un caleidoscopio en cuyo interior se gestan pautas de sentido, que siguiendo a Gilberto Giménez (2007)⁷ se aborda desde dos niveles: por un lado, el nivel subjetivo, entendido como aquellos esquemas que facilitan la interiorización de la cultura, como las percepciones y representaciones sociales; y el otro nivel, no por ello desligado del subjetivo, que es el de las formas estructuradas de carácter práctico, como el cultivo y consumo del maíz, es decir, toda evidencia práctica; en conjunción, las creencias y las acciones concretas expresan empíricamente aquello que puede ser considerado como manifestación cultural.

Retomo a Gilberto Giménez (*ibid*) para señalar que la cultura puede entenderse como "...la organización social del sentido, interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivado en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados". La vida social al interior de la comunidad nos remite a una trama de sentidos y significados, que se recrean en la interacción e interrelación que llevan a cabo los diferentes miembros del grupo, que comparten un código de referencia en común, en este caso el maíz, aunque no es

⁷ *Op. cit.*

el único, puedo mencionar al territorio, la pertenencia étnica, la lengua materna, etc., pero es con base en él que se articulan varios factores.

En la cultura de maíz se tejen los capitales compartidos, aunque interiorizados de manera dispar. Para los fines de esta investigación, la cultura en torno al maíz no se reproduce de manera mecánica, es decir, lo que piensan y representan los actores sociales no se expresa de manera unívoca en las prácticas de éstos. Coincido con Aguado y Portal al señalar que “la historia de los pueblos se teje en la vida cotidiana, en las prácticas que los individuos realizan diariamente sin necesidad de cuestionarse el por qué y el significado de ellas. Sin embargo, éstas tienen un profundo sentido colectivo que organiza su quehacer... Estas prácticas – aparentemente desarticuladas— han sido conformadas por eso que llaman cultura” (1992:9)⁸.

La cultura no sólo se encuentra en la interiorización de valores o regulaciones, elementos que descansan en una estructura social, ello conduciría a un análisis que tiende a establecer una posible estabilidad de la cultura y, acorde a los fenómenos encontrados en campo, hay una reconstrucción de la cultura en la cotidianidad. Con base en ello puede señalarse que en el maíz se puede expresar una dualidad: por una lado una estabilidad, ya que ha permanecido en la historia de la comunidad, es el referente para entender gran parte de la socialización comunal; por otro lado una mutabilidad, pues la cultura del maíz está sujeta a cambios acordes con las experiencias y percepciones de los actores sociales. La cultura del maíz ha sido y es interiorizada a partir de la característica duradera que ésta ha tenido, sin que con ello quiera decir que se encuentra constante y sin cambio.

Esa característica de duradero, de transmisión del pasado al presente, como lo es la cultura de maíz, se expresa en pensamientos y acciones que tienen lugar en la sociedad de Temalacayuca, es aceptada por los grupos que componen la colectividad, son manejados por casi todos como totalmente funcionales, puede entenderse como una especie de:

⁸ *Op. cit.*

"...orden tradicional... [que] se refiere al conjunto de tradiciones razonadamente articuladas, defendidas y legitimadas frente a otras prácticas sociales de moda. Por lo tanto, para explorar el cambio de carácter de unas tradiciones cualquiera, es preciso hacer un recuento un poco más riguroso de aquellas prácticas culturales así llamadas tradicionales. Si existe una conexión entre repetición y cohesión social, de algunas tradiciones, está debe ser explicada y no asumida, como bien señala Giddens (1994; 62)." (Baños, 2003:210)⁹

También, apoyándome en la idea de García Canclini, la cultura abarca un "...conjunto de procesos sociales de producción, circulación y consumo de la significación en la vida social"¹⁰. Pretendo resaltar la conformación, uso y expresión de los significados grupales asociados al maíz. Por procesos de significación entiendo a las acciones dotadas de sentido, en especial aquellas que tienen que ver con la cotidianidad, por ejemplo, el hecho social de compartir un taco entre familiares, comparar al maíz con el cuerpo humano, refieren esa construcción profunda de significación, que resumo en páginas siguientes, en las que trato de enfatizar la idea de que la cultura del maíz en un escenario étnico, es una expresión vivencial que tiene sus matices a partir de las diferencias de los actores sociales, como es el factor generacional, pero que, paradójicamente, pese a esa diversidad, el maíz es utilizado para construir la igualdad que se refuerza en el ejercicio práctico de consumir, beber, cultivar, comprar maíz.

Cabe mencionar la acotación que hace Gilberto Giménez (2007)¹¹: no todos los significados pueden llamarse culturales, sino sólo una clase particular de ellos, que se caracterizan por "la interpretación típica, recurrente y ampliamente compartida de algún tipo de objeto o evento, evocada en cierto número de personas como resultado de experiencias de vida similares" (p. 6). Así entendida, la cultura-significado tiende a generar en los individuos que la interiorizan ciertas estructuras que los psicólogos sociales llaman "representaciones sociales", esto es, "redes de elementos cognitivos fuertemente interconectados que representan conceptos genéricos almacenados en la memoria" (*ibid.*).

⁹ *Op. cit.*

¹⁰ Nestor García Canclini, "Narrativas sobre la cultura: de la sociosemiótica a la globalización", mimeografiado, s/f, p. 5.

¹¹ *Op. cit.*

La memoria, en las sociedades rurales como Temalacayuca, se convierte en una base común de sentido en el tiempo y espacio del grupo *ngiwá*, que suele ser apropiada y construida en la actualidad a partir de las experiencias de “los antiguas”, consideradas por algunos como mecanismos eficientes, ya que muchos de los relatos que se reproducen y sustentan las prácticas del presente se realizan no sólo por un asunto de continuidad con las enseñanzas de los abuelos, sino porque son socialmente significativas, son expresiones de vitalidad en los escenarios actuales en los que los *ngiwá* jóvenes viven y buscan elaborar su propio sentido con base en su particular experiencia.

La memoria social no se reproduce mecánicamente, son los actores los creadores de memoria a partir del uso de “la costumbre de los antiguas”, por múltiples vías narrativas, tanto en los contextos locales como en los foráneos, expresiones que no son socializadas sólo por el recuerdo o por el respeto a lo primigenio, remiten a una decisión y a una praxis social que puede entenderse como ejercicio permanente de búsqueda de sentido a la realidad contemporánea, en la que sin duda figura la reproducción de la carga de sentido de los antepasados. Ello puede entenderse como un asunto de arraigo, de tradición, de persistencia de una carga cultural significativa, sin embargo, tal fenómeno es mucho más complejo, ya que es una forma de entender “formas interiorizadas” o “incorporadas” de la cultura por parte de los actores sociales.

Otro punto importante que necesitamos destacar es que los significados culturales se objetivan en forma de artefactos en los espacios privados de los grupos domésticos, donde no puede faltar un lugar destinado para la elaboración de las tortillas, esos fogones denominados como “los rincones femeninos” en palabras de Ivonne Vizcarra¹², son una expresión tangible de la importancia de la cultura del maíz, las máquinas tortilladoras, las olteras, los comales, el metate y su mano, los tenates, las servilletas bordadas que serán ocupadas “del diario” y aquellas consideradas exclusivamente de “fiesta” para servir las tortillas; la preparación del *nixtamal*, la asistencia al molino y la repasada en el metate, se convierten en

¹² Vizcarra Bordi, Ivonne, *Entre el taco mazahua y el mundo. La comida de las relaciones de poder, resistencia e identidades*, Universidad Autónoma del Estado de México, 2002.

comportamientos indiscutibles, algo interesante es que aquellos grupos domésticos que pueden acceder a un poco de dinero, compran un molino para el consumo de la casa, ello da estatus a las mujeres que resaltan su posesión; esas manifestaciones son de carácter público, aunque cabe señalar que hay una tortillería en San Luis que se ha mantenido durante más de cuatro años, su crecimiento no ha sido del todo exponencial, ya que no resulta bien visto comprar tortillas.

A pesar de contar con estufas de gas, la elaboración de las tortillas es un referente importante para las mujeres, para la identidad, para el eje simbólico de las representaciones sociales en torno al cereal transformado en alimento, aquí lo interesante es que *ya no importa que la semilla transformada en tortilla no sea "un maíz cultivado en su tierra, sino producto de otras tierras"*.

En los días de fiesta, como el 15 de mayo o en la fiesta patronal, los puestos de antojitos, de tacos, de chalupas y de elotes hervidos, son los principales que se ubican alrededor de los juegos mecánicos; aunque hay una irrupción de chicharrones, botanas y puestos de frutas, prevalece el consumo de los productos del maíz.

Conviene recordar lo que ha señalado un sociólogo para las comunidades mayas de Yucatán, quien es muy crítico con respecto a las visiones rosas de las comunidades campesinas:

"La tradición resalta los conocimientos y hechos pasados, a tal grado que el pasado suele tener una influencia muy marcada sobre el presente. Además, en un cierto sentido la tradición también está claramente relacionada con el futuro, puesto que las prácticas establecidas que se transmiten a las nuevas generaciones hacen las veces de una forma de organizar el futuro. Sin necesidad de planificarlo por separado el futuro tiene ya un horizonte. La tradición a la vez que ancla la sociedad a un pasado también coloca los rieles para transitar de cara al futuro. Giddens, citando a Edgard Shils, reconoce que las tradiciones siempre están cambiando y que entonces es presumible que algo y alguien permita su perdurabilidad (1994:62)." (Baños, *ibid*)¹³.

La cultura de maíz tiene dinámicas caprichosas, hay elementos como el consumo del cereal que son insustituibles, las acciones, los comportamientos, los objetos materiales parecen mantenerse sin una desmesurada transformación; tales

¹³ *Op. cit.*

manifestaciones culturales han sido interiorizadas de tal forma que no se discuten, ni se ponen al escrutinio público, puedo señalar que la cultura de maíz es lo homogéneo que hay en la sociedad rural de San Luis Temalacayuca, aquellos actores que pertenecen a otro credo religioso, los que han partido de migrantes, los que ya no se dedican al cultivo de maíz, los que no poseen tierra, los que ya no hablan la lengua, así como las diferencias generacionales no se presentan como limitantes, incluso algunos de los que ya no viven en el lugar recrean la cultura del maíz.

Pero el contexto regional en el que se desenvuelve la cultura de maíz permite una interesante asociación con las percepciones y representaciones sociales que se mantienen en el lugar. Sin embargo, en el mundo de los hábitos y en el mundo de las ideas, hay una disociación, contradicción o incoherencia, por llamarlas de algún modo, puesto que la cultura del maíz no existe en un pleno orden, más bien es el resultado de una articulación entre hechos sociales, tales como que el campo del sureste poblano subsiste por ayuda gubernamental que no es garante para afianzar los proyectos productivos; o por una marcada contaminación del escenario ambiental, motivo por el cual, el maíz que mantiene la tradición proviene de las toneladas de maíz que compra el país para subsanar el consumo de la población, que es comprado en las tiendas de Diconsa.

“Todo mundo acepta que las tradiciones son el cemento que mantiene vivo el orden social en las comunidades. Sin embargo, los asentamientos rurales cada día se alejan más de la organización social comunitaria y se vuelven más heterogéneos. Además, hay de tradiciones a tradiciones: las religiosas suelen ser más significativas que otras. Precisamente porque la carga simbólica de las tradiciones está correlacionada con una estructura de poder, o bien con una jerarquía de valores morales cohesionadores.”
(*ibid*:210-211).

La cultura de maíz se expresa en aspectos objetivados, así como en los de carácter subjetivo, mismos que son contextualizados en un escenario globalizado. Cuando hago referencia al término de cultura del maíz, entiendo a un proceso de corte histórico en el que los actores sociales, como sujetos ubicados en un contexto temporo-espacial, han participado en la expresión de un núcleo hacia el interior de su espacio étnico, así como también con respecto al escenario social exterior, por lo que se debe acotar que la expresión cultura del maíz se manifiesta

en varios niveles que, dicho grosso modo, son los procesos de expresión de la cultura del maíz, de modo que la referencia contemporánea a la que hago alusión responde a un proceso de larga duración, se considera que los actores sociales no son portadores de la cultura, sino interpretes de la misma (Guber, 2004)¹⁴, de modo que en las interacciones de éstos individuos se evidencian las prácticas y expresiones culturales.

Cabe mencionar que no hago referencia a la cultura campesina, ya que acorde a las características heterogéneas de la población de San Luis Temalacayuca, encuentro un mayor consumo del maíz en comparación a los productores del grano. En los últimos diez años ha existido un proceso muy marcado de extensión del trabajo asalariado, originando una marcada diferenciación al interior de la comunidad que se expresa en una especialización entre la población, es decir, aquellos que se dedican a las actividades del campo, cubriendo todas las fases del ciclo agrícola, en contraste de aquellos que prefieren pagar o buscar los arreglos a medias para presar la tierra y obtener al final de año un porcentaje equitativo entre quienes trabajaron la milpa, y otros más, en especial los matrimonios jóvenes que no tienen tierra cultivable, pero que optan por continuar con el consumo del maíz que compran directamente en las tiendas.

No niego la influencia del referente campesino y el maíz, sin embargo, no cuento con la argumentación teórica suficiente como para iniciar un debate en relación a la definición de campesino y, por lo tanto, de la cultura campesina; ello no implica que deseche la importancia de reseñar la situación del agro en el sureste poblano. La vida en el campo se ha reconfigurado de manera drástica y es posible entender a la cultura campesina desde un ámbito político, económico, agroecológico, histórico, etc., pero por ahora me limito a enfatizar algunos planteamientos de la denominada nueva ruralidad.

No puedo dejar de mencionar el contexto globalizado en el que nos encontramos inmersos, enfatizando las relaciones "entre niveles de integración local, regional,

¹⁴ Guber Rosana, *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Paidós, Argentina, 2004.

nacional e internacional”¹⁵, que configuran una realidad social en constante transformación, resaltando el dinamismo de la cultura que se refleja en constantes reinterpretaciones, que proporcionan al científico social material para una constante reflexión. Hoy no resulta fácil exponer una serie de conjeturas o líneas explicativas que pretendan dar cuenta de una realidad plegada de heterogeneidad, espacialidad dispar, manifestaciones y expresiones que van desde lo discursivo hasta lo tangible.

Resultaría una larga lista mencionar aquellas particularidades que le han sido atribuidas, por lo que es preferible identificar sólo una característica esencial: es *heterogénea y maleable*. Esto permite considerar a la cultura como un concepto que responde a un contexto histórico, así como a un bagaje teórico que, dependiendo de sus objetivos, aborda a la cultura desde ópticas distintas.

Resalto la siguiente idea:

“Las culturas y las sociedades no son colecciones fortuitas de costumbres y prácticas, sino sistemas pautados integrados. Entendemos aquí por sistema normativo de una sociedad al conjunto de preceptos, estipulaciones y regulaciones, sustentados en representaciones y valores colectivos, que son del conocimiento y aceptación mayoritarios (consenso social), aplicados para regular la vida social y sancionar a los que atentan –por incumplimiento y violación- contra la reproducción de ese sistema y de la estructura social. Es en el ámbito del “deber ser”, pero también del “ser real” de la sociedad, ya que es un cuerpo común de derechos y obligaciones que regula las relaciones entre personas en una sociedad o en un grupo permanente. Si la violación de las normas se convierte en mayor que su cumplimiento, con el tiempo la sociedad transformará las normas. Entretanto, queda establecido un orden social que marca las reglas de conducta aceptables y las fuerzas que actúan para garantizar el respeto a dichas normas, coactivamente y por convencimiento acerca de la justicia y legitimidad de ese sistema normativo.” (Barabas, 2006:245-246)¹⁶.

Quisiera mencionar aquellos aspectos que permiten de manera oportuna resaltar la caracterización de la cultura y cosmovisión en torno al maíz, a partir de un ejercicio dialéctico, es decir, qué permanece y qué elemento es más susceptible de transformación, de modo que su registro facilitará el análisis etnográfico.

¹⁵ Lins Ribeiro, Gustavo, *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*, Gedisa, Barcelona, 2003:176.

¹⁶ *Op. cit.*

En relación a las continuidades de la cosmovisión mesoamericana retomo la siguiente cita:

“No obstante, tampoco puede negarse que muchos de esos conceptos de raíz mesoamericana persisten, reconfigurados, en la actualidad y forman parte de las representaciones y formas culturales de construir las religiones étnicas...Esto me orienta a proponer que aquellas representaciones y concepciones que dan cabida a pluralidad de entidades y nociones de lo sagrado, son la matriz donde se remodelan los nuevos conceptos y entidades sagradas.” (*ibid*:16).

Pero saltan ejemplos como los ciclos de la naturaleza, dueño del monte, la víbora de agua, todos ellos asociados en la vida cotidiana y no necesariamente en la religión, como lo plantea Barabas. Si bien es importante reconocer las relaciones que la cosmovisión guarda con la religión étnica, sin embargo, esa relación no sólo se funde en la religión ejercida en el caso de los católicos, excluyendo a los partícipes de otros credos religiosos como los evangélicos, quienes antes de pertenecer a un grupo religioso, forman parte de un grupo étnico, el cual guarda una serie de constantes que se reproducen en la vida cotidiana, y dicho de manera más concreta, en la cultura del maíz; por ejemplo, el evangélico construye una vivienda acorde a la distribución del espacio, como lo hace el católico, incluso podría señalarse que hay un lugar especial destinado para colocar los libros de alabanza, las lecturas propias del ejercicio de catequesis.

Los evangélicos tienen un especial aprecio por el maíz, para ellos también guarda un elemento importante, tanto que en sus fiestas y celebraciones también se sirven tamales, mole, se hacen efectivos los elementos de la comida, entendida como un sustento cultural muy importante y referente identitario para el grupo ngiwá.

Representación de los elementos del etnoterritorio¹⁷.

Uno de los aspectos que han permanecido en la cosmovisión de los ngiwá descansa en su territorio; sin duda, los grupos étnicos representan sociedades que han ocupado durante largos periodos temporales territorios cuyas características geográficas resultan influyentes no sólo en las pautas y patrones de asentamiento, también en las actividades de subsistencia y, en general, en sus condiciones de vida; aquí el territorio habitado por los grupos étnicos juega un papel central en la configuración del conocimiento milenario que éstos han elaborado en relación al escenario natural donde se enmarca su devenir histórico.

Es el caso del Valle de Tehuacán que alberga a la reserva de la Biosfera Tehuacán-Cuicatlan, un espacio en el que figuran más de 2 700 especies de plantas, de las cuales cerca del 30% serían endémicas (Dávila, 1993)¹⁸; a partir de estudios etnobotánicos se ha recopilado información que reseña los múltiples usos de los recursos naturales por parte de sus habitantes, en especial el que realizan los siete grupos étnicos que habitan en la zona protegida, a saber: nahuas, chochos, cuicatecos, ixcatecos, los chinantecos, mazatecos y ngiwá.

La trayectoria de los ngiwá ha estado ligada de manera puntual a su relación con el medio ambiente, a partir del uso y apropiación que ellos han realizado de las plantas y demás elementos propios del entorno natural, mismos que han contribuido a caracterizar las particularidades culturales del grupo, que se han expresado en la vivienda ngiwá denominada como "tradicional"¹⁹, los productos

¹⁷ Por etnoterritorio retomo los señalamientos de Alicia Barabas (2006:120), para expresar que representan un concepto útil que permite entender "los procesos de construcción-apropiación territorial que protagonizan los grupos indígenas de Oaxaca, y llamando etnoterritorios a esas construcciones históricas y configuraciones contemporáneas. Por razones metodológicas, relacionadas con la amplitud y complejidad del universo de estudio, esos procesos se han investigado a partir de un modelo de representación del espacio que articula las dimensiones vertical y horizontal y las nociones de centro, frontera, umbral y redes. Este modelo ha permitido organizar una representación del espacio que hemos podido aprehender en los grupos trabajados, a partir de las categorías etnográficas escogidas para el análisis (cosmovisión, mitología, relatos y procesos rituales), instrumentos seleccionados en razón de que nuestra búsqueda iba encaminada a investigar la etnoterritorialidad sagrada." *Op. cit.*

¹⁸ Dávila, P., L. Villaseñor, R. Medina (et. al). *Listados florísticos de México. Flora del Valle de Tehuacán-Cuicatlan*. Instituto de Biología, UNAM, México, 1993.

¹⁹ Es conocida por su técnica constructiva como de media tijera, cabe señalar que en San Luis Temalacayuca, no es predominante este tipo de construcción, aunque fue señalado que hasta hace 50 años, figuraba como la vivienda dominante en el lugar, utilizando sotolín o palma para el techo, las paredes de ramas de mezquite o de piedra.

elaborados con palma para uso cotidiano o ritual²⁰, así como también en las características que se conservan en la comida, una vez que año con año se utilizan plantas que son recolectadas en los entornos inmediatos al caserío del pueblo.

A partir de las históricas interacciones que han entablado con su medio ambiente es que los ngiwá han construido su noción de territorio, han reproducido su cosmovisión, así como configurado su identidad colectiva; la interacción con el medio ambiente representa una forma contemporánea que permite exponer la vigencia de un complejo sistema de creencias que son utilizadas para dar sentido y explicación a la realidad inmediata, que se expresa en la vida cotidiana y se refuerza por medio de la memoria comunal.

De manera general puedo mencionar que el entorno natural inmediato a la comunidad de San Luis Temalacayuca es árido, el suelo es pedregoso, el clima es extremo, tanto en tiempo de calor como de frío, y sólo hay una corta temporada de lluvias. En la vegetación nativa predominan plantas como sábilas, magueyes, nopales, huizaches, órganos, lechuguillas y biznagas, y una variedad de cactáceas como viejito, xoconoxtle, jiotilla, hualacates; árboles como espino, pachote, izote, sotol, huaje, pirul y mezquite (Basauri, 1990)²¹.

La vegetación ha sido alterada y disminuida debido a la acción humana, los ngiwá de San Luis Temalacayuca saben que el espacio denominado por ellos como "monte", o bien, como "cerros comunales", forman parte de un área protegida por el gobierno; son concientes de que "hay plantas que no se dan en otras regiones, como sotolin, maguey, biznagas, cactus, izote" y de que cortarlas representa un delito.

El acceso al monte se encuentra asegurado sólo para aquellos habitantes que reciben el calificativo de "originarios", dicha categoría refuerza un sentido de pertenencia que impacta en los derechos y obligaciones para utilizar, así como

²⁰ Como lo representa la elaboración de petates, tenates, xatanates, cintos, aventadores de palma, que hace más de 40 años representó un medio eficiente para obtener recursos monetarios fomentando la interacción de los habitantes de Temalacayuca con otras comunidades del Valle de Tehuacán para llevar a cabo la venta de sus productos o bien abriendo la posibilidad de trueque. Actualmente se conserva la producción de tenates y xatanates debido a su uso común para presentar la semillas a bendecir el día 2 de febrero o bien para colocar las ofrendas dedicadas a los difuntos el 2 de noviembre.

²¹ Basauri, Carlos, *La población indígena de México*, INI-CONACULTA, México, 1990.

proteger, el escenario denominado como monte. A los originarios les es permitido recolectar "palos secos para el fogón", pero está prohibido cortar "leña verde". A partir del decreto de Reserva de la Biósfera, las autoridades comunales han restringido el acceso a los "de fuera" y, en caso de una irrupción, al percatarse de algún abuso hacia su territorio, señalan que ellos "hacen justicia por sí solos". Hasta hace 30 años acudían los pastores de Oaxaca con grandes rebaños de chivos destinados para la matanza en Tehuacán para la elaboración del famoso mole de caderas; esos pastores pedían permiso a las autoridades para que sus animales deambularan en el cerro, "pero hacían mucho daño, hubo un tiempo que las plantitas del cerro casi desaparecían".

Se cuenta que "antes" los habitantes de San Luis iban de cacería al monte, pero hace más de cinco años "que dieron la orden de no matar animales del monte", como venado, de los cuales subsisten "muy pocos en el monte"; también refieren que solían cazar conejos, coyotes, zorrillo, ardilla de monte, tlacuache, tuza o mapache; aves como pajarito tabacalero, ceniztonle, golondrina, gorrión, zopilote, águila. Pero ya no.

Después de esta breve revisión, retomo la noción de territorio de Alicia Barabas, enfatizando que es "...una manera de clasificar, cualificar y habitar el espacio, que sigue pautas y crea códigos transmisibles culturalmente" (2006:51)²². El territorio, además puede entenderse como espacio apropiado, que se encuentra enlazado con un "proceso histórico de articulación entre naturaleza y sociedad en específicos contextos de interacción", figura también como un escenario que permite legitimar saberes y acciones que brindan sustento a la vida colectiva, características que conducen a Barabas a denominar que los territorios "...pueden ser llamados etnoterritorios y entendidos como el territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no sólo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo, sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo" (2006:52). Cabe agregar que es el nicho que permite reproducir la cosmovisión.

²² *Op. cit.*

Es a partir de tal reconocimiento que puedo señalar que el uso y apropiación que realiza la colectividad ngiwá con respecto a los elementos del entorno natural, representa una forma de reforzar la noción de territorio en el sentido práctico que, junto a la naturaleza, son considerados como los receptáculos de la actividad humana, en ellos se expresan las acciones y los conocimientos de los habitantes, en ambos se recrea la cosmovisión; dicho con mayor precisión, pueden ser entendidos como uno de sus canales más eficientes de comunicación y de expresión, en especial resultan centrales para los grupos étnicos, como los ngiwá, cuya dinámica cotidiana es sustentada por un conjunto de categorías que descansan en la territorialidad y la naturaleza.

La naturaleza, apropiada por los actores sociales, puede entenderse como una construcción simbólica de creencias y experiencias que se desarrollan a partir del uso y contacto con ella. La sociedad ngiwá realiza rituales que son medios por los cuales se socializa la naturaleza, le confieren un sentido y un valor propio y particular²³.

En el pensamiento de los ngiwá es posible reconocer que los elementos de la naturaleza no se encuentran separados tajantemente del contexto social, no son piezas aisladas las plantas, los animales, los suelos, los fenómenos meteorológicos, sino "son un conjunto" donde todos se relacionan y se condicionan mutuamente (Mariaca, 1997)²⁴.

La mediación simbólica entre la naturaleza y los hombres, y entre sociedad y territorialidad, puede ser entendida por medio del concepto de cosmovisión, considerada como una visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan sus nociones sobre el medio ambiente en el que viven, y

²³ Es posible recordar lo señalado por Catharinne Good (2004), quien enfatiza la idea en torno a la actividad ritual comunitaria que resulta central para la reproducción cultural porque incluye organización social, acción ceremonial, concepto de territorialidad, articulación con otras comunidades en el espacio. En "La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero entre los nahuas de Guerrero" en Broda Johanna y Good Catharinne (coords), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004.

²⁴ *Op. cit.*

sobre el cosmos en que se sitúa la vida del hombre (Broda, 1991:462 en Broda, 2001:166)²⁵.

La cosmovisión es una expresión que permite aproximarse a la intrincada relación establecida entre el hombre y la naturaleza, tiende a ordenar una realidad en la que el ciclo agrícola del maíz tiene una influencia directa en su mundo social y religioso; es en ese escenario en el que los ngiwá utilizan algunas plantas de su entorno para reforzar su proceso de apropiación en relación al territorio y de manipulación de los factores ambientales, todo ello mediado por un conjunto de acciones de corte ritual en el que las plantas juegan un papel central como ejes articuladores entre los fines de los actores sociales.

Los ngiwá de San Luis Temalacayuca han aprendido que el entorno geográfico ha quedado como testigo de la significativa acción del grupo, en él se recrea su historia y el saber acumulado entre la conjugación del pasado y presente, que se amalgama con las experiencias contemporáneas y recuerdos colectivos.

Uno de los acontecimientos relacionados con la apropiación del entorno natural se encuentra representado por la actividad agrícola, ya que tiene como base a ese entorno, y permite concebir al medio natural como el marco donde el trabajo humano funge como transformador de la naturaleza y creador de implicaciones económicas.

Es la relación con el medio lo que ha brindado a la comunidad de San Luis Temalacayuca las condiciones propicias para su sobrevivencia y reproducción social desde la época prehispánica; a partir de las interrelaciones con su ambiente han organizado su estilo de vida, ya que no sólo buscan el beneficio de los recursos naturales, sino un acercamiento que va más allá de lo material con los elementos de ese ambiente; a partir de ese contacto es posible identificar un proceso ideológico de larga tradición que se encuentra en permanente recreación y vemos expresado en fenómenos sociales que forman parte del importante proceso de producción campesino.

Un claro ejemplo de esa interacción se puede entender a partir de la práctica de la agricultura y, en especial, el conocimiento que guía la obtención de maíz. De

²⁵ *Op. cit.*

manera particular, tanto los antiguos como los actuales agricultores, se han valido simultáneamente de una relación técnico-instrumental con la naturaleza mediante el trabajo, y de una relación simbólica con ella a través de rituales mágico-religiosos. “Esta relación simbólica implica la intuición y el reconocimiento de una dependencia y reciprocidad con la naturaleza, entendida como algo superior a los hombres mismos, al tiempo que expresa el deseo de establecer vínculos con esa misteriosa potencia que reside en ella y hace posible la vida. En una palabra, lo que la relación simbólica nos revela es que, en la perspectiva de la relación campesina, lo sagrado reside en la naturaleza de la realidad misma, pues esta realidad es obra de dios y en ella se manifiesta su voluntad” (Glockner, 2001)²⁶.

Conservar la práctica de la agricultura resulta importante para el grupo ngiwá, en tal actividad cíclica se sintetizan una serie de elementos que pueden fungir como indicadores de la relación hombre-naturaleza señalada por Johanna Broda (2001)²⁷, a partir de una compleja sistematización en el calendario ritual; o bien, por Alicia Barabas (2006:49)²⁸, como etnoterritorio, noción que coadyuva en la comprensión de las formas culturales de representación del territorio y una sistematización del saber acerca de los lugares sagrados; o por González Jacome (2003:36)²⁹, quien a partir de la noción de sistema agrícola, señala cómo una sociedad campesina mantiene sus conocimientos por medio de “el manejo de las plantas adaptadas a condiciones extremas de sequía”; tal como se realiza entre los campesinos de Temalacayuca, quienes siembran “semilla criolla”, es decir, aquella que tolera las condiciones extremas de la región, caracterizada por los geógrafos como “semiseca”.

Aquí resulta interesante citar una reflexión sobre las culturas andina que refleja similitudes con nuestros actores sociales en torno a la cosmovisión:

“Para el campesino andino, criar la diversidad de plantas en la chacra, en un paisaje tan diverso y variable, es criar la vida misma y su continuidad. Para él todo cuanto le rodea está vivo, no sólo los humanos, las plantas y

²⁶ Glockner, Julio, “Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl” en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* CONACULTA, FCE, México, 2001.

²⁷ *Op. cit.*

²⁸ *Op. cit.*

²⁹ *Op. cit.*

los animales sino también las piedras, los cerros, el sol, el granizo. Las heladas, las lluvias... aún los difuntos se vivencian con los vivos; y lo que es más, se les vivencia como personas, pertenecientes a su familia (ayllu), con quienes se conversa en términos de equivalencia, mediante las llamadas 'señas' o lomasas, principalmente para criar la chacra y después compartir las cosechas, dándoles ofrendas en los rituales, en determinados momentos y lugares de acuerdo con el ciclo natural del cultivo." (Valladolid, 2003:71)³⁰.

Los campos o áreas de la vida social donde se practican los intercambios son: el trabajo, el ciclo de vida, la fiesta, lo público y lo sagrado. Los ámbitos sociales donde se desarrollan los intercambios son el privado y el público, aunque sus fronteras son muy difusas y permeables. El ámbito privado se centra en los rituales del ciclo vital y del trabajo, e incluye a los parientes consanguíneos, afines y rituales del ciclo doméstico y, en ciertas ocasiones, también a los vecinos amigos que comparten los intercambios y rituales, dado que la contigüidad residencial hace necesarias las buenas relaciones mutuas.

Me centro especialmente en aquellas representaciones sociales que favorecen la expresión de la cosmovisión y que toman forma en una serie de sistemas pautados al interior de la comunidad gozando del consenso, del conocimiento, aunque sin duda utilizados para distintos fines: unos para enfatizar la dinámica del mundo; otros para favorecer la idea de un Dios único frente a la idea del mal, pero ambos para exaltar valores intracomunitarios; su uso es generalizado a pesar de no asumir un rol de campesinos, lo expresan los migrantes, las diferentes generaciones, los conversos, pero tiene un especial énfasis y relevancia entre los ancianos originarios de la comunidad.

El complejo cerro³¹

El cerro o monte designa a aquel escenario que favorece la idea de pertenencia al interior de la comunidad³². En el cerro se descubrió el maíz otorgado por una

³⁰ Valladolid Julio, "Mama Sara (Madre Maíz): Crianza ritual de la diversidad de maíces en los Andes del Perú", en Esteve Gustavo y Marielle Catherine (Coords.). *Sin maíz no hay país*. Ed. Conaculta, México, 2003.

³¹ Apreciación que ha propuesto Alicia Barabas quien siguiendo a Carmagnani (1988:47) reconoce en la dualidad cerro-cueva "...el centro de la cosmovisión y de la territorialización comunal y étnica", en la que resaltan las particulares concepciones del espacio y las formas de construir territorialidad en los pueblos étnicos contemporáneos (en Barabas, 2006:21-22).

hormiguita, en el cerro habita el antiguo guardián de la comunidad, el señor del monte, hoy catalogado como el malo; del cerro proceden las nubes cargadas de lluvias, a partir de la observación los campesinos pueden augurar la presencia o no de lluvia; el cerro figura como la representación tangible del mundo otro, en el que la dinámica de tiempo y espacio “no son lo que parecen”; del cerro se encuentra la idea de troje, es decir, de un gran reservorio que guarda maíz.

Del cerro es posible mantener el lindero de la comunidad, ya que de la cima de éste se desprende la línea que resalta el adentro y el afuera, entre el terreno de los ngiwá y el de los otros. Del cerro se consiguen las plantas que serán utilizadas para elaborar arcadas de bienvenida para la fiesta patronal, o bien, para colocar el altar que recibirá al niño Dios el 25 de diciembre.

Resulta innegable el parecido que se registra entre los ngiwá del sureste poblano con otras comunidades registradas:

“...En Oaxaca el cerro se asocia con la noción de la tierra de la fertilidad y abundancia, concepto que para los antiguos mexicanos significaba *tonacatépetl* o “montaña de los mantenimientos” o bastimentos (L. Manzanilla, 1999:81). Según vemos en varios relatos, esta etnocategoría ha persistido y se registra actualmente en relación con varios de los cerros emblemáticos, que son descritos como reservorios –sus cuevas y fuentes de agua– donde se acumulan todo tipo de bienes –naturales y artificiales– que los númenes cuidan y entregan, eventualmente, a los humanos. Algunos de los grupos se refieren a estos cerros como “plazas” o mercados y como “corrales” llenos de ganado.”(Barabas, 2006:71)³³

El cerro entre los ngiwá de San Luis figura en un conjunto de narrativas que hablan de él como un sitio encantado; también figura en la orientación comunitaria, como al norte del cerro Majada, al oriente de Malacatepec. El cerro es utilizado para esquematizar una serie de limitaciones con respecto al uso que el humano puede realizar en él, es el referente de las prohibiciones comunitarias como cazar animales y cortar leña; representa también el escenario en el que dominan los habitantes del mundo otro, en especial el señor del monte, los duendes y la serpiente que guarece las riquezas.

³² Por su parte Alejandra Gámez, propone la idea de “cerro-troje”, que desarrolla en el artículo titulado: “El cerro-troje: cosmovisión, ritualidad saberes y usos en una comunidad ngiwá del sur de Puebla”, en Johanna Broda y Gámez Alejandra *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola*, BUAP, Puebla, México, 2009.

³³ *Op. cit.*

Los cerros representan un escenario que delimita el actuar de los hombres y de las mujeres, de los jóvenes y de los niños, también delimita la adscripción de aquellos oriundos de la comunidad, pues los “fuereños” deben de contar con permiso de las autoridades; fungen como los escenarios que en época de lluvia ofrecen la posibilidad de recolección de plantas para alimentación y uso medicinal. Son los mudos testigos de la presencia de los antiguos, como se ha evidenciado en los vestigios arqueológicos.

En fin, son variadas las representaciones que se expresan en el complejo cerro, que pueden sintetizarse en relación a la apropiación de la naturaleza, las nociones de tiempo y espacio. Me centraré en algunas que resultan interesantes para expresar la idea de continuidad y transformación en torno a la visión del mundo.

Una de ellas la veo en el cerro como lugar de encuentro y culto al dueño del monte; en la sociedad de Temalacayuca, se cree que el cerro tiene un dueño, llamado localmente como el señor del monte, al que puede entenderse como “una entidad multisignificativa”, que tiene como dominio territorial el espacio natural y suele ser asociado con el mal. (*ibid*:41)

Antaño se hacía al señor del monte³⁴ la petición de agua de lluvia o de buena cosecha por medio de la colocación de “ofrendas” que encabezaba un especialista “que hablaba por todos los del pueblo”, sin embargo, debido a una serie de divisiones internas en la comunidad, que pueden asociarse con la aparición del trabajo asalariado a escala masiva, con la construcción de la presa de Valsequillo en la mitad del siglo XX. Una vez concluida la obra, fueron irrigadas amplias hectáreas de tierras del Valle de Tehuacán, hecho que favoreció la contratación masiva de jornaleros para maximizar los tiempos y costos de producción de jitomates, chile, legumbres, elote tierno, favoreciendo la salida continua de los varones. También se cuenta que una vez que la presencia del sacerdote se volvió más constante y se incrementó la visita de seminaristas y religiosas³⁵, que

³⁴ La idea en torno a la imagen del señor del monte, suele ser descrita como sigue “puede ser humano que va vestido de negro, pero tendrá una pata de chivo o de gallo, también hay quienes expresan haberle visto en la cabeza un cuerno y una oreja de chivo”.

³⁵ Se recibe la visita por lo menos una vez al año de seminaristas, catequistas y religiosas quienes se dedican a organizar a la población de Temalacayuca de acuerdo a grupos de edad para realizar actividades como lectura de biblia, organización de novenarios, capacitación a los jóvenes en la liturgia de las misas.

iniciaron las actividades propias de evangelización, se fueron desacreditando frontalmente las creencias y prácticas que la población realizaba en los alrededores del cerro, cuestionando de manera especial la labor de los especialistas del ritual y de los curanderos.

Cuenta también el trabajo de los educadores de las escuelas oficiales, así como los maestros de la escuela bilingüe, quienes expresaban abiertamente su desprecio hacia la lengua materna, así como de las creencias relativas en los relatos de los abuelos; otro factor que se encontró en campo fue la sucesión de acontecimientos poco afortunados con los pueblos vecinos, entre los que figuró “el robo de agua”. Una vez que los especialistas de otros lugares realizaron una incursión a los cerros de Temalacayuca, se tuvo como desenlace la pérdida del agua, “se la llevaron”³⁶, poniendo en entredicho la capacidad de control por parte de los especialistas de la comunidad para asegurar la presencia de lluvia, en tanto que el temporal empezó a cambiar.

Efectivamente, la presencia de lluvia cada vez fue escaseando, y la cosecha obtenida cada vez era menor, en tanto que desde hace más de 30 años las granjas avícolas fueron ganando espacio en las inmediaciones de la comunidad.

Poco a poco se fue manifestando una fuerte presión social hacia aquellas personas que participaban en la comisión para conducir las ofrendas colectivas, se cuenta que se les acusó de robo, es decir, se puso en entredicho el uso de los insumos y dinero que cooperaban todos los integrantes de la comunidad; se dijo que las ceras solicitadas no eran destinadas para la ofrenda, que “se quedaban con la mitad, lo mismo ocurría con el aguardiente, con la comida, con el dinero”; de modo que su oficio, antes reconocido y respetado, fue siendo paulatinamente

³⁶ Se menciona que son los vecinos “mestizos”, quienes acuden a realizar brujería en los cerros de San Luis para quitarles las nubes, dicen que desde la incursión de los mestizos las nubes solo se paran sobre el pueblo, pero no suelta el agua, dicen que los mestizos se favorecen de esta situación se lleva el agua, mientras les conviene mantener seco el terreno de las granjas para que no se mueran los pollitos de frío. Se asocia el decreto de Reserva Natural Protegida en razón de que los fuereños llegaban a recorrer los cerros y se llevaban sus camionetas llenas de piedras que convertían en dinero, por eso ya no cualquier persona puede subir al cerro, tiene que hacerlo con permiso de la autoridad local, así como también tiene que ser supervisado el motivo de la visita. Hay una interesante expresión por parte de los habitantes de la comunidad al exaltar que son pocas las personas que pueden acudir a pedir dinero al señor del monte, en tanto que los fuereños van constantemente a pedir favores. Resalta también la idea del mestizo como el dominante, como aquel que tiene más trato con la riqueza y por lo tanto con el mal.

objeto de desconfianza y empezaron a ser denominados como “los brujos”; la enseñanza de los rituales fue quedando relegada en el ámbito de la clandestinidad; otros señalan que los problemas se iniciaron por la mala distribución de la lluvia, es decir, en algunos parajes llovía más y la milpa crecía bien, en tanto que en otros la cantidad de agua no era la que se esperaba, de modo que también hubo un proceso de conflicto hacia los “señores que cumplían con el compromiso”.

Cabe aclarar que es una etapa en la que los pobladores son dotados de tierras, resultado del proceso de petición que realizaron en la Secretaría de la Reforma Agraria. Tras varios años de espera recibieron de manera formal un pedazo de tierra, “a cada jefe de familia le tocó en ese entonces suficiente terreno para trabajar, pero algunos les tocó muy lejos, hasta San José Miahuatlán y a otros más cerca”. Es posible interpretar que el hecho de convertirse en poseedores de una tierra fue generando una aspiración para contrarrestar lo colectivo y para mantener un interés cada vez más ceñido al interés familiar.

Las peticiones colectivas de bienestar fueron tomando lugar en el corazón de la iglesia, ahí se realizaban las expresiones públicas de rogación, en tanto que las antiguas prácticas, las de los abuelos o los antiguas, fueron consideradas como actos de brujería. Actualmente no es muy fácil encontrar datos precisos sobre los procedimientos de los antiguas, se asegura tajantemente, por parte de los pobladores, que están con Dios. Cabe aclarar que en algunas ocasiones he encontrado declaraciones relativas a que los actuales curanderos saben los lugares precisos para realizar las peticiones, pero se señala que sólo bajo encargo personal pueden realizar acciones precisas; la identidad de los especialistas es resguardada precavidamente.

Una vez que se presentaron varios factores como los reseñados en párrafos anteriores, sobresale la idea de la individualidad para realizar la visita al cerro, es decir, cambia el énfasis. Si antaño se solicitaba buena cosecha para el pueblo, ahora se acude al cerro para pedir “favor”; antes se pedía agua o maíz, es decir buenas condiciones para llevar a cabo el ciclo agrícola, ahora se pide “riqueza”. Una vez que se llevaron a cabo una serie de inserciones a diferentes estrategias

de subsistencia, como el trabajo de jornaleros o arrieros, laborar en tiendas, en la albañilería, en el corte de caña, hubo un marcado proceso de reelaboración de las peticiones. Los referentes principales para el trabajo campesino representados en la tierra y el agua van siendo desplazados por “la riqueza” material.

Me llama la atención que al preguntar si algún habitante de la comunidad ha pedido maíz o lluvia recientemente, las respuestas que obtuve fue de extrañeza, declarando casi de manera unánime ¿para qué quieres eso, mejor pide dinero? Sin duda resulta un factor interesante, ya que en la vida cotidiana se experimenta la ausencia prolongada de agua de lluvia que afecta de manera determinante el ciclo agrícola, dando como resultado las graves dificultades para obtener cosecha debido a las condiciones ambientales del lugar.

En las peticiones individuales figuran en cambio aspectos que son considerados como referentes de estatus, poseer animales de tiro, “como toros, contar con muchos chivos, comprar una camioneta, o bien, hallar dinero para comprar” los animales y bienes referidos. Se confía que los favores requeridos son otorgados de un modo “pronto y sin aval, quien quiere puede subir y pedir lo que quiera, no le van a preguntar: tú quién eres”.

¿Será que la lógica de los bienes materiales, el valor del dinero, los procesos de maximización han penetrado de manera puntual en la construcción de la realidad entre los ngiwá contemporáneos? ¿por qué referir que en el cerro hay riqueza representada en bienes que no otorga la naturaleza? ¿la dinámica del consumo, propia de la sociedad de la que forman parte los grupos étnicos, es parte ya de sus sistemas de valores y capitales simbólicos que mantienen la cosmovisión? ¿la posición que han mantenido como grupos subalternos favorece la creación de estrategias, como la reconfiguración de la cosmovisión para posicionarse simbólicamente, al igual que el otro: mestizo, rico, dueño de bienes de capital?

Al respecto, Alicia Barabas reconoce la interesante asociación entre los cerros y las cuevas, en cuyo interior se resguardan;

“...lagunas, manantiales, cascadas, nacimientos y escurrimientos de agua. Además, en la cima suele haber lagunas o manantiales. Se cree que esas lagunas y fuentes de agua albergan todo tipo de riquezas mágicas: algunas de ellas guardan y prodigan semillas, frutos, vegetación y animales, en tanto que otras brindan tesoros, joyas y dinero. Sin embargo, creo que

ambas se relacionan con el concepto –transformado– de abundancia representado en la “montaña de mantenimientos”. Podría hacerse aún otra distinción a partir de las riquezas que albergan las lagunas y las cuevas, ya que se cree que los bienes “naturales” son posesiones de los Dueños y los tesoros “fabricados” son del diablo.” (2006:82-83)³⁷.

En San Luis se cree que las cuevas comunican con el diablo, a ellas se llega diciendo leperadas y groserías. Es como se dejan abrir las cuevas, ahí se puede encontrar dinero, ganado, lluvias, tractores, todo eso se puede pedir y lo dan a la familia, pero llega el malo y recoge a los hijos. Cuando se entra a una cueva no se debe de mencionar a Dios, porque se cierra la cueva. Se dice que hay una cueva especial en la que hay un tractor que está nuevecito, es de color azul, es un Ford 6600, cuando de repente se escucha: “‘oye, tú por qué no sacas el tractor que está en el monte’, se escucha la voz que es una permanente tentación”. Pero en las cuevas también se suelen pedir hijos, el catrín les pregunta, cual quieres el que habla o no habla, si dicen que el que habla, nace mudo y el que no habla es el que no es mudo, son niños que crecen muy rápido, les llaman hijos del cerro.

Estos aspectos me llevan a plantear una vez más el proceso que he venido reseñando en capítulos anteriores, el alejamiento de la agricultura, la multiplicidad de estrategias de subsistencia están favoreciendo una reconfiguración en la cosmovisión de los actores sociales de Temalacayuca, que antaño la naturaleza proveyó de maíz para su alimentación y actualmente puede proveer “de riqueza”, que evidentemente no sustituye al maíz, pero permite adquirirle de forma pronta; al asumir estatus de rico, de poseedor, el consumidor activo es capaz incluso de comprar una camioneta.

Las peticiones realizadas en el cerro adquieren un sentido individualista, cerrando sus intereses a la familia nuclear: “piden favor para el beneficio de la familia”, a diferencia de lo que ocurría en el pasado cuando el señor del monte favorecía a todo el pueblo, cada vez que éste se organizaba de manera colectiva para realizar la visita al cerro. Pero, por otro lado, se conserva la idea que ha trabajado Alicia Barabas en algunos grupos étnicos de Oaxaca, en torno a que los dueños del cerro son los “dadores de dones”: el señor del Monte dio agua de lluvia para maíz, pero ahora puede dar favores con características de “mal habidos”.

³⁷ *Op. cit.*

Acorde al siguiente relato, se cuenta que hay varones de San Luis que han realizado peticiones ante el señor del monte, a veces sin tener planeada la ayuda:

Dicen que un señor que fue a traer a sus toros, y que detrás de un pirul había una cueva, escuchó que alguien lo llamó, entró y cuando quiso salir ya no pudo, lo habían atado de manos y pies, era el diablo, cuya forma era como un borrego, le dijo que si quería salir, le tendría que llevar humanos, es decir, debía matar a los que encontrara, que les cortara la cabeza y se los ofrendara. Luego dice el diablo al señor que le va a conceder un deseo, como darles toros, el señor ahora tiene muchos toros, es don L. R.³⁸

Tal vez lo que ocurre es una manera de estigmatizar la riqueza, que como lo ha señalado Michel Taussig (1993)³⁹, una vez que se inserta el capitalismo en dinámicas y lógicas de trabajo, como las de los mineros y campesinos sudamericanos, sucede un juego en las representaciones que tienen como finalidad ubicar la riqueza como parte de los factores mal vistos.

Los cuicatecos señalaron a Alicia Barabas que “al pedir dinero o riquezas se hace un pacto con *sa'an* cheve; se empeña el alma, que queda en la cueva. Si no se cumple bien con el diablo la persona promete también el alma de su familia, ya que sólo puede liberarse entregando el alma de otros.” (2006:82)⁴⁰

También considero importante señalar que los reacomodos en la cosmovisión de los habitantes de Temalacayuca representan medios que desfavorecen la desvinculación con el etnoterritorio, ya que en los relatos prevalece el escenario original: en las cuevas, los cerros, o bien, el señor del monte; en cambio, tanto los cerros como el señor del monte han sido modificados en los nuevos contextos sociales y ahora se les representa en las figuras del dinero, el oro, el tractor, la cerveza, la fiesta, la música; es decir, un conjunto de atributos y factores que van cobrando importancia en la vida social, de modo que el dinero o el oro no alteran la construcción de los significados de antaño, simplemente complementan la interpretación actualizada de una cosmovisión en un contexto específico como es el Valle de Tehuacán.

Tecajete es el lugar donde hay riego, las personas van a regar; van de noche, ya que el agua la absorben mejor las plantas de maíz. Era el tiempo en el que

³⁸ Campesino de 56 años de edad.

³⁹ *Op. cit.*

⁴⁰ *Op. cit.*

estaban jiloteando, de momento se oyó un extraño ruido, luego el señor que estaba trabajando se tomó un trago; al poco rato se oyó un grito como a 50 metros y se fue alejando; era una llorona o novia o muchacha de unos 15 años. Dicen que son las mujeres que abortan o las que tiran a su bebé, y ese es su castigo.

Como se ha venido mencionado, es el cerro el lugar en el que se encuentran una serie de posibilidades que permite favorecer la noción de riqueza, en particular en uno denominado Malacatepec. Se trata de un cerro que está al lado oriente de la población de Temalacayuca, es una pequeña elevación que tiene como característica principal no reportar una altura superior a los 500 metros. Se dice que en el cerro hay un potrero de puras vacas pintas.

Además, los habitantes cuentan que “no saben” o bien “no quieren” aprovechar los beneficios presentes en el cerro, pues mencionan que hace muchos años encontraron una roca pulida y de buen tamaño (haciendo alusión a restos arqueológicos) y llegó un señor y pidió al pueblo que le vendieran esa piedra, dijo: “véndeme esa piedra y le dijeron, pues llévatela y el señor le echó tres gotitas (algunos cuentan que era agua bendita, otros que era de sangre de chivo) y sacó una bolsa de oro”; esa persona “se fue del pueblo, se volvió muy rico, se llevó el oro de la piedra del cerro”.

El cerro es considerado igual que como lo hicieron los abuelos, es un espacio de respeto, pero para las generaciones más jóvenes es redescubierto dentro de una tradición de interpretación que puede posibilitar niveles de acción e interacción a partir de visitas de solicitudes.

Un aspecto que resulta innegable es la particularidad de mantener la concepción de que el cerro tiene un dueño, que para algunos ngiwá es una figura dual: para unos es bueno⁴¹, para otros es malo⁴²; algunos dicen que vive en un paraje llamado Tecajete, o bien, en un cerro llamado Malacatepec; otros refieren que no tiene un cerro en particular para vivir, “anda en todos lados”.

⁴¹ Ya que otorga favores, de manera pronta, es una figura a la que se puede recurrir ya que en casos de desesperación puede otorgar seguridad, una vez que se puede acceder a él sin restricción “cualquiera puede ir”.

⁴² Enfatizando la idea de que es un ser que actúa con doble intención, “ayuda” pero se cobra el favor, a diferencia de lo que ocurre con las deidades del panteón católico cuya benevolencia no espera nada a cambio, más que acciones concretas de los actores sociales como flores, rezos, misas, cohetes, etc. Para los habitantes evangélicos, el señor del monte es malo, está asociado con las figuras opuestas y contrarias a Dios.

El dueño también suele ser relatado como un hombre que visita el pueblo, pero que oculta su identidad con una gorra o sombrero, ya que tiene cuernos en la cabeza. Otros más mencionan que va vestido de negro, de repente se le observan pies de humano y de pronto tiene patas de chivo o de gallo; además, hay quienes han visto que tiene un cuerno en la cabeza y una oreja de chivo, de un solo lado, de modo que a veces lo puedes ver como humano y otras como el malo.

Come alimentos sin sal, tortillas, mole, pulque. Se dice que acude con personas que lo conocen y saben su rol, se dice que él viene, ya que no hay especialistas que vayan a visitarle; algunos señalan que su visita es para cerciorarse de las condiciones del lugar. Dicen que el señor del monte cuida de los animales, de las tierras, de los cerros, en general vigila al pueblo de los aires, de los rayos; pero con la llegada de San Luis Obispo, el señor del Monte se fue a vivir a Tecajete⁴³, ya que ahí debía cuidar a las mejores tierras de Temalacayuca. Al indagar acerca de sus atributos, como habitar en cerros y cuevas, fui advertida que es un asunto que merece respeto, ya que, como se mencionaba, hablar de él representa para algunos habitantes invocar al maligno. Ir al cerro implica conducirse con cuidado, ser sumamente respetuoso a las "reglas que pone el señor del monte".

Se dice que el señor del monte tiene una presencia misteriosa, pero que gusta de hacer patente su poder; es una figura que se encuentra inmersa en significados, jerarquías, funciones que parecen regular los espacios de la naturaleza frente a los habitantes de la sociedad de San Luis. El monte, en especial, es considerado peligroso para las personas "débiles" que suelen ser especialmente las mujeres y los niños, aunque no se encuentran exentos los hombres, ellos también son susceptibles de adquirir aire y susto en el monte, por jugar, maltratar animales o plantas; al aire o susto se le considera un mensaje otorgado por el señor del monte que tiene como finalidad expresar una reprimenda, porque las acciones realizadas fueron irrespetuosas.

⁴³ Barabas, señala el sincretismo entre "...el Dueño del rayo y San Marcos ha facilitado la reproducción de este ritual, es creciente la concepción demonizada de las cuevas, nombradas como lugar del diablo, por una asimilación del diablo con la figura del Dueño, en tanto que sus cualidades benéficas (dador y protector) son atribuidas a San Marcos". (Barabas, 2006:80)

Otra representación bastante interesante en la cosmovisión de los ngiwá, es la que tiene que ver con pensar al cerro como un escenario en el que hay una secuencia de tiempo y espacio diferente al que rige al humano; el cerro es el principal referente del mundo otro, por lo tanto, se expresa con reglas diferentes; el humano no puede vivir en él, sólo transitar, de preferencia durante el día y evitando las noches. Incluso en el día, al señor del monte no le gusta que la gente vaya sólo por “merodear”⁴⁴.

Encontré una interesante diversidad de percepciones relativas al señor del monte. Los niños, los jóvenes y los adultos, e incluso los mayores, se niegan a reconocer la presencia del señor del monte, aludiendo que no existe, que es una invención y que sólo Dios tiene el don para otorgar riqueza, para poner o retirar los peligros. Sin embargo, a pesar de los cuestionamientos a la existencia del señor del monte, se respeta su espacio, no se acude al cerro para cortar leña, no se va de noche, a no ser que se tenga un encargo especial por parte del pueblo, como ir por quiotes o recolectar cucharilla, materiales que serán utilizados para los ciclos festivos y que son actividades que se realizan en grupo y de madrugada. Las parejas jóvenes no van al cerro a dar la vuelta, a los niños se les recalca la idea de evitar “merodear” por ahí.

Algunos habitantes consideran que “continuar con estos cuentos” es dar señales de que no se encuentran en la modernidad y, sobre todo, una prueba de que son “ignorantes”; a decir de esos habitantes de la comunidad, ellos “ya han progresado”.

Resulta interesante reseñar cómo un elemento de la cosmovisión ngiwá, representado en el complejo-cerro, se convierte en un referente importante de la

⁴⁴ Por ejemplo, en un recorrido, hace un par de años, para tomar fotografías y observar la vegetación del lugar en algunos de los lomeríos cercanos al poblado, iba acompañada por dos mujeres oriundas de la comunidad, al retornar, escuchamos un relinchido de un caballo, pero no se realizó comentario alguno; hasta la noche que salió a colación que en San Luis, yo no había observado caballos, y ellas contestaron “en el pueblo no hay caballos”, y entonces ¿el relinchido que escuchamos? Fue interpretado por los abuelos de las jóvenes, como una señal del señor del monte, quien cuida sus terrenos, pero en vista de que no tocamos las plantas o piedras del cerro con mala intención, no nos dio aire, pero acto seguido la abuela procedió a preparar un sahumerio con brazas encendidas que tomo del fogón, colocando cebolla en rodajas, chile ancho abierto, así como pedacitos de canela, una vez que el humo se fue acrecentando nos paso el sahumerio de cabeza a pies y al revés, mientras repetía un avemaría, al terminar este acto, inició una interesante charla en torno al señor del monte.

vida social, en particular en aquellos que complementan su labor en el campo con trabajo asalariado para su subsistencia. La idea en torno al trabajo se sustituye a partir de un intercambio que es realizado con una entidad como el señor del monte. El complejo cerro tiene un rol social definido para los habitantes de la comunidad, en el sentido que favorece, incluso, hasta la obtención de una mujer o un hijo (es decir, lograr la concepción). Se convierte en un referente de la fiesta, la diversión que ocurre en el mundo otro. Pero también otorga los medios propios para realizar actividades productivas, a partir de la obtención de ganado, tractor, dinero, oro. El complejo cerro es un medio que permite entender la interacción intracomunitaria, en la que se enfatiza la obtención de cosas, la concreción de hechos y actividades (como un asunto de regulación entre lo bien o mal visto), de modo que el complejo cerro rebasa el ámbito religioso mediante la interacción con la naturaleza, y puede centrarse en el referente económico.

Los favores obtenidos, resultado de un intercambio con el señor del monte, no se pueden esconder, inmediatamente se hacen públicos y se evidencia su presencia, misma que se convierte en un referente de observación continua debido a que no se recibe una explicación convincente. En tanto que, invariablemente, cada grupo doméstico que logra obtener una serie de bienes materiales -en especial, ganado, camioneta, un negocio, una buena casa, el nacimiento de un bebé tras varios años de vida en pareja, la compra de tierra en lugares cercanos-, se hace inevitable el comentario de "seguro se fue a pedir al cerro". Alguna vez un joven expresó que es como un banco, a lo que otro amigo que lo acompañaba se refirió más bien como un empeño: te dan, pero lo debes pagar.

El proceso de cambio y transformación se convierte en un asunto bastante maleable, es imposible centrarse en alguno de los polos que favorecen su permanencia, o bien, sus adecuaciones, "en las que figura el mismo significado, pero se incorporan nuevos significantes".

Sin duda alguna el complejo-cerro favorece la reproducción de las representaciones sociales que constituyen la cosmovisión de la sociedad de Temalacayuca, así como también el complejo cerro caracteriza el vínculo particular que entablan los ngiwá con respecto a los seres del mundo otro. El

complejo cerro, como un espacio de interacción, favorece la construcción de una interesante vinculación entre los habitantes de la comunidad, quienes de manera histórica han desarrollado un conjunto de articulaciones que permiten identificarles como parte de un territorio histórico, apropiado, referenciado y significado por los propios actores sociales.

Los referentes de continuidad en la percepción del entorno natural

También las ruinas arqueológicas denominadas Teteles son considerados lugares pesados, “los que tienen el don”. Dicen que han escuchado “mucha gente hablando, cantando; oyen música, también se escucha una campana y el chillido de niños”; en ese lugar también es posible contraer susto, así como aire.

Otra figura importante en el complejo cerro es la representada por la dueña del agua, doña Bárbara, quien se hace acompañar de unos relámpagos que son sus hijos que andan tronando y les gusta asustar con un balazo (un rayo) a los habitantes de San Luis. Se dice que “los hijos jóvenes” (los rayos) llegan con su señora madre y le dicen: tenemos hambre, y ella les dice: “hijo, tienes que esperar a que huela a un humano”. Cuando lo encuentran, los rayos corretean al hombre y cuando lo atrapan (cae un rayo) “se lo comen, sólo queda el montón de huesos, quedan amontonados”. A doña Bárbara le llaman también “la mamá de la lluvia”, por que se la pasa viajando por todos lados para llevar la lluvia pero, cuando llega al pueblo, sus habitantes deben irse a su casa ya que son susceptibles de ser “correteados”, “golpeados o muertos por el rayo, que es travieso con el hombre”, enfatizando la idea que, para obtener agua, se tiene que dar a un humano.

Se encontró la siguiente información relativa a un poblado del sur de Tlaxcala, cuyo parecido con lo que se expresa en San Luis es determinante:

“Se conoce con la denominación de centellas a las descargas eléctricas en general. Se pensaba que estaban controladas por Santa Cecilia y por Santa Bárbara y sólo servían a los conjuradores como indicadores del tiempo en la región, aunque en ocasiones particulares podían caer sobre alguna persona. Para contrarrestar su acción, e impedir que descarguen la corriente eléctrica sobre las personas, se pensaba que lo mejor es hacer un ruego o petición de ayuda. Se considera que los relámpagos eran el resultado del choque de la luna con algún lucero. El efecto de los relámpagos se refleja en los magueyes, porque es en esos momentos

cuando estas plantas "...tronaban..." (surgimiento de la inflorescencia)."
(González, 2003:173)⁴⁵

Otros más señalan que los rayos son "como latigazos, como cohetes de arriba para abajo"; "son dañinos", no sólo para las personas, también marcan a las plantas, en especial al árbol de mezquite. Cuando un rayo le pega a un árbol ya no se puede utilizar la leña, porque salen unos granos, a una señora que ocupó la leña le salieron unas manchas, pero el brujo la curó bañándola con agua que se debe conseguir del cerro.

Los relatos como narrativa exaltan valores sociales:

Se resalta la idea de evitar merodear en el cerro, cuando se va al monte se va a cubrir un servicio, ya que en caso de no ir a trabajar se corre el riesgo "de ser tentados". Se cuenta, por ejemplo, que un señor que no quería ir a trabajar al campo, decidió pasar el día de paseo, seguro que pensó que iba a descansar, pero dispuso que nadie se debía enterar. En eso pasa un remolino y el señor dice: qué esperanzas, ya no quiero trabajar, quién fuera remolino para no trabajar; dicen que de nuevo el remolino pasó y le dijo: vamos a hacer un trato, tu quieres descansar, tú serás remolino una hora, medio día, lo que tú quieras, y cuando ya no quieras me dices. El señor pensó que era su oportunidad para descansar, pero el remolino también tiene trabajo, corretear a las nubecitas para que traigan agua, eso no sabía el señor. Pensó que el remolino anda de un lado a otro sin camino, pero sí tiene qué hacer, tiene que corretear a la nubecita, pero la nubecita es traviesa y se le escapa, se va más alto y el remolino se va a prisa a prisa, pero no le llega; ahora sí que el señor se regresó bien cansando, bien abuelito. Y arrepentido. Dicen que no quería trabajar, pero sí se fue a cumplir con el trabajo del remolino, por eso el remolino nunca le dijo cuál iba a ser el trato completo.

El malo irrumpe las actividades cotidianas, irrumpe por medio de visiones que parecen como los sueños, puedes ver todo bien clarito, que es considerado como una serie de tentaciones que se configuran en trampas hacia los mortales. En especial, se expresan en los caminos que se dirigen al pueblo, o en las veredas que atraviesan los cerros y barrancas. Todos ellos son interpretados como lugares peligrosos, dicen que un señor venía de Tepanco, en el camino se encontró como

⁴⁵ *Op. cit.*

una fiesta y, pues, ahí había otros señores que tomaban cerveza, él tomó; pero al otro día amaneció en el cerro, pero como “luego luego contó lo que pasó, después de un año falleció”; se dice que “si algo le pasa a alguien en los parajes no lo deben contar tan rápido, debe pasar más tiempo”.

La lluvia y su asociación con la víbora de agua

Así como en el complejo cerro, hay una serie de expresiones cosmovisivas que permiten identificar continuidades y transformaciones; la representación de la lluvia es asociada con el cerro que la provee (en especial los que se encuentran al norte y oriente de la comunidad).

Las transformaciones que han ocurrido en la trayectoria de la comunidad tienen como referencia a la lluvia, a partir de la presencia y tipos de lluvia, se presenta un referente entre un antes y un después; por ejemplo, se cuenta que hace mucho tiempo “cuando vivían los antiguas, ellos tenían como costumbre comer a sus hijos, pero después vino una tormenta y el agua subió y subió y murieron esas gentes, la lluvia duró 180 días. Cuando se va al campo se encuentran ollas, temolotes, collares que eran de los antiguas, que se fueron por malos, nosotros no hacemos eso de comer a los niños”.

La lluvia es esperada de manera ansiosa por los campesinos, ya que es “el jugo” de las plantitas del campo, es otorgada por Dios, es benéfica para curar enfermedades. Algunos acostumbran recolectarla cuando cae y se deja reposar en recipientes de barro para luego ser ingerida. Otros más refieren que juntar agua de lluvia y luego llevar a bendecirle resulta más efectiva que el agua que se bendice del servicio potable.

A pesar de que su presencia se vuelve muy esperada, hay un tipo de lluvia que puede entenderse como maligna, que llega como castigo, haciendo referencia a la lluvia que se relaciona con la víbora de agua que se forma en las nubes; suele ser recurrente que los campesinos observen constantemente el cielo para reconocer el color, tamaño y forma de las nubes, cuya unión “pesada” puede reconocerse con la forma de una gran “víbora de agua, que es cuando llueve. Se forma la nube y la cola se menea y empieza a azotar el agua, la víbora gira como un remolino,

empieza a menearse y empieza a azotar, es pura agua, el remolino arranca árboles, arranca todo en las barrancas. Si aparece como remolino, significa que va a llover y, si no se ve, llueve poco”.

Por otra parte, el referente de la presencia de la lluvia se vuelve una constante en la conversación sobre agricultura, “casi no llueve”, “los años pasados sí llovió, este año no”. Su contraparte, la sequía, es contextualizada como un referente de castigo, pérdida y hambre, se construyen varias significaciones sobre su ausencia, las cuales figuran como interesantes representaciones sociales que favorecen una capacidad para adecuar su calendario festivo relacionado con el ciclo agrícola, así como su intención y figura.

En torno a la pérdida del agua de lluvia, es importante recordar la denominación de Alicia Barabas en torno a los mitos de privación, que “expresan la pérdida de una mejor condición y medio ambiente que existía en el tiempo inicial y explican la actual situación de carencias y de deterioro ambiental”; es decir, enfatiza a aquellos relatos que tienden a ofrecer explicaciones relativas al abandono de las entidades protectoras que se expresan en el descreimiento, la ausencia de ofrendas. “Resultan particularmente frecuentes los relatos de la culebra que se lleva el agua, en tanto que otros mitos de privación o pérdida están incorporados a las sagas de los héroes fundadores...” (2006:112)⁴⁶.

Antes había un abuelito que podía predecir el futuro, dicen que se comunicaba con el diablo, expresaba que habría avión, tren, carros; decía que iban a venir muchos cambios, predecía el tiempo de lluvia, ese viejito sabía que se estaba construyendo una cortina que buscaba embalsar agua del canal de Valsequillo, pero con la construcción se tocó parte de un cerrito, que es una troja de maíz, frijol, cebada; el cerrito fue tocado por barreta, por hachas, y lo que pasó es que se echó a perder. Cuando inauguraron la cortina, el agua dilató como 22 días, desapareció el agua y nació en San Juan Ixcaquixtla⁴⁷, hubo una abertura por

⁴⁶ *Op. cit.*

⁴⁷ Referencia que resulta muy similar a lo planteado por Barabas y Bartolome, quienes han señalado “... Según narran los mitos, las deidades ofendidas por la falta de reciprocidad (rituales), envían a la gente en venganza diversas calamidades. En otros casos, las deidades agraviadas, ya sean los Santos o la Culebra del Agua, abandonan los pueblos y se albergan en comunidades cercanas (A. Barabas y M. Bartolomé, 1999).” (en Barabas, 2006:173)

abajo y el agua se fue para allá. El viejito ya había predicho que no habría agua en esa cortina, "no se va a poder", pero nadie le hacía caso por borracho.

La cruz en el jagüey significa que no se va a secar el agua, el azul representa el contacto con el cielo y la lluvia.

El acceso al agua resulta peligroso. Se cuenta de un señor que estaba trabajando en la construcción de la presa para el agua de San Ramo o Ramón (los abuelitos así le pusieron al agua de Tecajete), los peones se quedaban a dormir para avanzar en su trabajo. Una noche el señor se quedó sólo con uno de sus hijos y tuvo un sueño en el que le hablaba un difunto que había fallecido en ese lugar, se había ahogado; ese señor le decía que ya se cansó de tanto trabajar y, pues, que ya tenía hambre. Pidió cinco gallinas rostizadas para que comiera; en eso, el señor se despertó y se preguntó cómo era posible, si el señor ahogado ya murió ¿cómo me puede hablar? Pero ya le habían advertido que era una serpiente grande que se convertía en visiones para pedir almas de las personas para poder dar más aguas, esa víbora había devorado al señor y ya después se dio cuenta que era la serpiente que pedía almas. Y desde ahí ya no siguieron el trabajo, por miedo a que ellos también pudieran morir. La serpiente cuida el agua, era una gorda gorda. Y al señor que murió se le había caído una moneda, pero vio a la serpiente brillante y con el espanto murió, se llevó su alma. La serpiente es el malo (diablo)⁴⁸.

La lluvia y su asociación con la serpiente dadora de agua, forman parte del equilibrio que caracteriza al etnoterritorio, ya que cada vez que se realiza una transformación en él, suceden una serie de cambios en torno a la presencia de la lluvia y su otorgante; es decir, cada vez que se construye una carretera, una presa, se excava en ciertos cerros, se modifica el paisaje geográfico, pero también ocurre una transformación simbólica que es referida y sostenida a partir de los referentes perceptivos de los habitantes de San Luis, quienes atestiguan escuchar voces, observan visiones, luces, tentaciones; los *ngiwá*, acostumbrados a reconocer puntos estratégicos en el etnoterritorio, aseguran que la pérdida del

⁴⁸ "El Cerro Caballero en mazateco se llama *nindó Nashinganai* y su Dueño es el jefe de la región. Las grandes peñas son parte de la casa del *chikón*, por eso se enoja cuando abren carreteras y exige vidas como ofrenda para dar permiso de intromisión en su territorio..." (Barabas, 2006:75).

agua se debe a que se esconde, sólo vemos las nubes pero no se quedan con nosotros; de modo que las transformaciones que ejercen los habitantes cotidianamente sobre su etnoterritorio, es una permanente confrontación entre el antes y el después: cuando había lluvia y ahora que escasea, cuando se llenaba el jagüey y ahora se encuentra seco, hechos en general que alteran las antiguas correspondencias, es decir, antes el señor del monte daba agua cada vez que se realizaban las peticiones colectivas, ahora, al no realizarse las prácticas, ya no hay una garantía de su presencia.

Aspecto que sin duda motiva procesos de cambio que figuran en las actuales formas y maneras de relacionarse con el etnoterritorio. Antaño, las deidades protectoras como el señor del monte, mantenían una relación directa y oportuna, en tanto que actualmente su presencia se torna a veces difusa en los discursos de los habitantes de la comunidad, iniciando nuevas formas de relación e intercambio con sus guardianes y dadores de favores de agua, motivando una reconfiguración, no tanto en su rol, beneficio y uso, en el caso del agua de lluvia, pero sí una transformación relativa al peso que antes ostentó. Menciono esto ya cuando los oficios de San Luis se tornan más diversificados, hay comerciantes ambulantes, profesionales técnicos, albañiles, quienes señalan que para ellos la época de lluvia es mala, ya que baja el dinero por falta de trabajo; claro, considerando que su actividad se desarrolla fuera del campo, pues para los campesinos la lluvia resulta fundamental.

Las cuevas son partes encantadas del cerro, en los ojos de agua de esos sitios “no se puede meter así nomás”, tanto las cuevas como los ojos de agua son cuidados por la serpiente.

También el agua es asociada a la presencia de duendes, de los que se considera que hay buenos y malos. Los duendes buenos son juguetones y amigables, son como niños que juegan con una varita. Hay formas de platicar con ellos, pero “sólo los que tienen el don”, no a cualquier persona se le aparecen, “es el destino de uno, muy raras personas tienen el destino”. Los duendes aparecen en cualquier parte, pero en especial donde hay tesoros enterrados y donde nace el agua, El duende aparece como un catrín y donde se aparece hay dinero.

Los malos son otra cosa. Un señor andaba limpiando el canal de agua del pozo de San Ramo, en el ejido de Tecajete, y le habló un duende malo. Era como media noche, cuando se le apareció y le dijo que quería un presente; sí, quería agua para su riego; le pidió cabezas de personas, bueno, todo el cuerpo completo; le pidió de 30 a 40 personas, para que hubiera mayor agua.

El 15 de mayo fueron a dejar una cruz en el pozo que tiene como 30 metros de profundidad, pero un niño, al querer atravesarse de lado al lado, ya que andaba brincando, se cayó ahí y falleció. Cuando pasaron los 9 días le hicieron su novenario y una misa, y de nuevo fueron a dejar la cruz, pero lo que pasó fue que se secó, porque no le gustó al de abajo, al dueño del agua (el duende que mandaba), de ahí se secó el pozo⁴⁹.

En torno al santo patrono

Uno de ellos lo encuentro en la representación que tiene el santo patrono para los católicos, ya que se considera la figura protectora principal para la colectividad, se recalca la idea de fuerza y vitalidad, así como también resalta la confianza en el santo de su compromiso por realizar una permanente supervisión en los terrenos de la comunidad: "San Luisito es como cualquiera de nosotros, está casi vivo, cuando lo cambian por encima está limpio, pero la ropa de abajo tiene tierra, como si fuera a trabajar, pues él es campesino", expresiones que coadyuvan a entender la importancia que tiene la figura patronal en la conservación de aquello que se considera lo acostumbrado, como puede ser la actividad agrícola, así como también es el principal protector del etnoterritorio de los ngiwá.

El santo puede considerarse como el corazón del pueblo⁵⁰. Con base en su semblante, los más allegados a su cuidado reconocen que las expresiones de la imagen son reflejo de la situación de la convivencia intracomunitaria. Cuando la

⁴⁹ "El agua y la culebra conforman un concepto mesoamericano que tiene especial significación en Oaxaca. La culebra, en sus diferentes fisonomías (cornuda, alada, de colores, emplumada, muy grande o pequeña), suele ser la figura con la que se manifiesta el Dueño del agua o del cerro; su nagual, su vigilante o su ayudante. Existe gran cantidad de mitos fundadores y de privación que tienen como protagonista a la culebra..." (Barabas, 2006:82-83)

⁵⁰ Tal como lo refirió María Ana Portal para el estudio de caso de San Andrés Totoltepec, Tlalpan, en el libro *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México*. D. F., CONACULTA-UAM-Iztapalapa, México, 1997.

cotidianidad se encuentra relajada y tranquila, al santo “se le ve alegre, se le ve en su carita; cuando hay problemas en el pueblo, como cuando empieza la división por los partidos políticos, entonces al santito se le ve muy serio, sin color en su carita”; la gente expresa que, por medio de sus cuidadosas observaciones, los sacristanes y mayordomos tienen la obligación de informar a la feligresía para que se realicen misas, oraciones, así como juntas en las que se busca resarcir la división y los malos entendidos.

De modo que el reflejo de la estabilidad del santo con respecto al espacio social, resulta en una permanente unión, pero también la insoslayable dinámica del don, *el santo ayuda protegiendo a los habitantes, así como también provee de agua de lluvia, aleja los malos aires que tiran las plantas de maíz. A cambio de su poderosa intervención, el santo recibe “regalos como veladoras, flores, ropa, el que tiene la voluntad le regala un anillo”*. También el santo es el encargado de proteger a los migrantes, de protegerlos para que reciban buen trato en el trabajo por parte de los supervisores en la maquila; o bien, para que encuentren un sitio donde laborar, para que retornen con bien; se le pide trabajo, incluso en las peticiones se le solicita que ilumine a los políticos para que tomen las decisiones correctas que, tarde o temprano, afectarán sus condiciones de vida.

El santo sin duda sigue figurando como aquel ente protector, sin embargo, las peticiones que recibe son cada vez más plurales, ya no se ciñen a la vida campesina, expresan “la necesidad de sufrir al salir a trabajar” fuera de la región inmediata al Valle de Tehuacán, aspecto que es reforzado por la cooperación de los migrantes al comprar anualmente los arreglos florales para la fiesta patronal, en el financiamiento “lento pero seguro” de una capilla en honor a la virgen de Juquila, en el otorgamiento de limosnas en dólares traídos de la estancia en el norte. La visita de aquellos que nacieron en la comunidad y trasladaron su residencia, pero que realizan una visita al pueblo para ir a dejar flores, para bautizar, de alguna manera van reforzando su cercanía con el protector del pueblo.

Se elaboran camisetas con la figura del santo, se distribuyen los anuncios de la fiesta que llegan a los familiares que habitan en las ciudades cercanas a

Temalacayuca, sucede algo similar en el registro visual de los acontecimientos sucedidos durante la fiesta patronal o la semana santa, las fotos y videos circulan de manera especial; los jóvenes que han logrado acceder al uso de teléfonos celulares, o bien, a los servicios que ofrece el internet por medio de correo electrónico, que es el más usual, resultan unos mecanismos eficientes para el intercambio de la información en múltiples sitios en los que los ngiwá se han insertado.

A cambio de la protección del santo hacia los migrantes, se recogieron varios testimonios en los que se realizan promesas, en especial por parte de las madres y esposas, quienes asumen el compromiso⁵¹ durante tres o cuatro años para elaborar ropa, para lavar, para preparar los manteles sobre los cuales se deposita al santo.

Antes los hacendados eran los patrones, no hablaban, ni respondían, sólo entreabrían sus puertas. Entonces San Luis (un obispo) llegó montado en un caballo blanco a la hacienda de Tecajete, salió un empleado y le dijo San Luis al peón: háblale a tu patrón, le quiero decir que vengo a defender a mis hijos; el peón se fue con “el amo (así le decían al patrón), aquí vino San Luis a hablar unas cuantas palabras sobre sus hijos porque son pobres”. Bueno, dijo el patrón, hazlo pasar, entonces San Luis le dijo: ahora vamos a ver la colindancia de la piedra (la mojonera que indica los límites actuales entre San Luis con respecto a sus pueblos vecinos). En eso despertó el hacendado y fue a dar al Pico de Orizaba, donde se preguntó: cómo pude haber llegado hasta aquí; se regresó y encontró a un señor al que le dijo: ve a avisar a mi gente para que me vengán a traer, que me traigan ropa; al morir, el hacendado dijo que quería quedarse en la iglesia (la primera), pero la gente no quiso, pues les había hecho mucho daño. Por eso San Luis defendió las tierras que a nosotros nos pertenecen.

Resaltan algunos aspectos interesantes como la certeza de que las tierras fueron otorgadas, defendidas y son actualmente protegidas por San Luis; en el relato se hace mención a la figura del patrón o amo, representando en el hacendado, como

⁵¹ Las mujeres no pueden cambiar al santo, ellas realizarán actividades limpieza de la ropa, pero no le tocarán de manera directa, esa es una responsabilidad de los varones, y que se me explico se debe a su condición de género.

figura opresora que se negaba a perder posesión de terrenos para otorgárselos a los *ngiwá*; por eso, en respuesta, es objeto de castigo; algunas otras versiones recalcan la idea de ceguera o el padecimiento de una larga enfermedad, pero es gracias a la intervención de la deidad católica que pueden acceder a un territorio, y es el motivo principal de agradecimiento especial al santo su fiesta anual cada año. Este acontecimiento es constantemente resguardado a partir de su repetición por medio de charlas al interior de los grupos domésticos.

Mediante la intervención del santo patrono se lleva a cabo una profunda apropiación del territorio⁵², recalcando el “nuestro”, o bien, el “nosotros”. La “defensa” de un etnoterritorio que se considera único, en parte por la protección de San Luis, el cual se ha tratado de conservar, concretándose “en las tres iglesias construidas para el señor San Luis; como cuidaba el ejido de Tecajete, ese fue primer templo, el segundo estuvo junto a *jagüey* y la tercera es la última que tenemos ahora”. También para los *ngiwá* el santo es el responsable de haber puesto las mojoneras, lo que las convierte en lugares estratégicos que fueron escenario en el que la deidad ha delimitado el territorio de los chochos.

Otra particularidad se encuentra en la posesión de vegetación nativa y la presencia de seres, como el señor del monte, quien han habitado en dicho espacio desde antes de San Luis. Resulta interesante la separación que actualmente se hace: las tierras productivas destinadas para el cultivo del maíz fueron defendidas por el santo, en tanto que los cerros son resguardados por el señor del monte, hay una clara diferenciación entre las atribuciones de cada figura, que comparten el papel de dadores; aunque el primero es considerado como representante del Dios católico, y el segundo es considerado como una figura del mal.

Apropiación y uso de la naturaleza

Al inicio del capítulo se señala la interacción del ser humano con el ambiente, en especial para aquellos actores sociales cuya actividad laboral se sustenta en la

⁵² “El espacio culturalmente construido a través del tiempo por un pueblo puede ser definido como su *territorio* que es, entonces, toda su porción de la naturaleza simbólica y empíricamente modelada por una determinada sociedad, sobre la cual ésta reivindica derechos y garantiza a sus miembros la posibilidad de acceso, control y uso de recursos que allí se encuentran...” (Barabas, 2006:139)

agricultura, cuyo profundo conocimiento hace referencia a una cuidadosa observación de los fenómenos naturales como las heladas, sequías, granizadas o la presencia de la lluvia, todos acontecimientos que pueden augurarse a partir de una serie de señales que se presentan por medio del comportamiento de los animales.

Tanto silvestres como los domesticados, realizan una serie de mensajes que se deben atender para salvaguardar el bienestar del humano. Dentro de los animales domesticados sobresalen la gallina, el gato y el perro. De éstos se observa su comportamiento, así como sus sonidos, que pueden resultar extraños y representar un mal augurio. En el caso de la gallina, "si llegase a cantar como un gallo, como si chillara", es aviso de mal agüero y significa que alguien de la casa está en peligro de morir; "eso no es normal, la gallina no debe de cantar, cuando hace eso está entregando el alma de uno de la familia; en ese momento te debes de parar y matarla, para comerla en caldo, en mole, en lo que prefieran, pero la intención es que en lugar de un humano se va la gallina".

Los animales domésticos son guardianes importantes de los humanos, se suele referir que cuando vivían los antiguos, los animales (no encuentro una distinción entre doméstico y silvestre) de esa época ocupaban el mismo terreno que los humanos, incluso se llega a señalar que realizaban actividades similares como cortar leña, prender fuego.

Pero hubo algunos que fueron más útiles a los humanos, ya que ayudaron a clasificar el trabajo en dos variantes: en equitativo o bien en desigual, como fue el caso del perro, quien para los ngiwá ayudaba a limpiar los terrenos de los tlacuaches de los solares, limpiaban de tuzas las milpas; los perros también trabajaban, pero otros animalitos no trabajaban igual, como es el caso de los coyotes, que sí trabajan, pero para el mal, ya que se dedican a corretear humanos en el cerro o para atarantarlos y llevárselos al malo. Acción que es considerada como injusta, en la que está en juego la vida y seguridad de los humanos.

Los grupos domésticos tienden contar con unas aves, que comúnmente llaman tehuacanos, las palomas o los cenizotes, que son confinadas en pequeñas jaulas, aparte de "alegrar la vida con su canto", los más ancianos aprendieron a

escuchan su canto para saber si lloverá; o bien, si recibirán una visita de alguna persona a la cual no han visto. Suelen mencionar que “ya sabía que ibas a venir”. Las aves también se ocupan en los trabajos de los brujos.

Los animales son un referente importante para otros grupos como los andinos: “Los animales también nos traen señas, según se comporten. El coguí, un pájaro de las barrancas, nos dice con su canto que va a llover y que debemos prepararnos para la siembra.” (Sandoval, 2003:61-62)⁵³.

Cuando se están peleando gatos en los techos de la casa, o bien, los gatos están rondando la casa y su maullar es muy triste, significa que alguien de la familia va a morir; si hay oportunidad se mata al gato, para que se vaya él.

Se tiene la concepción de que el humano puede ayudar a los animalitos dándoles alimento, ya que ellos pueden salvar la vida⁵⁴; es decir, una gallina, un gato o un perro “puede ser otorgado a cambio de un humano, a diferencia de lo que ocurría con los antiguas, quienes daban a cambio sus niños pequeños para obtener algo a cambio”; la presencia de los animales en las casas es importante, cada vez que sucede un aspecto poco afortunado el animal será quien va a avisar todos los días. Por medio de esa interacción los humanos los pueden utilizar para no perder la salud o la vida. En algunos momentos se puede interpretar que un perro o gato puede morir envenenado debido a que hay alguien que tiene mala voluntad hacia los integrantes de la familia.

El perro doméstico se presenta como el guardián de la familia, pero es susceptible de observación minuciosa por parte de los dueños de las casas, quienes se encuentran al pendiente de la manera en “como se comporta, cuando se le observa arrastrándose junto o delante de uno, o cuando se hace del baño en los pies o junto de la persona, o cuando haga del dos muy aguado, es mala señal, es aviso de accidente, de enfermedad, o bien, de muerte. El aullido del perro también anuncia algo malo”.

⁵³ Sandoval Marcos, “El maíz y los pueblos indios”, en Esteva Gustavo y Marielle Catherine (Coords.). *Sin maíz no hay país*. Ed. Conaculta, México, 2003.

⁵⁴ Es muy recordado por parte de los habitantes que vivieron el sismo del 1973, así como el de 1999 fue presentado por los toros y los perros, quienes andaban muy inquietos desde la noche anterior al evento natural.

Cada grupo doméstico cuenta con, por lo menos, un perro, se consideran guardianes y protectores, anuncian la presencia de extraños, así como ahuyentan a los malos espíritus cada vez que aúllan, que es una manera de avisar que algo raro pasa. Se cuenta que ellos antes podían hablar, pero una bruja los dejó mudos de palabras, por eso para todo deben ladrar. “Los perros van delante del amo, porque ellos reciben el mal aire, reciben y defienden al amo, por ello se van al monte, a la milpa, andan fuera de la casa cuidando la puerta, siempre van primero que los amos”.

Los animales pueden ser representados en las servilletas en las que depositan las tortillas, principalmente figuran las aves, que son puestas ahí para alegrar a la tortilla, pero también se ponen venados, faisanes, borregos o burros. Independientemente del credo religioso que se profese, de la situación socioeconómica, las servilletas son bordadas por las mujeres en especial con flores y animales.

Insectos como las hormigas auguran como se presentará la cosecha, tanto en el lugar como en la cantidad en que se dará. El 31 de diciembre se colocará un puño de maíz en el centro del hormiguero y al otro día, el año nuevo, según en la dirección en que hayan acomodado las semillas, es el lugar donde se va a dar la cosecha. Es un referente “que es seguro, no hay confusión con esos animalitos, son muy listos y saben la vida en las entrañas de la tierra, señalarán el lugar en el que la tierra va a recibir una buena cantidad de calor y jugo”.

Se dice que los santitos también tienen animalitos como lo es el caso de San Isidro Labrador, San Francisco de Asís, San Juan Bautista. Éste último fue a un potrero, llevó a sus borregos, cuando vio don Juan (el santo) a un fajo de chivos que se acercaba, y en tanto el santito cuidando, cuidando sus borregos en el potrero. Cuando pasa ese montón de chivos cerca de él, se da cuenta que los chivos iban parados o caminando en dos pies. Don Juan se quedó quieto, volvieron a pasar varias veces junto a don Juan, hasta que el pastor de los chivos le habló a don Juan –que bonitos están, quietos tus animales- y los míos, ya me cansé de estarlos siguiendo de lado a lado del cerro, te regalo mis chivos. Y dijo don Juan: ‘ya ni tú, que caminas fuerte, ya te cansaste y luego ya no puedo

caminar; no se me quedan los chivos, llévatelos mejor. Insistió el pastor de los chivos: te los regalo, ahí que estén y entonces se les quedaron a Don Juan. Los chivos se revolvieron con sus borregos, y entonces don Juan les hizo una oración a los chivos y entonces se agachó y entonces ya comenzó a comer, fue como ya se quedaron quietos los chivos.

Por otro lado, hay animales que son representados como dañinos a los actores sociales, como cuando ocurre la figuración de un animal, como es el caso de los nahuales, que se transforman regularmente a la forma de burro o perro. Se dice que un anciano ciego que caminaba con su nieto por una de las veredas del pueblo, le preguntaba a su nieto: "quién está parado ahí"; el abuelo decía: son tres burros ¿verdad?, le respondía el nieto: no, abuelito, son tres mujeres; y así iba pasando lo mismo en varios días, a veces veía a hombres y de vuelta a mujeres".

Las víboras que abundan en la zona inmediata a Temalacayuca son las de cascabel, la palanquilla, la ratonera, las frijoleras, la escorpión, la coralillo, que suelen ser catalogadas como "muy peligrosas, ya que en caso de mordedura se te pudre la mano". La culebra es asociada físicamente con la presencia del agua, ya que se dice que con su presencia se sabrá si va a llover,

Cada vez que las víboras salgan a los caminos, a las barrancas y, metafóricamente, cada vez que las nubes conforman una imagen similar a una gran víbora, a la que llaman de "agua", es temida, ya que es desastrosa para los cultivos, las viviendas y los animales silvestres y domésticos; "la víbora de agua es de temor aquí, llega con muchos aires y la lluvia descompone lo que hay; cuando se observa que la víbora se forma, lo que hacemos es poner la mano del metate en el solar, poner el sombrero con la boca hacia el cielo, se pone a quemar la palma bendita el día de ramos".

"El agua de lluvia está considerada como un elemento relacionado con culebras y serpientes. Cuando las nubes se concentran, se "...*juntan las serpientes*..."...Es evidentemente un elemento básico en la actividad agrícola y se le encuentra representado de alguna manera en las cúpulas azul con blanco o amarillas

con verde de las iglesias de la región, imitando ondulaciones y asociada a imágenes de la virgen María y sus distintas advocaciones.” (González, 2003:186)⁵⁵

Con respecto a la percepción relativa al coyote, en Temalacayuca, hay una similitud muy cercana con lo que refiere Alba González, para la concepción de los habitantes de los Valles de Tlaxcala, “...Por ejemplo, se consideraba que matar a un coyote permitía al cazador utilizar su sangre, que se untaba en el cuello y en la cabeza ...para quedar protegido...”; porque así ya nadie podía atacarlo. También se decía que el coyote tiene en el cráneo (parte frontal) “...una piedra de mármol...” que podía extraerse, pero que si se extrae, automáticamente el individuo “...hace pacto con el maligno...” (*Ibid*:184)

A un escorpión no se le mata, si lo haces se te pudre el pie; para evitarlo, se debe matar cuando este animal se encuentra cruzando el camino, ya que el camino está lleno del cansancio de todos los que pasan agotados.

El zorrillo rasca junto a los magueyes, andan buscando tecoles (gusano de oro), tecolito, *cundachi* y *cuapichi* (insecto), que viven en el tronco de magueyes. El tlacuache toma agua miel del maguey.

Por otra parte, hay una interesante asociación del papel de la luna, el sol, las estrellas con respecto al trabajo del campo, cuyas fases se encuentran íntimamente relacionadas con las etapas del ciclo de crecimiento del maíz. La luna es el marcador de cuándo se puede cosechar y cuándo se sembrará, del comportamiento de los animalitos. La luna anuncia los vientos. Las nubes anuncian la helada.

Hay lugares que son marcados por la tradición oral. “Al pensar el territorio como culturalmente construido y apropiado, debe reconocerse al lugar como una noción fundamental...el lugar circunscribe al ámbito de la vivencia individual e interpersonal, ajenas a la abstracción conceptual. Algunos de sus defensores dicen que el lugar sintetiza el encuentro entre tiempo y espacio (Casey, 1996:36 en Barabas, 2006:53).

⁵⁵ *Op. cit.*

Para finalizar el apartado

A partir de la narrativa de los actores sociales involucrados en la experiencia del cambio de su entorno inmediato, figura el aspecto relacional que permite establecer los vínculos entre las historias individuales y los procesos y relaciones sociales que se desarrollan en un contexto más amplio. Me apoyo en las historias de vida, en las que se enfatiza la dinámica propia de la compleja trama económica inmersa en la cotidianidad de los grupos domésticos. Predomina la misma situación, los jóvenes trabajadores de la maquila interrumpieron sus estudios de primaria y secundaria para incorporarse al trabajo. (Núñez, 2004:159)⁵⁶

La incursión de la maquila en el campo poblano está originando una serie de cambios intensos, en los que es posible identificar procesos de transformación en la interacción y dinámica interna de la sociedad rural de San Luis Temalacayuca, donde se reconoce la presencia de lógicas y formas de vida más urbanas. Se están modificando conductas de los campesinos que, lejos de considerarse tradicionales, se asumen como “abiertos, todo cambia” en la negociación entre lo local y lo global; a su vez, el sector agrícola se está vinculando a la forma de producción características de la urbe, la cual se fue especializando en una dinámica económica que favoreció el crecimiento económico de la región.

Se trata de un momento preciso en la historia de las sociedades rurales, ya que reconocen no tener algún precedente, salvo cuando ocurrió un fuerte sismo y cambió la fisonomía del lugar, o bien, la incursión de la carretera federal que trajo aparejada la llegada de camiones y mercancías; la presa de Valsequillo, que ofreció en su momento posibilidades de trabajo en su construcción y la apertura de una esperanza para contar con agua para las actividad agrícola. Todo ello fue encaminando la incursión de las actividades “modernas”.

Esto recuerda los planteamientos de Karl Kaustky (1969), a partir de un efecto reflejo, en el que una vez que la industrialización se desarrolla en las ciudades, ésta se refleja en el campo, a partir de la necesidad de adquirir mercancías y propicia la proletarización, la inmigración hacia la ciudad. No se plantea una subordinación del campo a la ciudad, o bien, la descomposición de la sociedad

⁵⁶ *Op. cit.*

rural, aunque sí hay que señalar que los recursos como el agua y la tierra (que son los elementos básicos para la agricultura) son apropiados para el beneficio de la industria maquiladora. En la percepción de los campesinos, se consideran afortunados por contar con una opción de empleo, diferente a la de jornaleros agrícolas; el salario de los maquileros complementa el dinero para el gasto familiar.

La actividad económica de la maquila resulta un factor que condiciona la concentración de la población, lo que explica el desmedido crecimiento demográfico de la ciudad de Tehuacán, así como el decremento en el número de habitantes de las comunidades rurales aledañas, eso se manifiesta en la ciudad; sin embargo, lo interesante es que el efecto de la urbanización, como lo es la presencia de la industria en zonas rurales, está configurando espacios enclavados en las que pueden identificarse características de lo rural y lo urbano; sin duda se tornan más borrosas las segundas, sin embargo, se identifican espacios fragmentados, ya que el campo "no es puro"; la maquila se ubica en la periferia de los espacios rurales, conformando enclaves que por los usos y distribución de los espacios favorece un permanente espejismo de la diferencia entre uno y otra. Pero, a la vez, se evidencia una complementariedad, la industria necesita de la mano de obra de los campesinos, y éstos requieren de la maquila para subsistir. En la ciudad de Tehuacán las maquilas se encuentran diseminadas por la mancha urbana, en tanto que en el área periférica se encuentran una serie de manifestaciones particulares del impacto de la globalización en los escenarios locales. La constante ida y vuelta de un sistema de transporte vía "micros" y autobuses, facilitan la interacción entre la ciudad y sus inmediaciones, en especial en las horas pico, el trajín se vuelve patente.

Es decir, encontramos un proceso de industrialización en un territorio caracterizado como rural, se esboza una mirada desde lo rural hacia el resto de la región.

Vale señalar que no sólo las influencias vienen de la ciudad o la maquila, también el campo ha contribuido en la caracterización de la vida industrial en el sur poblano, aportando las características particulares de la zona; se habla una lengua

indígena, se suele “parar la producción cuando es la fiesta del pueblo”, se compite por mano de obra que puede enrolarse en los campos de riego.

“...la agricultura como actividad única en el campo casi ya no existe, la pluriactividad cobra nuevos significados, la vocación diferente de los miembros de la familia cada vez es más común, la familia no es más la misma, las costumbres y tradiciones se modifican incorporando pautas de modernidad, las técnicas se readecuan” (León y Guzmán, 2000:46 en Ramírez, 2003:63)⁵⁷.

Encuentro en los valores propios aspectos que no cambian, que permiten recrear la socialidad al interior de la comunidad, que juegan un papel importante en la cosmovisión, así como el uso de la memoria histórica, la posesión de los recursos naturales, la organización familiar y comunitaria, aspectos que entran en juego en la permanencia, en la continuidad y en el cambio.

⁵⁷ *Op. cit.*

CAPITULO 4

EL PROCESO DE RECONFIGURACIÓN ENTRE LA URBE Y LA RURALIDAD

Paradójicamente son los marcos sociales de la memoria los elementos importantes para entender el proceso de selección de la cosmovisión de los actores sociales. Esto es, los marcos son ambiguos, permiten aproximarme a la continuidad de la cosmovisión, pero también a la transformación. Cuando hago alusión al importante papel que juega el maíz en la colectividad, que remite a las raíces y orígenes, resalta el aspecto de la continuidad, es decir, de la repetición, de la conservación; pero invariablemente también se expresa un proceso de "reconfiguración"¹.

Al reconocer la transmisión de una cosmovisión contemporánea en torno al maíz entre los ngiwá del sur del Estado de Puebla, inherentemente se advierte un proceso de modificación²; esto es, aquí se ha propuesto que la selección y el olvido que operan entre los integrantes de la colectividad durante la vida cotidiana, ayudan a comprender cómo la cosmovisión no sólo se presentan como una visión estructurada, sino como un conjunto de representaciones que son apropiadas.

"No es una memoria que replique, como la memoria electrónica de una computadora, sino que es dinámica: a causa de este hecho impreciso, no es nunca la copia exacta de objeto memorizado, sino que modifica con cada nueva experiencia su propio esquema de reorganización... En suma, la memoria es plástica, flexible, fluctuante, lábil, está dotada de ubicuidad, de una gran capacidad adaptativa y varía de un individuo a otro" (Candau, 2006:13)³.

La particularidad de la vida colectiva en Temalacayuca⁴, de alguna manera remite a una identidad que hace alusión a un pasado que tiene como referencia a un

¹ Ramírez Rodríguez Rosalba, "Reflexiones en torno a la cosmovisión popoloca; el caso de San Luis Temalacayuca", en *Cosmovisión indígena en el Sur del Estado de Puebla*, BUAP, Puebla, México, 2008.

² La situación socioeconómica contemporánea en la que se expresa la cosmovisión relativa al maíz se enfrenta a un escenario poco afable para su continuidad, lo que conlleva a poner en entredicho la persistencia y es factible pensar en su configuración.

³ Candau Joël, *Antropología de la memoria*, Nueva Visión, Argentina, 2006, Primera Reimpresión.

⁴ San Luis Temalacayuca no lo es una sociedad rural homogénea, como tampoco puede decirse que priva la heterogeneidad. Puede mencionarse que caracterizar el modo de vida del lugar no permite acceder a un solo criterio, es preciso señalar una combinación en las esferas de la vida social, en algunas de ellas priva la unidad y en otras hay más facilidad para reconocer la diversidad.

imaginario colectivo de bonanza relativa al maíz, de la añoranza por las buenas cosechas, por la dotación de la tierra comunal, por el sufrimiento en tanto participaron como peones al servicio de las haciendas, se resalta el estatus de inferioridad, que de alguna manera se contrapone con las experiencias de aquellos jóvenes que se encuentran protagonizando la vida de la nueva ruralidad. Su férrea incursión al trabajo asalariado, a la migración, así como el paulatino abandono al campo, puede explicarse de la siguiente manera: *aquí no hay trabajo, el hambre se vive en el pueblo, estamos olvidados, aquí hay mucha necesidad, no tenemos oportunidad, por eso nos vamos.*

Cuando se les pregunta sobre la decisión de partir, así como la de retornar, figuran las relaciones parentales, cuyo arraigo es preciso; sin embargo, la necesidad se impone, e irrumpe la visión netamente local de estos actores, que salen a jugar un papel importante en la obtención de recursos económicos, favoreciendo *al pueblo.*

La cultura y cosmovisión en torno al maíz se expresa en un contexto en el que figura el abandono de la deidad protectora del pueblo, el Señor del Monte que, debido a que ya no se le frecuenta para llevarle ofrendas, éste se fue a otro pueblo; o se menciona al nulo papel del gobierno por ayudar a los pobres del pueblo, ya que ahí no hay trabajo; además, suelen reconocer que algunos han decidido dejar de cultivar y prefieren dar descanso a la tierra; del robo de la lluvia que se va para otros pueblos es resultado de un "trabajo" por parte de especialistas muy poderosos.

También figuran los lugares considerados como buenos para conseguir trabajo, como puede ser el norte, o bien, las grandes ciudades, aunado al gusto por usar y consumir teléfonos celulares o la adquisición de trocas para beneficiar el transporte del grupo doméstico, etc. Es decir, en tanto se expresa la cultura y cosmovisión relacionada con el maíz, también se explica la aceptación, mejor dicho, la adaptación a las condiciones socioeconómicas, ambientales y sobrenaturales que se presentan en el entorno de la colectividad, haciendo mención del importante peso simbólico de la planta que, tomándola como base en la memoria "...permite ligar lo que fuimos y lo que somos con lo que seremos.

Solamente ella puede ayudar a conceptualizar el paso inexorable del tiempo y, así, aceptarlo” (*ibid*:24).

En este trabajo se identifica un complejo proceso de significación y apropiación simbólica por parte de los actores étnicos para referenciar la cosmovisión de los abuelos a los tiempos contemporáneos, este proceso lo reflexiono a partir de relatos que señalan los elementos principales del etnoterritorio, como son los cerros con tractores en su interior, o expresar que el señor del monte se comporta como un charro elegante, que tienta con muchos dólares, así como oro en el interior de las cuevas; estos hechos resultan interesantísimos para proponer una adecuación de la memoria e incorporar aspectos importantes para la vida contemporánea, como es la riqueza material, lo que conduce también a reconocer un sugerente proceso de préstamo, con el que se dota sentido a ciertos elementos del pasado, previamente elegidos, al tiempo que otros se van olvidando poco a poco, volviéndose socialmente menos significativos que aquellos que se viven en el presente.

La importante acción de clasificar, elegir y olvidar algunos aspectos de la cosmovisión se reafirma a partir de las interacciones sociales, en las que ésta se transmite, que son los espacios domésticos, en la cotidianidad, donde adquieren mi interés analítico. Es en lo cotidiano donde se pueden evidenciar características más “urbanas” en los estilos de vida, también se identifican las modificaciones relativas a las concepciones que van generando los integrantes de una colectividad, como es el caso de San Luis Temalacayuca, donde es posible identificar grupos sociales diferenciados entre sí, como es el caso de los jóvenes; son reveladoras las reflexiones que han realizado autores como Feixa (1998)⁵ y Urteaga (2008)⁶. Por su parte Rosario Esteinou (2005)⁷, cuando refiere que la juventud es una construcción social que debe ser ubicada en un momento histórico; sin embargo, la mayoría de los estudios relativos a los jóvenes se han

⁵ Feixa, Charles, *El reloj de arena. Culturas juveniles en México*, Colección jóvenes, número 4, SEP-Causa Joven-Centro de Investigación y Estudios sobre Juventud, México, 1998.

⁶ Maritza Urteaga Castro-Pozo, *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*, Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-Iztapalapa, México, 2008.

⁷ Esteinou Rosario, “La juventud y los jóvenes como construcción social” en Martha Mier y Terán y Cecilia Rabell, *Jóvenes y niños. Un enfoque sociodemográfico*, IIS-UNAM, FLACSO, Miguel Ángel Porrúa, México, 2005.

centrado en los escenarios urbanos, explicando cómo han generado su apropiación de espacios sociales, lenguajes, consumos culturales; o bien, se han desarrollado estudios relativos a la construcción de identidades colectivas propias de su condición juvenil.

Pero en este trabajo se pretende señalar que los jóvenes rurales, como los de Temalacayuca, se presentan como agentes sociales y agentes étnicos, cuyos pensamientos y acciones son socialmente innovadoras, considerando la particular dinámica en la que se han visto insertos debido a su papel protagónico en las actividades de subsistencia, participan activamente en la itinerancia que, en conjunción con su masivo arribo al trabajo asalariado, favorece una reelaboración interesante en torno a las nociones de tiempo y espacio y, en general, a todo un complejo código social, tornando diferentes las apreciaciones relacionadas con el cuerpo, la estética, la diversión, el lenguaje, el género, que ponen en marcha en su lugar de origen, coadyuvando en la transformación paulatina de su sociedad rural.

Para definir juventud se propone habitualmente el elemento de la edad, pero es un criterio restringido, pues tiende a encajonar a este sector de la población a una simple cronología que desatiende muchos otros factores; en contraste, un conjunto de autores han elaborado una importante propuesta que consiste en encontrar "heterorrepresentaciones" que posibilitan la conceptualización de la juventud, para que, de manera operativa, a partir de la evidencia etnográfica, se posibilite reflexionar sobre las diferentes maneras de ser mujer u hombre joven.

"Valenzuela (1994) ha sostenido que lo juvenil puede entenderse como un concepto relacional, históricamente construido, situacional y representado, pues sobre lo juvenil se dan procesos de disputa y negociación entre las heterorrepresentaciones y las autopercepciones de los mismos jóvenes. Como se trata de un concepto social e históricamente construido, lo juvenil es cambiante; se produce en lo cotidiano; se construye en la interacción, en las relaciones de poder y es transitorio. Por ello ya no se puede sostener la existencia de una cultura juvenil, sino que debemos hablar de "culturas juveniles". Lo que las define es, no sólo cómo los distintos agentes e instituciones, sino cómo las experiencias sociales de los jóvenes que son expresadas colectivamente mediante estilos de vida distintivos y

heterogéneos (IMJ, 2000; Feixa, 1998; Maffesoli, 1990 en Esteinou, 2005:31-32)⁸

En las sociedades rurales, como San Luis Temalacayuca, se va presentando una pluralidad en diferentes ámbitos de la vida colectiva que se entiende en parte a partir de la influencia de la ciudad, de los cambios en las actividades económicas, y que se refleja en la socialización al interior de los grupos domésticos en los que se evidencia una asimetría en cuanto a su composición, cobra especial atención lo relativo a la crianza de los niños, que corre a cargo de los abuelos, tías, hermanos mayores, presentándose de manera cada vez más frecuente la ausencia de la madre debido a la masiva presencia de las mujeres en el trabajo asalariado, viajando a México, Puebla, Tehuacán, Jalapa, Oaxaca.

“Antes iban las solteras, ahora se van las casadas y las que tienen la responsabilidad de criar niños”; otro aspecto se refleja es la permanencia en la escuela, por lo menos de la primaria, que ha dotado a los jóvenes con estudios básicos necesarios para su inserción laboral. Puede mencionarse que ha cambiado la forma de pensar, actuar y vivir de la colectividad, ya no es la misma que la de los abuelos⁹, las pequeñas asisten a la primaria, ya que es requisito para entrar a la maquila y, en general, para cualquier tipo de actividad remunerada: “piden el certificado de la primaria”.

Aunque se continúa expresando la diferenciación en cuanto a la preferencia por los varones, la asistencia escolar de las niñas también se debe a que es un requisito para recibir la beca de Oportunidades.

Hay aspectos socioculturales en la forma de vida de los jóvenes de Temalacayacuya que favorecen un reconocimiento en la transición relativa al tiempo y al espacio que, dicho sea de paso, son los ordenadores culturales básicos para toda cultura y cosmovisión, en especial la que guía el trabajo y es la relativa al maíz; resulta innegable el acceso a los medios masivos de comunicación, en especial por parte de los que han recibido instrucción suficiente

⁸ *Op. cit.*

⁹ “También en las familias rurales está perdiendo vigencia el patrón patriarcal, en gran medida gracias a la migración interna o internacional de jóvenes que favorece su independencia económica y familiar. (Mier y Rabell, 2005:10). Marta Mier y Terán y Cecilia Rabell (coords), *Jóvenes y niños. Un enfoque sociodemográfico*, IIS-UNAM/FLACSO/Porrúa, México, 2005.

para utilizar equipos de computo y acceder a Internet; figura el uso de celulares, el gusto por la televisión y el radio.

Los bienes de consumo cultural que se privilegian se aprecian en la vestimenta, en el ocio, en la diversión. Pero, sobre todo, en el acceso al mercado laboral, que se presenta como una de las principales características que favorece la adopción de un rol diferenciado al campesino; incluso en algunos talleres de maquila parece que se difumina, por unos instantes, la marcada diferencia de género al interior de la comunidad, en la que los varones salen al campo y las mujeres se quedan a tortillar, puesto que en los talleres de maquila a todos les toca barrer o lavar los sanitarios una vez que entran en los sistemas rotativos implementados por las empresas, trastocando con ello sus dinámicas locales de género.

En las maquilas cercanas a San Luis Temalacayuca, en apariencia, no se vive la exclusión social de manera tajante como en la ciudad, es decir, todos los que están insertos en la maquila tienen las mismas condiciones, les pagan igual siempre y cuando compartan el mismo rol de empleado, de acuerdo al sistema productivo; también pueden encontrar a otros hablantes del dialecto, aspecto que puede servir como un referente homogeneizador, a diferencia de los entornos urbanos en los que la inserción a la vida laboral se enfatiza a partir de sus capacidades y habilidades para el trabajo calificado, pero se hacen señalamientos de discriminación por el uso de su lengua materna.

En la sociedad rural de San Luis Temalacayuca las experiencias y las lógicas de los agentes étnicos jóvenes son reveladoras para expresar la multiplicidad de referentes que tienen que ver con la posición que guardan con la cosmovisión en torno al maíz, es en ellos que se evidencia una marcada ruptura, por el momento, con el trabajo agrícola. Y aquellos que aún conservan la práctica agrícola le adjudican un sentido que tiene que ver con aspectos de desesperanza e incertidumbre; de modo que hay una fractura importante en la colectividad en cuanto a la participación directa de los jóvenes en las actividades del ciclo agrícola.

La pluralidad de las actividades económicas en las que participan los actores sociales ha favorecido que la agricultura no se presente como un modelo que

mantenga con seguridad un referente identitario y laboral, pero el maíz que se consume, y que no necesariamente se cultiva, sí es un detonador que unifica a la colectividad.

En los jóvenes rurales las maneras de experimentar la cosmovisión y la cultura de maíz en la que crecieron se van diferenciando de las visiones totalizadoras de los abuelos, ya que con base en el imaginario colectivo de los más longevos suele señalarse que “antes todos éramos iguales”, haciendo alusión a una aparente homogeneidad que descansaba en parte por el uso de la lengua materna, así como su condición campesina. En tanto que los más jóvenes construyen sus identidades de acuerdo a las múltiples facetas y referentes en los que expresan su estatus y rol: de migrantes, de maquileros y/o asalariados.

Los jóvenes rurales manipulan objetos tecnológicos, utilizan accesorios en su arreglo personal, especialmente las mujeres, que gustan vestir a la moda; difícilmente se les ve con huaraches. En la medida de sus posibilidades cuidan su arreglo personal, su lenguaje es muy citadino, utilizan tintes de pelo, usan pulseras, anillos, aretes, tienen gusto diverso relacionado por las series televisivas, les agrada la música popular, así como las telenovelas, además de asistir a bailes, rodeos y ferias patronales de los pueblos vecinos; acceden a las fiestas con sonido y/o grupos, beben cerveza, fuman, forman grupitos para cotorrear, actividades que representan excelentes oportunidades para interactuar con pares de su edad.

La cosmovisión, como visión estructurada, no puede ser entendida como una visión homogeneizadora al interior de una colectividad, al contrario, es factible reconocer un proceso de ruptura. Es cierto que la cosmovisión ofrece un panorama congruente y otorga unidad y sentido. Debido a la marcada variación de los integrantes del grupo inwiga, en especial los jóvenes, tienen una manera precisa de apropiarse de las fiestas del ciclo católico, de aprender los relatos, de participar en los ritos, de portar las creencias relativas al etnoterritorio, expresiones que en conjunto les permiten reconocer uno de los efectos más importantes del proceso de transformación de la colectividad rural, que se sostiene por los distintos modos de subsistir, de hablar, de habitar, de cooperar para el gasto del

grupo y, en general, están inmiscuidos en su proceso de transformación, lo que conduce a un reacomodo de las diferentes facetas de la vida social, como es el caso de la cosmovisión.

Es evidente que entre los jóvenes hay un marcado distanciamiento con respecto a la práctica agrícola del cultivo de maíz, mantenida por personas adultas. Tanto los que permanecen en la comunidad, como aquellos que salen a buscar opciones de empleo, están expresando distintas maneras de ser campesino, de ser maquilero, así como discursos en torno a tales adscripciones. En todos los ámbitos de la vida social hay diferentes tipos de familia, de religión. Hay una marcada pluralidad en la comunalidad, lo que conlleva a producir una especie de caleidoscopio: cada vez que se rota la mirada para acercarse al interior de la estructura social, se expresa de manera dispar; una vez que los elementos que se consideran para su análisis son superpuestos.

En la vida diaria de un joven integrante de una sociedad rural hay una serie de empalmes, es decir, se rolan en actividades laborales como la maquila que se ubican en espacios cercanos a su lugar de origen. Pero una vez que retornan, en el interior de sus grupos domésticos se desarrollan actividades que, aunque se encuentran en apariencia ajenas a ellos, se ven inmiscuidos, como consumir plantas que han recolectado sus parientes en los cerros o bañarse con agua que ha sido calentada con varas secas recolectadas de los terrenos comunales o cooperar para la compra de un bulto de maíz, adquirir palma para que la abuela del grupo teja un petate, etc.

Es decir, hay una serie de evidencias etnográficas en las que se refleja la superposición de estilos de vida, uno con características citadinas y otro con un orden y una lógica de una sociedad rural. Tales empalmes reflejan las combinaciones que se están expresando en la comunidad, aspecto que paradójicamente permite mantener cierta unidad en lo que se refiere a la coexistencia entre lo que se considera socialmente aceptado y es significativo con aquello que puede ser caracterizado como lo irremediable de la vida moderna.

Un factor más se encuentra en la escuela y los medios masivos de comunicación. Por un lado, la institución reconocida oficialmente para formar en los individuos un

pensamiento crítico, científico, para darle sentido a una realidad y explicarla a través del conocimiento, se enfrenta en primer término a profesores que prohíben el uso de la lengua materna, que tratan de imponer modelos y aspectos ciudadanos que los hace sentir que vivir en el campo, o vivir de la tierra representara un aspecto negativo con el que hay que lidiar.

Por otro lado, los medios de comunicación guardan una eficacia singular en la interiorización que ciertos sectores de la sociedad que van eligiendo como los más adecuados para encontrar en ellos una verdadera lógica de sentido: las urbes, las posesiones de bienes, el consumo de ciertos tipo de música y productos, así como de aquellos alimentos que se consideran otorgan estatus al interior de la comunidad.

La desaparición de ciertos roles, que otros llaman desinterés, por parte de la población para aprender las artes adivinatorias de los especialistas, aquellos que subían al cerro a pedir por la lluvia, que en otros espacios étnicos les llaman los graniceros, que había en Temalacayuca pero ahora ya no, es otro factor de cambio entre los jóvenes que ahora son modernos, porque respetan otra ley, la de la iglesia, y en sus charlas suelen calificar el conocimiento de los abuelos como cuentos, como dichos, poniendo en duda su veracidad, que paradójicamente respetan, a final de cuentas, pues aunque se bromea con esos conocimientos tradicionales, no se olvidan, se reproducen una y otra vez en las charlas informales.

En ese escenario me resultó de gran interés iniciar una reflexión que me permitiera aproximarme a la posición de las antiguas creencias, que autores como López-Austin (2001)¹⁰ llaman el núcleo duro, pero que insertaron en una trama de contextos que, al parecer, poco a poco se van poniendo a prueba.

Un punto de unión entre la cultura y la cosmovisión: la identidad

Sin temor a generalizar, los grupos domésticos de la sociedad rural de San Luis Temalacayuca consumen maíz en su dieta habitual, presente en tamales, tortilla, atole; este consumo es considerado un privilegio, así como una particularidad; un

¹⁰ *Op, cit.*

privilegio, ya que representa una fortuna no gastar en la compra de tortilla; una particularidad, pues el maíz que se procesa en la comunidad es puro, es llenador, pleno, motivo por el cual es factible reconocer que el consumo de maíz representa un *habitus*, en palabras de Bourdieu (1988)¹¹.

Parte del consumo que se realiza en la comunidad proviene de otros puntos geográficos como resultado de la exportación, debido a una combinación de factores: ambientales, económicos, políticos, que hacen mella en las condiciones particulares de la comunidad respecto al cultivo del cereal.

Los habitantes de la comunidad consideran a su práctica agrícola como de “pobres”, cada vez que se acercan los candidatos para gobierno federal o estatal, las peticiones se repiten constantemente: “se requiere de ayuda para el campo”, si bien reconocen que los montos emitidos por los programas de asistencia productiva y social, como “Procampo” o “Para vivir mejor”, que se implementan en la comunidad, no son garante para enfrentar la crisis agrícola que se presenta actualmente.

La instalación de las maquilas de pantalones de mezclilla fueron un pivote que ayudó a disimular la precaria situación agrícola, pero una vez que su auge productivo entró en recesión se generó un ambiente de mayor indefensión para aquellos trabajadores que empezaban a adquirir habilidades en ese nuevo ámbito laboral. En cuestión de meses observaron cómo las oportunidades de empleo se volvían más reducidas.

Se enfrentan también a su dependencia del maíz. La cosecha que prevén obtener en este 2010, no será “regular” debido a que estiman se presente una patente sequía; consideran gastar más dinero en la compra de maíz para el consumo doméstico, aunque están enterados que el maíz que adquieren en Diconsa se encuentra “dispensado” por el gobierno, al otorgar un precio preferencial.

Sin embargo, la demanda permanente del cereal, a pesar de racionarlo, los obliga a acudir con otros productores de la región del Valle, en especial en aquellos donde cuentan con riego, para resolver la carencia de maíz, aunque se tenga que

¹¹ Bourdieu Pierre, *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Laia, Barcelona, 1981.

pagar precios mucho más altos por kilo de maíz que el subsidiado por Diconsa. Otros más se dirigen al tianguis del día sábado que tiene lugar en la ciudad de Tehuacán donde se puede comprar maíz por cuartillo a un costo económico.

Tal como reseña Ivonne Vizcarra Bordi (2002:10)¹², la tortilla convertida en taco es el principal alimento para los mazahuas del Estado de México, “el taco mazahua (elaborado con tortilla de maíz)... como sustento no ha sido borrado de la memoria y la vida de los mazahuas”; en el caso de los ngiwá del sureste de Puebla ocurre algo similar, en la vida cotidiana el maíz está presente en diferentes acciones y creencias, las cuales se reseñarán a continuación.

Quisiera comenzar por delinear lo que entiendo por cultura del maíz en un escenario étnico, proponiendo una posible ruta para ir reconociendo los aspectos subjetivos y objetivos de esta cultura; en un segundo apartado, se procede a vincularle con la cosmovisión y con la identidad colectiva. De manera práctica, se presume que al comprender la constitución de la cultura del maíz se podrá resaltar el rol en la vida social de éste símbolo en la dinámica cotidiana grupal, para ello inicio con una breve narrativa que tiene como finalidad esbozar el papel del maíz en las diferentes esferas de la vida social, a la par que se configuran aquellas dimensiones en las que se realizará la reflexión principal.

Resulta complicado desligar al país del cereal regalo de los dioses, un grano que ha marcado la vida de las sociedades que han gozado de su beneficio. El lugar privilegiado del maíz es indiscutible, puede pensarse como un asunto de costo-beneficio económico, ya que es un cereal económico, rendidor, sin embargo, es un asunto que va más allá de lo económico, es un asunto de ámbito simbólico. La tortilla, como manifestación cultural, guarda una serie de características en su forma redonda, su color, sus virtudes, sus dones espirituales, sus orígenes, indiscutibles tanto en el orden material como en el ideológico; es considerado un don, ya que los otros comen con pan y ellos comen “maíz puro, no tortillas de cartón”.

¹² *Op. cit.*

El maíz como producto cultural se encuentra enmarcado en una trama compleja de significaciones sociales, mismas que suelen expresarse en las diferentes esferas de la vida comunitaria de San Luis Temalacayuca. El maíz permea la vida material, configura un corpus ideológico que se expresa en acciones cotidianas y prácticas selectivas en tiempos y espacios particulares; sólo por mencionar algunos referentes: la correcta manipulación del maíz procesado será un elemento para evaluar el rol mujer, también es asociado con la representación de la femineidad en los escenarios privados de los grupos domésticos.

El maíz y el cuerpo humano suelen ser asociados a partir de una serie de metáforas que se construyen desde lo “tierno, seco, recio”. Para los nahuas de la Sierra “la planta de maíz una vez que ha dado su fruto se debilita y muere, también el ser humano está destinado a recorrer un camino análogo”. (Lupo, 2001:362)¹³. En otras palabras, somos y actuamos como maíz.

El grano de maíz y su uso en los ciclos rituales, como la bendición de semillas o las ofrendas de día de muertos¹⁴, no tuvo en mi experiencia un uso medicinal en alguna de las familias estudiadas, como ocurre con los ngiwá de los Reyes Metzontla (Gris, 2008)¹⁵, quienes ocupan granos de maíz para curar a los niños de la chipilés. Aspecto que no lo encontré en San Luis Temalacayuca, pero me llamo la atención que en el referente simbólico de los habitantes los granos del maíz figuran como mediadores entre la vida y la muerte, en especial en aquellas acciones relacionadas con los preparativos previos al entierro de las personas fallecidas, cuando se suelen colocar granos de maíz en la mano derecha, aspecto que servirá para practicar un intercambio entre los dueños de la morada.

En general, todos los alimentos derivados del maíz resultan impensables fuera de la vida cotidiana, especialmente la tortilla. Todos los espacios de convite que se generan una vez que se ha cumplido ante las vírgenes y los santos, en el trabajo

¹³ Lupo Alessandro, “La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CONACULTA, FCE, México, 2001.

¹⁴ Ramírez Rodríguez Rosalba, “Las percepciones popolocas en torno a las ofrendas dedicadas a los difuntos: un acercamiento a la cosmovisión indígena”, en Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.) *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola*, BUAP, Puebla, 2009.

¹⁵ Gris Castillo Abigail, *La medicina tradicional popoloca de los Reyes Metzontla, Puebla*, Tesis de licenciatura en antropología social, BUAP, Puebla, 2008.

recíproco de la cosecha, en la ayuda para levantar una casa, están mediado por el consumo del maíz, que cohesiona y que es interpretado como un rasgo de hospitalidad y, en general, como algo que no se puede negar ni sustituir. Y así se podrían continuar enlistando los espacios sociales en los que se enmarca el papel estratégico de este cereal y su interesante interrelación con los humanos, proceso mediado por una profunda temporalidad.

El maíz es un referente de la socialidad que se genera y se mantiene en la sociedad rural de Temalacayuca, que se da se da en dos niveles: un aspecto privado y otro público, pero ambos referentes a la vida cotidiana. En el primero se hace referencia a aquellas normas que regulan el trato que recibe el grano una vez que ha entrado a la vivienda. Algunas personas suelen señalar que “es una bendición contar con algunos litros de maíz”, en tal proceso sobresale el aspecto del género, ya que las mujeres tienen un papel importante, cuidando de no cometer alguna falta que pueda poner en entredicho su rol como administradora de los recursos alimenticios, así como económicos, que se traducen en la disposición de la comida.

En el aspecto público, sobresalen los arreglos por los cuales se distribuyen las cargas de trabajo para conseguir maíz. En este “trabajo” se relacionan dos referentes: el de ayuda y el de paga, claramente visibles en el ciclo agrícola. Los arreglos son considerados como “ley de los hombres”, es decir, figuran en este proceso una serie de regulaciones que no pueden desatenderse. Por otro lado, se encuentra “la ley de Dios”, es decir, se tiene conocimiento que el maíz es el resultado de un proceso amplio en el que figuran el Estado, los programas de beneficio colectivo, pero lo que no puede desligarse del mandato principal, en este caso: “si Dios quiere, o aquellos referentes que él provea”. El maíz es resultado de la ley de Dios, pero el hombre también pone su ley.

Para los nahuas de la sierra Norte de Puebla es tal la influencia del maíz que, dicho en palabras de Lupo, es posible afirmar que existe una:

“...Continuidad que parece expresada de manera pragmática en las constantes afirmaciones sobre la consustancialidad del hombre y del maíz: la vida humana no sólo es asimilada siempre a la de la planta (Signorini y Lupo, 1989, p. 48; Lupo, 1995a, pp. 200-212; Lupo, 1995d) y la relación entre ésta y quien la siembra no sólo es tan estrecha que impone rigurosas

normas de conducta con el fin de no perjudicar a la cosecha, sino que el maíz se concibe como algo tan esencial para la existencia humana que con frecuencia se le define tan metafóricamente como el “corazón-alma” (*yolotzin*) y el “principio vital” (*yoliatzin*) del hombre. (Lupo, 1995a, pp.235,247-248; 1995d, Toumi,1997, p. 135)” (Lupo, 2001:362)¹⁶

Hablar en torno al concepto de cultura implica adentrarse a un plano polémico y arduamente trabajado en la antropología social y en las ciencias afines; suele definirse como un capital simbólico que toma forma en el lenguaje, la tradición, los valores, las normas o los sentidos de vida.

La cultura y la cosmovisión en torno al maíz figuran como aquellas “huellas”, aquellas muestras materiales e ideológicas que se mantienen por y para el bienestar colectivo, donde se sustenta una posibilidad de orden.

La noción de cultura permite recrear una construcción simbólica que puede entenderse como la asignación de sentido al mundo, ello remite a utilizar un término como la cosmovisión que haga referencia a las comprensiones que realiza la colectividad en torno a ese mundo que se concreta en “una realidad”. Se trata de introducir al análisis cultural el concepto de cosmovisión.

La cultura de maíz permite aproximarme a la cosmovisión que se ha elaborado en torno a él, a partir de esa cultura puedo entender cómo se expresa una visión de mundo y viceversa. Es por medio de la cosmovisión que se propone entender a la cultura, son dos marcos conceptuales que se yuxtaponen, en especial, para abordar la complejidad del papel que ocupa el maíz en una sociedad rural cuya tradición se encuentra en transición, puesto que se reconfigura su identidad.

Conviene recordar que la cosmovisión es un modelo cultural, una especie de guía cultural, las concepciones que emana ofrecen una “clasificación de la realidad” (Muñoz, 2005:14)¹⁷; funge también como un mecanismo de legitimación social; la cosmovisión dispone la regulación del curso de las cosas, es decir, la cosmovisión es direccional, ya que no sólo se explica en relación con la forma de conocer el mundo, sino que se expresa en las acciones y prácticas sociales que se sustentan en tal conocimiento estructurado.

¹⁶ *Op. cit.*

¹⁷ *Op. cit.*

La cosmovisión es una manifestación cultural del uso, apropiación, vivencia, negociación de sentido; la cosmovisión es de carácter holístico y sistémico, genera concepciones estructuradas, como señala Johanna Broda (2001)¹⁸, es con base en tal estructura que se asignan roles, se socializa, se educa, se otorga jerarquía, es una construcción que permea todos los niveles que ha socializado el hombre.

En dicho proceso se recrea la cultura, y la cosmovisión de un grupo humano es una manifestación cultural, es decir, la cultura como marco de sentido no se explica de manera completa si no es con base en la forma práctica, en la que los sentidos socialmente significativos son organizados por los actores sociales en una trama de sentidos, que se encuentra en diferentes niveles de la vida social como la naturaleza, la religión, el cuerpo, el ambiente, la vida cotidiana, el género; entre tales concepciones se interrelacionan mutuamente, unas más directamente que otras. Para expresar en palabras sencillas la organización de sentidos, son las cosmovisiones.

Tanto la cosmovisión como la cultura tienen dinámicas propias, su interrelación no se reduce a una complicidad *per se*. La cosmovisión es un proceso que, para entenderlo de manera sistemática, se requiere comprenderla como una fusión del espacio y el tiempo, referentes que convierten a la cosmovisión en un aspecto único pero, a la vez, en proceso de transformación; esto nos permite ubicar a la cosmovisión como algo estructurado, pero, también, como un fenómeno apropiación.

Cabe mencionar que hay nociones, como la de ideología, que guardan cierta empatía con la de cosmovisión. Sin embargo no la utilizaré, aunque guarde una similitud en los procesos que identifica, como se aprecia en la siguiente cita: "la ideología se constituye en el sentido de clasificación de los valores sobre los que se entiende y explica qué es y qué debe ser el ser humano y qué proyecto de sociedad debe llevar al modelo que se quiere construir y fundamentar." (Muñoz, 2005:15)¹⁹. Sin duda es muy parecida a la cosmovisión, también evidente en el

¹⁸ *Op. cit.*

¹⁹ *Op. cit.*

señalamiento que realizaron Aguado y Portal al "...hablar de ideología, es decir, del ordenamiento parcial que de la realidad hace cada grupo social, de los significados que este ordenamiento produce y de las relaciones significativas entre diversos grupos sociales en interrelación..." (Aguado y Portal, 1992:223)²⁰.

Correré el riesgo de no trabajar con el referente de la ideología, aunque la cosmovisión tiene una carga ideológica. En el contexto social, se reconocen y se combinan las bases económicas y sociales para analizar las relaciones de sentido que organizan la vida de un grupo como San Luis Temalacayuca.

Elegí la cosmovisión porque no es completamente hegemónica²¹ al interior de la sociedad étnica rural, en ella se debaten las herencias de los antiguos con las concepciones provenientes de la política o la economía; lo que ahí se encuentra es una negociación entre los sentidos locales con respecto a los sentidos ajenos a la localidad, como el supervisor de la maquila, el patrón en la urbe, el promotor de progreso, aquellos elementos que se expresan en los medios de comunicación, el profesor, el candidato, etc. "Las cosmovisiones no son sistemas perfectos [...] Tienen contradicciones, lagunas, excepciones, absurdos, duplicidades, parches [...] Son construcciones con las que los hombres pretenden ajustarse a su presente" (López Austin, 1990, p. 231 en Lupo, 2001: 339)²²

Sobresale en la cosmovisión en torno al maíz un referente del pasado, que puede entenderse como la tradición, en ese tenor cabe aclarar la siguiente idea:

"...en las últimas décadas las tradiciones tanto agrarias como religiosas han sido socavadas a tal punto que el viejo orden social tradicional ha quedado desarticulado. Así, dentro del marco de un nuevo orden social 'postradicional', las tradiciones no han desaparecido y probablemente no desaparecerán, sino que se transformarán y surgirán otras nuevas por completo inéditas. Las tradiciones, como ya se dijo, no siempre mueren, pero a lo largo del tiempo adquieren diferentes valores simbólicos." (Baños, 2003:214)²³

En este proceso se debaten estrategias para controlar "su concepción tradicional" frente a los valores dominantes de la sociedad nacional, como es el aspecto

²⁰ *Op. cit.*

²¹ Es por ello que recurro a otro término que es el de representaciones sociales, que fue referido en el capítulo 1.

²² *Op. cit.*

²³ *Op. cit.*

económico, ya que el maíz no sólo es ese objeto de ritual, sino también una mercancía, un producto de la explotación, un mecanismo de control que recrea conflictos.

Esas experiencias ocurren en la vida cotidiana, donde los acontecimientos de fuera se presentan constantes y cada vez más patentes, conjugándose con aquellos aspectos culturales, como el maíz, que es muestra factible de una continuidad; en tal combinación, se expresan acciones y expectativas en las que lo tradicional persiste por la continua interpretación del pasado a partir del contexto propio de lo moderno. "Faltaría hablar de las tradiciones modificadas y de las nuevas que de seguro se están inventando en estos tiempos. Quiérase o no, la sociedad rural mexicana está estrechamente ligada al proceso de globalización." (*Ibid*:212).

De modo que si pretendo explicar la cultura de maíz, requiero comprender la cosmovisión del maíz que construye históricamente la sociedad, cabe mencionar que se realiza un acercamiento a la cosmovisión contemporánea como un proceso complejo que explica la conexión del presente con el provenir y con el pasado, en ese juego de niveles temporales, se manifiestan en la cosmovisión los intereses de la sociedad rural que, vistos bajo un enfoque diacrónico, pueden identificarse como los procesos históricos de la sociedad.

Se ha venido mencionando que en la cultura del maíz se organizan las expresiones socialmente significativas que se han recreado al interior de colectividades como las campesinas y étnicas, en este caso los ngiwá; de ese conjunto de cargas de sentido se eligen las concepciones de tiempo, la noción y organización del espacio, y son con base en esas construcciones que expresan la cosmovisión.

Aquí se eligen concepciones relacionadas con el maíz, como planta, pero sobre todo como producto histórico y social que da sentido a la sociedad rural de San Luis Temalacayuca, en un marco social más amplio como es la región y el mundo. Se había mencionado en líneas anteriores que la cosmovisión remite a una serie de clasificaciones colectivas que son efectivas al interior de la colectividad y suelen ser capitalizadas al exterior del lugar, ello suele representar también el contexto en el que se presentan las negociaciones de las identidades colectivas

que, siguiendo en el tenor del análisis propuesto en este trabajo, tienen como referencia al maíz.

En una sociedad étnica con características rurales y en profunda transformación, se empata la cosmovisión y la cultura en torno al maíz, ya que ambas representan el marco para la reproducción de la identidad colectiva; las identidades en común se construyen con base en la interrelación de la cultura y la cosmovisión. No quiero decir que sea el resultado exclusivo de éstas, habrá que tener presente otros factores como la construcción actual de la cotidianidad, así como la trayectoria histórica común que particulariza una serie de expresiones que, en palabras de Aguado y Portal (1992)²⁴, se pueden denominar como “evidencias prácticas” en la construcción de la identidad de los ngiwá, reconociendo a las representaciones sociales, las apropiaciones colectivas del espacio, el uso de la memoria colectiva, así como las negociaciones, las tensiones propias de la vida grupal.

Sin embargo, cuando se buscan evidencias de una identidad colectiva, sobresalen aquellas que hacen referencia a la pertenencia a una comunidad, en las que hay una interesante apreciación del territorio. Posteriormente, es posible señalar que la identidad descansa en su adscripción étnica y, en un tercer momento, aquella que tiene que ver con su adscripción laboral. En conjunto, puedo aproximarme a la configuración de una identidad en torno al maíz.

La identidad colectiva, no por ello entiéndase homogénea, puede reconocerse como “...un sistema simbólico compartido por un grupo de personas. La identidad social supone un sentido de adscripción o pertenencia, no necesariamente conciente, que se sustenta en el hecho de compartir un universo común de valores, reglas, tradiciones, conocimientos, expectativas y prácticas.” (Béjar Navarro y Capello G. (1990), en Baños 2003:261)²⁵, todo ello en el contexto de una interacción cotidiana enmarcada en una recreación simbólica.

Esa cotidianidad permite considerar un entorno común, más o menos estable, que allana la definición de su sociedad en la propia percepción de sus integrantes, que

²⁴ *Op. cit.*

²⁵ *Op. cit.*

es mencionada y resaltada en su particularidad, en su consideración como pueblo de campesinos, de pobreza, de explotación, de olvidados, de chochos, que hoy se autodenominan como ngiwá, en cuyos antecedentes, entre otros elementos, figura el maíz.

Resulta interesante enmarcar cómo se utiliza el corpus de la cosmovisión en los referentes cotidianos, cómo está sujeta a cambios y selección por parte de los actores sociales quienes, bajo el marco estructural de la cosmovisión, realizan adecuaciones acordes a sus experiencias y acciones al interior de la comunidad, así como afuera.

El marco cotidiano es práctico, ya que favorece la autoidentificación en la que sobresale un reconocimiento en donde se producen representaciones sociales que, articuladas con acciones concretas de la sociedad, permite una articulación con los elementos del exterior, es decir, la diferenciación del adentro hacia el afuera se recrea en la negociación de lo propio con lo ajeno.

Ya lo apuntan Aguado y Portal, "...Hablar de identidad es hablar de un problema de relaciones entre grupos y al interior de éstos, en función de la relación que se da entre las simbolizaciones y las prácticas sociales. Se es en función de los otros y de la calidad y cualidad del vínculo que se establece a nivel social." (1992:222-223)²⁶.

San Luis Temalacayuca se encuentra inmerso en un conjunto de tramas de significado que cobran fuerza y recrean en el escenario local un halo identitario, con base en el cual se expresa una dinámica dual entre lo propio y lo ajeno, motivo por el cual se pretende enfatizar a las identidades ngiwá en un proceso de interacción sustentado en un sistema de relaciones e interacciones en el nivel macro y micro, que se desarrollan en un tiempo y en un espacio particular. Falta por resaltar la propuesta de las identidades como una trama de representaciones, en las que hay confrontación y comunicación (Giménez, 1996:21)²⁷, haciendo referencia a las identidades: étnica, de clase, religiosa, nacional, política, cultural, etcétera.

²⁶ *Op. cit.*

²⁷ Giménez Gilberto, "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología" en Leticia Irene Méndez y Mercado (coord.), *III Coloquio Paul Kirchhoff*, UNAM, México, 1996.

En dichas negociaciones "...se conjunta el adentro y el afuera como dos elementos inseparables pero diferentes. Al mismo tiempo, en el "adentro", lo propio es diferenciable, es decir, la identidad se conforma por niveles diversos de diferenciación. En este caso, la diferenciación se da en razón al "otro": los comuneros, el gobierno, las colonias circunvecinas...." (Aguado y Portal, 1992:109)²⁸

Se ha mencionado que las identidades son construcciones subjetivas, pero siguiendo la hipótesis de Arteaga Aguirre, se afirmaría que:

"...los procesos de modernización agrícola, y especialmente la expansión del trabajo temporal asalariado, habían incidido en la manera en que las/os temporeros construían su identidad, en cuanto junto a su condición de productores campesinos, se había sumado la experiencia de ser temporeros/as en empresas frutícolas. En este sentido, se produciría una modificación en los soportes de reproducción material y simbólica de la identidad, lo que implicaría que la identidad de estos trabajadores se construiría en base a una coexistencia de elementos tradicionales y modernos a la resignificación y reelaboración de los nuevos referentes, dándose una tendencia a conformar nuevas facetas identitarias." (Arteaga, 1999:44)²⁹.

Encontramos posiciones sumamente interesantes, por ejemplo, a nivel individual se autodefinen como trabajadores, campesinos; esa identidad laboral, hace referencia a la influencia de los procesos macroestructurales como la incursión a una dinámica laboral, evento que va influyendo en las experiencias de vida cotidiana, en las que figura la vivencia de un contexto laboral diferente al de campesino que experimentaron los abuelos.

Los jóvenes construyen su identidad con base en el bagaje que ellos tienen, es decir, con base en su capital cultural, el cual es elaborado y construido por los

²⁸ *Op. cit.*

²⁹ Arteaga Aguirre, Catalina "Construcción de identidades laborales de temporeras/os frutícolas en Chile: el caso del Palqui, 1969-1997, en Arturo León *et al*, *Cultura e identidad en el campo latinoamericano*, Vol. I, UAM-Xochimilco, México, 1999.

valores y representaciones compartidas, y es con base en ese referente colectivo que los jóvenes elaboran su identidad laboral, misma que descansa en una dinámica diferente a la tradicional. Por ello "es importante comprender que la identidad no es un proceso lineal; es un proceso que se construye a partir de *contrapuntos en todos los niveles...*" (Aguado y Portal, 1992: 162)³⁰.

Con tales evidencias, queda claro que para realizar un análisis de las identidades colectivas que conforman los ngiwá, hay que considerar que éstas se van tornando más cosmopolitas. Las identidades no sólo conservan el pasado y la herencia de larga tradición, se incursionan aspectos más contemporáneos, aunque se continúa engarzando una especie de cohesión, por medio de sus acciones. Dicho de otra forma, en el análisis la identidad puede entenderse como una forma particular de praxis sociocultural en un tiempo y en un espacio, en dicha manifestación grupal se tiende a privilegiar lo común, lo compartido, que favorece una diferenciación con el afuera y una compatibilidad con el adentro,

"Pensamos en el concepto de identidad como un conjunto de prácticas sociales propias de un grupo social en proceso y no como una substancia propia de los grupos, requerimos entonces definir el concepto de ideología en la perspectiva de la práctica social y no de las ideas, siguiendo el aserto de Karl Marx, que afirma que los nombres no son lo que dicen que son sino lo que hacen..." (*Ibid*, 1992:223).

Me refiero a que la cosmovisión como referente identitario tiene una expresión del todo dinámica, ya que acorde con la charla entablada con los informantes de la comunidad, en tanto se indagaba por su pertenencia a un estatus como trabajador los jóvenes hacen referencia a una identidad laboral que descansa en la autopercepción como asalariados, maquileros, sin duda hay una conjugación con respecto a las experiencias que los individuos como trabajadores van seleccionando para configurar su identidad, es decir hay cuestiones de carácter subjetivo, aunque también comienza a figurar que su autopercepción descansa con respecto al lugar que ellos ocupan al interior de un sistema productivo,

"...la construcción de una identidad laboral se refiere al proceso mediante el cual los sujetos elaboran una autopercepción de sí mismos en tanto trabajadores/as a lo largo de una trayectoria laboral, lo que implica el sentido y significado subjetivo que otorgan a su trabajo, la valoración del

³⁰ *Op. cit.*

mismo y las percepciones en cuanto a los cambios o continuidades a partir de los sucesos concretos ocurridos en su trayectoria" (Arteaga, 1999:47-48)³¹.

Considerar la perspectiva de esta cita contribuye a considerar las experiencias laborales como las acciones que llevan a cabo los integrantes de una sociedad rural para reproducir su cultura, cosmovisión e identidad en torno al maíz.

Es importante considerar que los cambios que van ocurriendo en la construcción de una cultura y cosmovisión en torno al maíz, se expresan igualmente en la identidad, de manera que, como se ha venido señalando, la modernidad en la vida de una sociedad rural en constante transformación ocurre en sus identidades.

Por ello conviene resaltar la siguiente idea que concreta varios de los factores señalados con anterioridad, "...la identidad es un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad..." Los autores enfatizan que por procesos de identificación social, pueden ser entendidos como ideológicos que descansan en prácticas sociales (Aguado y Portal, 1992:47)³².

La cosmovisión es la síntesis del tiempo y del espacio por parte de una colectividad³¹ y la identidad descansa en la cosmovisión, que es quien la sustenta. Si la identidad puede entenderse con un tipo de acción que realiza una colectividad, quiere decir que la identidad es una forma particular de apropiarse de la cosmovisión, de un tiempo y un espacio que figuran de manera abstracta, pero que al ser utilizados para configurar a la identidad grupal se transforman en bases tangibles, en las evidencias sociales de tal proceso.

En antropología el estudio de las prácticas de valor simbólico que expresan la configuración de las identidades conforman un área de estudio denominado consumo cultural, cuyo ejercicio rebasa lo señalado en las líneas anteriores pero, para los fines de este trabajo, se reducen a tales cuestiones. Además, se consideran algunos elementos que deben de tomarse en cuenta al estudiar las prácticas identitarias, que ha continuación se desglosan.

³¹ *Op. cit.*

³² *Op. cit.*

Maíz e identidad

Las transformaciones de una sociedad campesina, como la de San Luis Temalacayuca, remite a considerar los amplios procesos sociales en los cuales se van redefiniendo las identidades colectivas de quienes se asumen como *ngiwá*, insertos e integrados al trabajo, al mercado, al vaivén propio de la situación socioeconómica contemporánea.

Los *ngiwá* se encuentran en una relación de subordinación, marginación y explotación, circunstancias que se han sido una constante de su historia, tal como lo han referido León (1905)³³, Jacklein (1974)³⁴, Vázquez (1982)³⁵, Gámez (2001)³⁶, estudiosos que hacen referencia a la precaria situación en la que “se carece de un mal petate”. A más de un siglo del referido trabajo de León, las constantes aun se manifiestan, aunque las magnitudes de precariedad no son las mismas: “hay que trabajar, de lo que sea, pero ya no se sufre como antes, ya hay algunas facilidades”.

Sin embargo, a pesar de las transformaciones estructurales en la región del Valle de Tehuacán, en la dinámica de San Luis Temalacayuca el consumo del maíz es uno de los pocos referentes que ayudan a entender una síntesis de la dinámica de las relaciones entre lo propio y lo ajeno. Si bien ya no se consume solamente maíz de la localidad, a este maíz se le atribuyen los rasgos y características de su maíz original, pues ahora lo adquieren en la tienda por motivos diversos como la sequía o la pérdida de fertilidad del suelo, que son interpretados como pruebas “de Dios... a los *ngiwá* para que cambien el maíz por el pan, por el soya”. Ponen como ejemplo el consumo de tortillas de harina de trigo en el norte de México, costumbre que califican como “bárbara” y que rechazan asumir, pues “así no lo enseñó Dios”. Los actuales *ngiwá* consideran que consumir maíz les ofrece una serie de características muy peculiares, como ser sanos, longevos y de dientes fuertes. A partir de consumir comida natural, los alimentos procesados son considerados como pesados para el organismo.

³³ León, Nicolás, *Los popolocas*, Museo Amparo Fundación Amparo, Puebla México, 1991 (1905 primera edición).

³⁴ *Op. cit.*

³⁵ Vázquez Mendoza Heriberto, *Los popolocas*, Grupos étnicos de México, Tomo II, INI, México, 1982.

³⁶ Gámez Espinosa, Alejandra, *Popolocas*, CDI, México, 2001.

El maíz figura como un símbolo importante que une a los diferentes integrantes de la sociedad rural, sin importar género, edad, estatus económico, credo religioso o adscripción política; todos ellos guardan en el consumo el maíz una importante carga cultural, la cual es reproducida no sólo en la mesa, cuando se le consume, o bien en la milpa, cuando se le siembra, su significación descansa en la memoria, es decir, en las atribuciones que tiene este cereal como creación de una deidad, que los ngiwá deben cuidar y que los seres del mundo otro también controlan e inciden en el manejo que los humanos pueden hacer de él.

El maíz como factor de socialidad

En la sociedad ngiwá, cuando una mujer está encinta se dice que tiene un “encargo”, motivo por el cual, sobre todo antes, pero también ahora, se dice que las embarazadas, que trabajan igual que los hombres en todo tipo de actividades, que caminan varias horas para llevar la comida a los varones del grupo, deben de consumir tortillas, pues así el bebé tendrá buenos huesos; se dice que la maíz aporta el calcio para los bebés, a quienes habitualmente, como a las mazorcas promisorias, se les refiere como tiernitos.

En el caso de una enfermedad de tipo biológica o psicosocial se le da al enfermo la medicina recetada por el médico para que se recupere y se le hacen los cuidados adecuados, pero en caso de que se le prohíba la tortilla, esta recomendación no es seguida al pie de la letra, ya que se considera que los otros alimentos no darán suficiente fuerza a la sangre.

Los ngiwá se reconocen como un pueblo que se sustenta de los alimentos derivados del maíz, principalmente la tortilla; lo que sucede con este grano ocupa un lugar central en las representaciones que median su socialización, sus fiestas, la organización del trabajo; les preocupa la fertilidad de la tierra, ya que su consecución no sólo es garante para la subsistencia del vivo, también de los difuntos con quienes comparten las cosechas, dándoles ofrendas en los primeros días de noviembre, tal como lo ha documentado Catherine Good. (2004a)³⁷.

³⁷ Good Catharine, “Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, en Broda Johanna y Good Catharine (coords), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004a.

La variedad de semillas que son bendecidas el 2 de febrero, no sólo se destinan para sembrar, también suelen ocuparse para ser depositadas en la mano derecha de un difunto, contenidas en una bolsa roja (de tela o plástico), acción que ayuda a la persona que acaba de morir para que tenga con qué pagar sus deudas. En general, el maíz articula la manipulación humana en el medio natural, así como también la interacción entre vida y muerte.

El maíz trasciende el mundo de los muertos y los vivos, ya que las almitas, a pesar de carecer de una corporeidad tangible, siguen necesitando del alimento que les da fuerza; por eso se les ofrecen una serie de alimentos de maíz, entre los que figuran las tortillas, los elotes hervidos, los tamales, acompañados de sal.

Aproximarse a la cosmovisión de un grupo social permite entender el complejo entramado de un sistema simbólico sustentado por representaciones sociales, sin embargo, en este apartado en particular, conviene entender cómo se concreta regulando las relaciones sociales, así como también permite entenderle como hecho social total que forma parte del devenir propio de la colectividad.

En el marco de las interacciones sociales, el maíz regula la distribución de los tiempos entre los habitantes, a pesar de que éstos no se dediquen de lleno a la agricultura, como es el caso de los migrantes en Tehuacán, México, Puebla, o sitios como Tijuana o California.

En la cotidianidad de la sociedad de San Luis, a todo visitante que llega se le ofrece comer tortillas recalentadas, o bien, recién hechas; a los que se despiden se les ofrece también, se envían tortillas a los parientes y amigos cercanos.

El maíz se comparte; la masa, las hojas, el rastrojo, tiende a circular entre los integrantes de la comunidad; el maíz es un referente de camaradería y socialidad, no puede negarse, es una manera de compartir un bien apreciado por todos; es como, un termómetro de confianza, que va subiendo con el trato. Al principio a mí me ofrecían solamente pan, con el tiempo mi confianza subió y se me pudo ofrecer tortilla, a la cual llaman "memela, por grande, gorda, pero de corazón". Compartir maíz en tortilla, o bien, en semilla, ofrece la posibilidad de establecer relaciones de alianza y amistad entre todos los integrantes de la colectividad.

Ivonne Vizcarra dice al respecto:

“Con el transcurso del tiempo, en cada visita realizada a la comunidad me invitaban a echarme un taco. Pasaron varios años desde aquella práctica para darme cuenta que el ofrecimiento del taco es un acto saturado de valores y saberes femeninos. En efecto, el taco, además de ser un medio de sustento, es el producto del saber-hacer femenino en el cual diariamente se imprimen horas de trabajo con el fin de cumplir con sus responsabilidades asignadas: “preparar y dar de comer”, que con la rutina de la cotidianidad, el valor social de esta responsabilidad se oscurece en todos los ámbitos públicos (académicos y científicos) y privados. No obstante, ofrecer un taco significa ofrecer algo de sí mismas y mismos, que para nosotros los foráneos representa un acto de hospitalidad y convivio.” (Vizcarra, 2005:16)³⁸

Al respecto, hay resaltan algunas similitudes con los mazahuas y los ngiwá, quienes creen que deben ser desprendidos con el maíz. Es como una moneda que circula, si tú la dejas ir, ésta va a regresar, si la guardas, aunque la tengas, ésta ya no va a regresar. Los productos de la tierra tienen que ser compartidos. Los que fabrica el hombre, se pagan por su elaboración, pero lo que da la tierra como pasto, plantas y alimentos en general, eso no tiene como dueño al hombre, sino a Dios, por lo que nos castigará cada vez que se origine una injusticia. En las creencias populares las personas que son ricas son malas, son de corazón duro, ya que sólo quieren dinero y no desean compartir la comida con los semejantes, motivo por el cual se les asocia con los troncos huecos, vacíos, se dice que “no tienen llenadero”.

A los niños pequeños se les alimenta con maíz recién elaborado, a los ancianos, cuya dentadura no es fuerte, también se les ofrece tortilla remojada en cualquier tipo de caldillo.

Gran parte de las entrevistas se realizaron compartiendo una sabrosa tortilla. Mientras disfrutábamos de su consumo se platicaba en torno a la situación de la agricultura en San Luis, en especial con aquellos grupos domésticos con quienes se contaba con mayor cercanía. En algunos otros grupos, cuando la casa no estaba preparada para recibir al fuereño, se despedían diciendo: “yo no te di nada”, a pesar de haber compartido una tortilla con sal que, de acuerdo a las

³⁸ *Op. cit.*

creencias, “te dará fuerza y la sal te va a proteger del aire, del susto, evitará que se te suba el azúcar”.

El humano, en la concepción del ngiwá, no pueda desairar una tortilla con sal, así como el anfitrión no puede negarla, “si no tienes hambre, o te sientes mal del estómago, puedes guardarla en tu rebozo, pero nunca dejarla, ofendes a la familia y ofendes al maíz”. Por otro lado si robas maíz está penado, te pueden meter a la cárcel, o se hablará de ti como aquel que roba carros o monedas.

Cuando se organiza una fiesta, un matrimonio o un bautizo, por ejemplo, los parientes de apoyan en el compromiso aportando trabajo, los varones ayudan a instalar el horno para la barbacoa, o ir por leña al monte, también pueden apoyar en especie, es decir, colaborar con chile, con un tanque de gas, con refrescos, con desechables, pero también pueden aportar un costal de maíz, el cual es manipulado por las manos de las molenderas, quienes consiguen botes prestados para poner a cocer el maíz con tiempo suficiente para contar con las tortillas preparadas para el convite, algo similar ocurre con los tamales, con el mole, la salsa, el arroz.

Se cuenta que antes “la ayuda con el compromiso” ocurría principalmente con el maíz y la leña, el carbón y animales, como chivos. Debido a las características del consumo, ahora se ponen los tortilleros de plástico que son adornados con encaje, la ayuda va en el sentido de comprar adornos de plástico, así como también de desechables de unicel, en la compra de cerveza, o bien, en la cooperación del sonido. Hay una clara distribución del trabajo, tanto al interior del grupo doméstico como entre quienes trabajan el campo, cuidan animales, recolectan leña, y entre quienes salen a laborar como albañiles o en la maquila.

Todo esto plantea la reciprocidad y la ayuda mutua, se considera un aspecto importante compartir maíz, o algún alimento derivado de él, con las personas que se encuentran en grave necesidad; por ejemplo, un anciano enfermo, un o una pariente enfermo, se les prepara atole especial acorde con las características de la enfermedad: con o sin azúcar, pero con una pizca de sal, a menos que la tenga prohibida.

El maíz también figura como don hacia aquellas personas que se encuentran desprotegidas, en especial las y los ancianos que por alguna razón se encuentran sin familiares en la comunidad, en virtud de que los hijos o parientes cercanos se fueron a trabajar; en algunos casos, los actores sociales que se encuentran en edad productiva "realizan una serie de arreglos" que consisten en "dejar o enviar dinero para que los abuelos o padres sean alimentados con un taco caliente", asumiendo este rol las mujeres de la comunidad que, debido a su edad, no encuentran trabajo fuera de este escenario.

Las suegras, los suegros, los tíos abuelos, son atendidos de manera preferente, ya que les han encargado sus terrenos de labor, o bien sus animalitos, pero también entre aquellas personas con las que no se guarda una relación de alianza o amistad, simplemente por encontrarse en condiciones de necesidad, invariablemente se le otorga tortilla, a veces sola, en otras acompañada de un trozo de carne, con salsa o sopa.

Una vez que se levanta la cosecha, está permitido que las personas se acerquen a los campos en los que ya se ha retirado la mazorca para realizar "una pepena", en especial asisten los habitantes más necesitados: los ancianos, las mujeres que carecen de un terreno para cultivar, ellos pueden realizar una revisión minuciosa para recolectar aquellas pequeñas mazorcas que pudieron haber rodado en el piso, pueden tomar zacate o rastrojo para sus animales.

Se considera que la tierra ha otorgado un don, el que trabajó durante varios meses tiene la preferencia, pero éste debe compartirlo con los otros integrantes ya que, en caso contrario, el maíz no va a rendir. Figura una interesante noción de compartir el don. Esta actividad no siempre se realiza debido a la sequía, hay ocasiones en que la milpa no crece más allá de 25 centímetros y no hay nada que levantar, volviendo al círculo vicioso de la necesidad de comprar maíz, salir a buscar los recursos económicos para comprarle.

Para el caso de aquellas personas que no cuentan con terrenos de labor y se hallan en la necesidad, realizan esta práctica desde temprana hora, excepto cuando el elote se encuentra tierno, entonces es interpretada como una incitación, una abierta confrontación, puesto que comer un elote tierno es un lujo inaceptable.

En la construcción de feminidad y masculinidad

La manipulación que realizan los actores sociales en torno al maíz otorga una serie de reconocimientos, en especial en las mujeres, que son las encargadas de elaborar la comida y hay en torno a eso un escrutinio público. Una vez que las mujeres van cumpliendo los 12 años, a veces menos, dependiendo de las condiciones de los grupos domésticos, se convierten en las responsables de preparar el bote en el cual verterán el maíz junto con la cal para el nixtamal. A partir de una práctica constante, estas mujeres aprenden al cálculo a cocer diferentes cantidades de maíz y a obtener una masa "blanca", ya que si ésta sale demasiado amarilla son objeto de burla, de comentarios, en especial entre los integrantes varones de las familias, aunque actualmente se aprecia una reacción más condescendiente. Se dice que en el tiempo de los abuelos, durante la celebración de una fiesta de matrimonio, la novia debía preparar en el transcurso de la reunión tamales y atole de maíz, los cuales serían repartidos entre los invitados, que daban su visto bueno; en caso de que éstos alimentos no fueran del gusto de la concurrencia, se le ponía en exposición pública indicándole, tanto al marido como la familia de la novia, que la muchacha no estaba lista para el matrimonio y que no sería una buena esposa.

La manipulación de la masa, su consistencia, color, rendimiento, es un factor que es enseñado a las niñas, a quienes se les permite jugar con un pequeño puño para que realicen sus memelas.

En algunos grupos domésticos con los que tuve la oportunidad de convivir, en tanto los varones de la casa consumen sus alimentos, las mujeres, en especial las hijas menores, se encuentran tortillando para ofrecerlas calientitas y recién hechas, siendo las últimas en comer.

Sin embargo, la planta del maíz es manipulada por el varón. Se dice que es una matita que requiere de cuidados, la mano del hombre le provee de fuerza para que resista su crecimiento, en especial en aquellas fases en las que puede encontrar obstáculos como los vientos fuertes, o bien, una sequía prolongada; "la buena mano del varón" se entiende a partir de la facilidad que tiene para cuidar la milpa, que sea capaz de retirar con mayor eficacia las plantitas que compiten por

nutrientes, manteniendo libre al maíz de “hierbas”. Mientras más marcado se aprecie un surco y el tallo de la planta se encuentre rodeando el endeble tallo, ese campesino será considerado como “responsable”, ya que está garantizando el alimento para su familia.

Antaño el hombre era aquel que salía desde temprana hora y retornaba hasta casi la media noche, sacrificando hora de sueño para llevar a cabo una serie de pruebas relacionadas con fatigosas caminatas por los cerros o los parajes solitarios; los cruces de camino, las barrancas o la propia zona de cultivo. Se exponía a peligros provocados tanto por humanos como por animales, así como también a contraer aires a causa de apariciones a las que siempre están expuestos en cualquier etapa del ciclo agrícola, o en las caminatas que se emprenden para traer leña, cortar quites para las fiestas o ir a conseguir cucharilla para elaborar los arcos que dan la bienvenida a los líderes religiosos.

En tanto que la buena mano de la mujer se expresa en la manipulación de las mazorcas y el maíz desgranado, cuando se trata de elaborar con ellos comida tanto para humanos como para los animales domésticos; la buena mano de la mujer está dada por la preparación oportuna, pronta y adecuada que se realice del nixtamal y la masa. Cada vez que ocurren una serie de sucesos que irrumpen con su buena presentación, es decir, que una masa salga muy aguada o chiclosa, se atribuye al estado de ánimo de la mujer, o bien se habla de las envidias que ella sufre de otras mujeres. Sus habilidades deben apreciarse desde la manera de recolectar la masa en un molino; o bien, al presentar la masa con una especial forma circular.

La mujer hace rendir la comida, la bendice, la coloca en los tenates o xatanate. Una persona adulta refería que colocar la tortilla en el interior de un tenate, es como si el maíz se volviera a sembrar en la tierra, ya que se pone en un orificio pequeño y hondo, algo similar ocurre con el tenate, la boca de este recipiente suele ser reducida y su interior hondo, pero al fondo deben apreciarse los cuatro puntos cardinales que siempre tiene una milpa.

Cuando se realizan los preparativos previos a la siembra, el maíz pasa por un proceso de reposo, algunos refieren que se pone en un bote, en un tenate, se

contiene en un costal, para luego usarse para sembrar, ya cuando el maíz está "serenado, reposado". Se dice que en la milpa el maíz tiene que estar libre de piedras, pero sirve mucho aquellas que se disponen en las orillas de los campos de cultivo. Eso ayuda mucho para detener al maíz, en especial el de color rojo y azul, que se quiere pasar de terreno a terreno realizando unas travesuras entre las matitas de maíz. Cuando el humano lo manipula para llevarlo a moler, el maíz se deja unos minutos reposando antes de ser procesado por las piedras del molino, las cuales son redondas, negras, y circulares.

El maíz guarda una serie de similitudes con los seres humanos en tanto ambos crecen y se desarrollan en la vida silvestre. Al maíz se le atribuye una característica de andariego, como los hombres, puede viajar, no tiene patitas, pero tiene el poder de influir en otras matitas de maíz, es decir, se pinta de color azul y rojo, considerados tonos fuertes y poderosos. Para los ngiwá hay una característica importante: el maíz, una vez que es procesado por las manos femeninas en tortilla, permite aludir a un símbolo que favorece la memoria, al recuerdo de la cosmovisión. Decía una anciana en el fogón mientras tortillaba de manera cadenciosa y removía constantemente una masa color blanco: "dicen que la tortilla es como la luna llena, es grandota y blanca, nosotros acostumbramos tejer unos tenates, les damos una forma de celeste, nosotros realizamos la tortilla y la ponemos junto al celeste, no se puede separar la luna del celeste".

En el maíz encontramos una importante veta que facilita el entendimiento de una dinámica de hombre y universo, sin duda va más allá, tal como revela Vizcarra:

"... Poco a poco, se deja ver al taco como una simple dieta alimentaria campesina monótona, para fungir como objeto que imprime relaciones de género, sociales de producción, de poder y de resistencia, pero que también constituye un espacio social donde los conflictos y negociaciones contribuyen a ir redefiniendo, a través del tiempo: la identidad y la diferencia de género, etnia y clase." (2002)

El consumo de los productos derivados del maíz

En el caso particular del maíz, la baja en la producción que registran las cifras oficiales se reflejan en el pequeño escenario social de Temalacayuca, donde la agricultura ha dejado de considerarse como el eje rector de la subsistencia, pero sigue figurando como un medio que permite obtener algunas semillas para el

consumo doméstico. Es, sin embargo, en ese pequeño escenario donde cotidianamente se reafirma su reproducción social.

Se ha adoptado un consumo masivo de refresco, de productos enlatados que esbozan una modernización en cuanto a la compra de productos, pero no han logrado desbancar al maíz, que se sigue consumiendo, aún combinado. He podido degustar el atole de maíz con piloncillo, pero también le agregan, o bien, me han ofrecido un taco con huevo de la pequeña producción de la gallina de casa o con jamón adquirido en el súper, resaltando la penetración de las mercancías en el consumo cotidiano y su consecuente importancia en el gasto familiar.

Un detalle llamó mi atención: el 2 de febrero de 2009 se presentaron a bendecir las semillas de maíz junto con sopas de pasta, aspecto que resulta por demás revelador de un proceso de reacomodo en la lógica de producción-consumo, por un lado del maíz y, por otro, de diversos insumos básicos para el alimento de los *ngiwá* de San Luis. El aspecto de presentar junto a las semillas productos mercantiles me resulta bastante sugerente para favorecer la idea de la reconfiguración de la cosmovisión de los antiguos abuelos, pero que en el referente cotidiano, no es posible separarlos tajantemente, pues la tortilla junto a un plato de sopa de pasta o de arroz, es la comida más extendida en las mesas de la sociedad rural.

El 2 de febrero la actividad comienza muy temprano en los hogares, en donde las mujeres colocan cuidadosamente en las canastitas o los *tenatitos* las semillas de frijol, de trigo, haba o calabaza que suelen contener en bolsitas de plástico, aunque predomina el maíz en mazorca o desgranado, acompañados de ceras y flores, cuyos colores predominantes son el blanco y rojo que cortan de los solares domésticos, y una pequeña cruz o algún cuadro de un santo de su preferencia que toman del altar doméstico; otros más prefieren presentar biblias, crucifijos o rosarios. Se exponen cajetillas de cerillos que son de gran utilidad para encender el fogón y preparar alimentos, así como para encender veladoras y ceras que serán colocadas en los altares domésticos

Los campesinos me señalaron que al maíz se le obtiene como resultado de la conjunción de la generosidad de la tierra, de la lluvia y de su trabajo pero, sobre

todo, de la voluntad de Dios, que es la que determina a todo lo demás. Por ello se deben bendecir las semillas. Es posible señalar tal acción como un acto eficaz para obtener maíz e intervenir en la milpa. Es innegable que el cultivo de maíz es un hecho económico, pero también figura un halo religioso en torno a su papel en la ceremonia, que los informantes suelen denominar como "la ley de Dios", ya que no puede desligarse del mandato principal, que en este caso figura con la frase "si Dios quiere".

Pude apreciar que la mujer es quien escoge y guarda las semillas en las canastas o tenates, se dice que son las que tienen buena mano; también para bendecir los alimentos en las casas, pues son las que pueden elegir entre los diferentes tipos de semillas. Ellas expresan repetitivamente el esfuerzo para asegurar la cosecha, con lo que se formulan los códigos de la interrelación del ser humano con la naturaleza.

En la memoria colectiva se encuentra presente la amarga experiencia de los abuelos y de muchos adultos que, cuando niños, vivieron en una comunidad en la cual "se sufría mucho", haciendo énfasis en la carencia de dinero para comprar maíz. Las actividades de la ceremonia se concentran en enfrentar esa situación, y van desde las peticiones en los diferentes cultos religiosos, la fe de que "si Dios quiere habrá maíz", hasta trabajar para enviar dinero que asegure la posesión de maíz.

El cultivo, el consumo, el resguardo, la selección de maíz para ser preparado como alimento no sólo permite la reproducción de una forma de vida en la que este cereal ha figurado como una opción concreta que facilita la reproducción de su cosmovisión y cultura, les ofrece además la posibilidad de llevar a cabo una serie de reacomodos en los cuales los efectos de la modernización no le han desbancado; caso contrario ha ocurrido con el pulque, con la producción de palma e ixtle, en especial con los oficios relacionado a éstos; o bien, con la posesión de la tierra, con la construcción de las viviendas.

Tomando como referencia el material obtenido en campo, así como la innegable transformación y dinamismo en la que se encuentra inmersa la sociedad rural de Temalacayuca, consideramos que la presencia de la naturaleza en la vida grupal

es constante a partir de los procesos sociales de significación, en los que resalta el maíz, rodeado por innumerables creencias y acciones dotadas de sentido.

Interesa señalar que la reciprocidad entre la sociedad rural y los elementos de la naturaleza son susceptibles de ser entendidos en relación con la trama espacial y temporal en la que se desarrolla la interacción. Para un lugar como San Luis Temalacayuca, el cultivo del maíz coexiste con la presión en la que vive la agricultura en el campo mexicano, donde el estatus y la figura del campesino se encuentra cada vez más cohesionado por la presencia de unidades de producción como las granjas, quienes se han posicionado en medio de los terrenos de la milpas. Es por ello que consideramos importante explorar la percepción de la naturaleza que tienen los campesinos contemporáneos.

Sin embargo, hay un reacomodo interno, así como una selección por parte de los integrantes de la colectividad, para acondicionar sus referentes de sentido frente a la cotidianidad en la que se desarrolla la vida grupal. El maíz figura como un elemento básico para codificar y decodificar las relaciones entre los humanos. Recordemos la preparación de las semillas por parte de las mujeres; o bien, la comparación que se realiza entre el cuerpo humano y el maíz a partir de una serie de metáforas como “tierno, seco, recio”, todo ello es una expresión vivencial, las explicaciones que se generan suelen ser eficaces y suficientes para poder enfrentar la adversidad.

Sin embargo, llama la atención la presencia de semillas de la abundancia que se obtienen en locales esotéricos, la presentación de productos procesados como las sopas “italpasta”, o la presencia de dulces. Nos interesa resaltar la incorporación de estos elementos, ya que nos remite a entender aquello que María Teresa Rodríguez (2003) llama ‘un conjunto de elecciones significativas’³⁹, cuando indaga en torno a “las formas en que ciertos elementos del sistema ceremonial de los nahuas son conservados, mientras otros se incorporan y otros más se excluyen”.

De lo que se trata es de exponer material etnográfico en el que se narran procesos simbólicos que toman forma y expresión en un momento y lugar específico, es

³⁹ *Op. cit.*

decir, el hecho puntual de una colectividad ngiwá que se desenvuelve en la actualidad, que a la vez legitima su cosmovisión a partir de la generación de expresiones rituales contemporáneas en las que se reproducen celebraciones relacionadas con el ciclo agrícola, que constituyen un mecanismo simbólico en la vida social y que contribuyen a la regeneración periódica de la vida grupal, mediante su repetición, transmitiendo un sentido compartido y valorado, en tanto que los actores sociales en el seno de la colectividad participan en la interpretación del mundo que influye en su pensar y rige su actuar.

El maíz ha permanecido en la memoria y en la práctica de los ngiwá de Temalacayuca a pesar de los avatares económicos y políticos, es decir, como se relato en el capítulo 1, hay una franca acción para debilitar a la agricultura del maíz, posicionando a la población campesina a llevar a cabo una serie de estrategias que tienden a diversificar su acción laboral, alejándoles de la agricultura y de las actividades con las cuales elaboraban artículos que los mantenían relativamente alejados de la necesidad actual, e imponiéndoles un conjunto de mercancías para satisfacer sus requerimientos de cobijo, vestimenta, calzado y enseres de cocina, entre otros. Es posible señalar que la patente influencia del sistema capitalista, particularmente en el valle de Tehuacán, ha provocado un complicado proceso de transformación en los sistemas de producción, pero también en el consumo local, tal como ocurre con el maíz, recalcando la facilidad de los actores sociales para llevar a cabo una serie de prácticas sociales viables que les permitan actuar de manera activa en las nuevas circunstancias.

Por las condiciones poco favorables para el desarrollo de la agricultura de maíz, los grupos domésticos realizan una eficiente distribución de su mano de obra, en especial entre aquellos que cuentan con un trozo de tierra cultivable, donde se dice "que aunque sea rastrojo se obtiene, aunque sea quelites que brotan en época de lluvia", actividad que recae principalmente en los adultos, ya que los jóvenes se dirigen a los centros en los que pueden obtener un salario. La combinación del trabajo en el campo con el que se realiza fuera de la comunidad

les ha permitido consolidar una dinámica acorde con las características propias de los integrantes del grupo, especialmente por edades y género.

Algunos grupos domésticos han fungido como financiadores, es decir, invierten en el pago de jornaleros para que realicen actividades propias del ciclo agrícola del maíz, en especial en aquellos escenarios en los que “los hijos viven en México o se fueron por un tiempo al norte y en el pueblo se quedan las esposas y los padres. Para que no trabajen ellas ahí, pues se realiza la palabra con los jornaleros para que se les pague el día, se les de la comida y ... si Dios quiere al final habrá maíz”. Es posible identificar cómo las relaciones sociales de producción e ideologías van configurando estrategias que se llevaban a cabo con los ricos del Valle, con lo que es posible dar trabajo a los integrantes de la comunidad, en especial aquellos que no cuentan con una experiencia en el trabajo en la urbe o en aquellos en que su condición de alfabetización resulta escasa.

Al interior de algunos grupos domésticos hay un evidente proceso de acumulación, es decir, han logrado posicionarse como pequeños comerciantes en la ciudad de Tehuacán, capital que es invertido en el negocio familiar, así como también se han adquirido vehículos que favorecen el arrendamiento interno para transportación de personas, bienes materiales, animales; estos grupos inciden en la circulación de mano de obra o la venta de animales en pie, lo que redunda en dinero para adquirir los artículos que se consideran necesarios para cubrir sus necesidades.

De manera concreta, el maíz ha sido capaz de posicionarse como un eje identitario, a pesar de que la práctica agrícola se encuentre en franco proceso de declive, sin embargo, su obtención con dinero ha facilitado el permanente acceso a él, es decir, se desarrollan una serie de estrategias socioeconómicas en las que resulta por demás interesante la evidencia tangible de un conjunto de reacomodos internos que permiten hablar de la interacción en los escenarios campesinos con los contextos globales, aspectos que ya Michael Kearney (1996), había propuesto para “las realidades contemporáneas”⁴⁰.

⁴⁰ Kearney Michel, *Reconceptualizing the pesantry. Anthropology of globalitation and transnationalism*, Westview Press, California, 1996.

Causa fuertes estragos el hecho de que haya escasez de maíz, lo han experimentado en diversos grados y formas por un mal año en la cosecha debido a la falta o al exceso de lluvia, a las plagas o por el hecho de no contar con dinero para comprar. No sólo para el consumo de los humanos, también en el de los animales como chivos, guajolotes, porcinos, a quienes se proporciona una ración de maíz, pues es el alimento que “los mantiene fuertes y sanos”.

Se consume el maíz blanco o el amarillo, es raro que una persona cultive el cereal de color azul o rojo y, por lo tanto, que elabore tortillas azules. En su concepción, el maíz blanco es de buen tipo para las tortillas, tiene un sabor mucho más agradable al paladar, en tanto que las tortillas azules, dicen que sabrán a dulce. Y eso no combina, ni convence.

Las épocas de escasez de maíz han sido sobremanera escabrosas, se cuenta cómo se revolvía un poco de masa con olote, con algún material que permitiera presentar más masa, se racionaba la tortilla entre los integrantes de la casa, una por integrante, se comían las tortillas frías, se llevaban durante los viajes largos y se comían sin necesidad de calentarlas.

Los indicios de las transformaciones en la cosmovisión

En la reproducción social de la cosmovisión al interior de la sociedad de Temalacayuca, no sólo es viable reconocerle a partir de la presencia de un ciclo ritual religioso como lo realizan aquellos que se centran en el catolicismo; aquí se propone que la memoria colectiva, asociada al recuerdo y al olvido, a la experiencia de vida cotidiana que los habitantes contemporáneos han observado en su vida laboral, así como a las condiciones del medio ambiente, favorece una serie de reajustes en la cosmovisión, en tanto ésta es vívida, apropiada, interiorizada en los actuales escenarios, los cuales pueden expresarse como el resultado de un tiempo y un espacio que es significado por los actores sociales, a fin de asegurar una posición particular de ajuste con respecto a las experiencias de los antepasados.

Es decir, la cosmovisión que se reproduce en torno al maíz entre los diferentes integrantes de la sociedad ngiwá de Temalacayuca, sin bien guarda una serie de

elementos que pueden categorizarse como de origen mesoamericano, siguiendo a López Austin, al reconocer la existencia de un núcleo duro que favorece el reconocimiento de procesos de significación de larga duración, la encuentro en el maíz, un objeto cultural por el cual la sociedad ngiwá se reproduce biológica y se recrea culturalmente.

López Austin (1994)⁴¹ reconoce que la cosmovisión es manejada de distinta manera por parte de los integrantes de una colectividad, acorde a la edad, género, generación, etc., es este manejo dispar lo que favorece su transformación, ya que cada sector de la comunidad le va ofreciendo una sencilla pero importante particularidad. Para los niños estos son cuentos chidos, pero son educados en una cultura del maíz; para los jóvenes maquileros, cuya lógica se encuentra inserta en una posición de producción y consumo, reconocen, cooperan y aspiran a contar con un trabajo seguro que permita favorecer a su familia más cercana.

Si bien antes era un asunto de reconocer que el maíz estaba guarecido en el cerro, ahora este cerro ya no sólo contiene maíz, sino dinero, ganado, novia, dólares, oro; es decir, una serie de elementos que permiten posicionarse en la sociedad nacional como referentes de riqueza.

Se han adoptado apreciaciones de la sociedad industrial, por ejemplo, para el caso de los nahuas que habitan la cabecera de Tlacotepec de Díaz, quienes aseguran que el cerro principal resguarda su comunidad, tiene buenos caminos de acceso, los argumentos son adaptados, ya que el cerro sigue figurando como un espacio complejo y abierto, impredecible y misterioso, cuya mejor caracterización es la de su posición privilegiada⁴². O en el caso de los teenek, para quienes la información con los entes sobre naturales, fluye como un fax⁴³.

Los cambios drásticos en relación al retraso de la lluvia, el descrédito en torno al trabajo campesino, la pérdida de la centralidad de esta actividad y la incursión a otras actividades cada vez más lejanas, tiene un factor de influencia en torno a la

⁴¹ *Op. cit.*

⁴² Romero López Laura, *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, INAH, México, 2006.

⁴³ Ariel de Vidas, Anath, *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek*, CIESAS, El Colegio de San Luis, Institut de recherche pour le developpement, México, 2003.

configuración en sí de las sociedades campesinas y, por consiguiente, de la cosmovisión en torno a un conjunto de situaciones sociales como el género, el trabajo productivo, el dinero, la edad, el tiempo, el espacio y en particular el maíz. Aquí se registra un proceso de adopción, ya que el maíz que se utiliza en las ofrendas de todos santos no es el resultado del trabajo familiar, el maíz tierno hervido que se coloca en los altares es comprado en Tehuacán, proveniente de la zona de riego como Ajalpan, Chilac. Para los ngiwá de hoy el maíz de fuera, siempre y cuando sea natural, resultado del trabajo del hombre, seguirá conservando sus propiedades para sus ceremonias y para conservar el cuerpo del hombre.

Para finalizar el apartado

El cultivo y consumo del maíz se identifica como un importante eje de reproducción material y simbólica en la sociedad étnica de San Luis Temalacayuca; en el maíz convergen aspectos relativos de la organización, distribución de la mano de obra disponible, en especial de aquellos actores cuya edad y habilidades laborales no son bien catalogadas por el resto del mercado laboral, me refiero a aquellos que carecen de una instrucción educativa básica, así como de experiencia en el manejo de vehículos automotores, sólo por mencionar lo más recurrente.

Este sector de la población ha laborado ofreciendo su fuerza física como ayudantes de albañilería, como cargadores en los establecimientos comerciales de la ciudad de Tehuacán, pero una vez que la edad biológica se incrementa, se convierte en un impedimento para continuar prestando sus servicios, "dan prioridad a los más jóvenes, los patrones piden puro chamaco, les pagan menos, les pueden exigir más trabajo, nos dicen apúrate, síguete como vas".

Ello ha conducido al retorno de algunos varones cuya edad oscila en los 50 años, quienes han recorrido el Valle de Tehuacán laborando sobre todo en actividades agrícolas, así como en establecimientos comerciales de diferentes giros, o bien, participando en labores de albañilería. Retornan a la comunidad y, quienes poseen

“amigos o familiares ricos”, se alquilan como jornaleros en las actividades agrícolas.

Es en este sector de la sociedad en quien recae la preservación del conocimiento relativo al manejo de la tierra, la observación del temporal que proporciona información importante para llevar a cabo acciones estratégicas para retrasar la siembra o para adelantarla.

Algunos miembros de la sociedad rural se encuentran convencidos que la lejanía de los jóvenes del trabajo del campo va originando desinterés: “ya no quieren trabajar campo, puro maquila, puro el norte, ya no quieren el trabajo del campo”.

Lo mismo aplica para las mujeres, entre quienes hay una marcada distinción. Cuando reinicié mi visita al escenario étnico de San Luis Temalacayuca había un pequeño local que ofrecía la venta de tortillas, recuerdo que esa intención fue mal recibida por la población, en virtud de que para el sistema de valores de los grupos domésticos resulta mucho más viable que el maíz sea manipulado por las mujeres. Pero una vez que las mujeres, particularmente las jóvenes, buscan insertarse a la vida laboral, en especial en la maquila, van relegando su participación en la recolección de leña, en atender a los animales de corral, en la siembra, distancia que no es bien vista por la población adulta, ya que a su entender “se están volviendo flojas y todo lo quieren comprar, en especial las tortillas”.

La convivencia de las diferentes “lógicas” al interior de los grupos domésticos se tornan por demás interesantes, cada vez hay más presencia de factores de consumo entre los jóvenes, que contrastan con los requerimientos de los integrantes adultos del grupo, en especial entre aquellos quienes consumen pulque, recolectan los quelites, los palmitos, que miran con recelo la presencia de sopas marucha, alguna marca particular de aceite, pan de caja, etc.

CAPITULO 5

LOS POSIBLES EJES ANALÍTICOS PARA EL ANÁLISIS DE LA RECONFIGURACIÓN DE LA COSMOVISIÓN

Es imperativo dedicar un capítulo a los procesos de la transformación de la cosmovisión de un grupo étnico como el ngiwá, de modo que en este apartado se tratará de demostrar la hipótesis esbozada en la introducción de este trabajo, donde se postula a la cosmovisión como una expresión cultural referida en un contexto no sólo relacionado al ámbito espiritual y religioso de un pueblo en particular, sino a otros factores como la vida cotidiana y la modernidad, por lo regular no previstos en este tipo de estudios.

Por ello es importante partir de la pregunta de Aguado y Portal "... ¿qué es contextualizar? Desde nuestra perspectiva, contextualizar es definir un hecho social con relación a su tiempo y espacio concreto..." (Aguado y Portal, 1992: 97)¹.

Así que, siguiendo la idea de Aguado y Portal, es necesario contextualizar cómo se reproduce una cosmovisión en la vida cotidiana de una sociedad étnica, motivo por el cual se esboza este capítulo que busca mostrar las características y dificultades a las que se enfrentan los campesinos productores y consumidores de maíz de San Luis Temalacayuca, que en esta tesis relaciono a su cosmovisión, en concordancia con diversos criterios:

Las cosmovisiones constituyen entidades integradoras del imaginario colectivo que refiere, implícitamente, al tema de las mentalidades. Al estudio de las ideologías, en el sentido marxista, se ha sumado el análisis de las mentalidades, entendidas como resultantes de estructuras sociales, en un marco temporal de "larga duración", según lo plantea Braudel (1958). Al respecto, el punto de vista de Broda (1996, p. 455) es fundamental en nuestro análisis: el concepto de ideología de refiere al *sistema de representación simbólica que es la cosmovisión, desde el punto de vista de su nexa con las estructuras sociales y económicas*. (Baéz-Jorge y Gómez, 2001:392)².

¹ *Op. cit.*

² Baéz-Jorge, Félix y Gómez, Martínez, Arturo, "Tlacatecolotl, Señor del bien y el mal (la dualidad de la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)" en Félix Baéz-Jorge y Johanna Broda (coords), *Cosmovisión, Ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, FCE, México, 2001.

Partiendo de ese escenario, se considera factible reconocer que la llamada “reconfiguración”³ de la cosmovisión ngiwá en torno al maíz, es una expresión que se sustenta en la dinámica propia de la vida cotidiana de la sociedad indígena y campesina, envuelta en una situación de crisis en el sentido económico y ambiental. Crisis que emerge en la confrontación de las visiones, experiencias y aspiraciones entre viejos y jóvenes, en la que se expresa una jerarquía de valores distinta, donde es posible encontrar un pensamiento regulado por el arraigo a la tierra, así como al trabajo campesino, frente a una situación de la agricultura que tiende a poner en entredicho su efectividad y, con ello, el conocimiento colectivo de carácter tradicional, mismo que es apropiado y utilizado de modo dispar, generando una serie de “contradicciones”, entendidas por la mirada de la antropóloga como las evidencias que permiten proponer la reconfiguración de la cosmovisión relativa al maíz.

Por contradicciones hago referencia a la conjugación de elementos de carácter dual y opuestos que tienden a enlazarse de una manera práctica y vivencial por parte de los diferentes actores sociales; por ejemplo, que se mantenga la cultura de maíz al interior de la colectividad ngiwá, pero ya no como resultado de la cosecha de las tierras que el santo proveyó, sino de un artículo comprado en las tiendas de Diconsa; que el campesino se defina como “ratero” (a ratos esto, a ratos lo otro) o “medio campesino”, debido a la marcada combinación de sus actividades laborales entre la industria y la ruralidad.

Contradicción en el hecho de que los jóvenes se autodefinan como modernos, pero a la vez participen estelares en el ciclo festivo y en el sistema de cargos de su comunidad, “en la costumbre”, asumiendo roles en las actividades de corte organizativo para llevar a cabo la vida ritual, tanto en los escenarios públicos como en los privados, de modo que asumen una forma de vida cada vez más urbana

³ Es importante recordar que la “Configuración alude al proceso dinámico de adaptación e integración histórica de los componentes culturales mesoamericanos y de apropiación y reinterpretación de los coloniales y contemporáneos, que ha tenido y tiene lugar en cada una de las tradiciones culturales locales...” (Barabas, 2006:17). Yo enfatizaría la palabra reconfiguración para realizar la acotación que me permite no sólo reconocer el aspecto procesual de la cosmovisión, sino tratar de explicar cómo ese proceso se lleva a la práctica de manera concreta, la reconfiguración la utilizo para referir a la acción de selección, apropiación y olvido por parte de los actores sociales con respecto a su cosmovisión.

visible en el tipo de trabajo que desempeñan, los consumos que realizan, la manera en cómo visten, pero en el escenario local se suman a los “compromisos establecidos ante el pueblo”.

Si la ciudad ciertamente los aleja de la vida y el conocimiento campesino, paradójicamente, es gracias a esa dinámica de ida y vuelta que los grupos domésticos encuentran una fuente de recursos para adquirir maíz y reproducir la cultura de maíz⁴, que ahora no necesariamente descansa en la agricultura.

La marcada desestabilización de la vida en el campo genera factores cuya influencia es drástica, como por ejemplo la pérdida de las tierras de labor que han cedido paso a los talleres de maquila o plantas avícolas; o las patentes expresiones de explotación y marginación de la que son y han sido objeto los agentes étnicos.

En fin, sólo por mencionar algunos referentes, ya que la intención de este apartado es analizar cómo esas transformaciones, de corte estructural, impactan en las adecuaciones de corte ideológico⁵ que realizan los ngiwá contemporáneos.

No tengo duda que hay una serie de expresiones culturales que responden a la importante idea del núcleo duro que ha trabajado López Austin (2001)⁶ y que se expresa en la cosmovisión de los ngiwá de Temalacayuca; sin embargo, lo que se pretende es ahondar en cómo ese núcleo duro, que para el estudio de caso encuentro en el maíz, es objeto de una reconfiguración a partir de un proceso de selección y apropiación de la cosmovisión por parte de los actores sociales.

¿Quiere decir que todo un sistema de creencias que encontramos en la cosmovisión, al verse reconfigurado, llega a transformar el sistema de valores de

⁴ Es importante mencionar que “la vida misma de millones de mexicanos de hoy, tienen como raíz y fundamento al generoso maíz. El maíz “se convirtió en la referencia necesaria para entender formas de organización social, maneras de pensamiento y conocimiento y estilos de vida... Por eso, en verdad, el maíz es el fundamento de la cultura popular mexicana... seguimos siendo gente de maíz.” (Esteve, 2003:11). Sin embargo, las características que guarda la cultura de maíz en la sociedad étnica se encuentran resguardadas por la cosmovisión, por la ritualidad, a diferencia del resto de la población mestiza la cual guarda también una especial interacción con el cereal.

⁵ Cabe reconocer lo siguiente: la ideología tiene la importante función social de legitimizar y justificar el orden establecido y, de esta manera, permite su reproducción. La ideología siempre tiene una finalidad práctica en manos de la clase dominante. La cosmovisión como visión estructurada no implica en sí, de un modo necesario, el manejo ideológico de ella; sin embargo, también llega a adquirir funciones de este tipo. (Baéz-Jorge y Gómez, 2001:392)

⁶ *Op. cit.*

una comunidad indígena? Responder tal cuestionamiento me parece muy arriesgado, pero debo mencionarlo, ya que de alguna manera lo he venido abordando en el desarrollo de esta investigación. Cuando hago referencia a la reconfiguración de un sistema de significación y ordenador del entorno sociocultural y ambiental, como es la cosmovisión, no quiero expresar que el impacto de la transformación concluya en la desintegración de la comunalidad, que tanto Miguel Bartolomé (2000)⁷ o Andrés Medina (1990)⁸ han puesto en duda, al señalar que es una de las principales características de la forma de vida y organización de los grupos étnicos del país; o bien, que con el paso del tiempo se torne borrosa la adscripción y pertenencia hacia la colectividad, comúnmente llamada por los interlocutores como “el pueblo”.

Tampoco deseo que se interprete que, a partir de la inclusión en la cotidianidad de los ngiwá de Temalacayuca de elementos del capitalismo y propios de la modernidad, como la presencia de Internet, la posesión de camionetas o la experiencia de la migración en diferentes niveles y escalas, quiera decir que poco a poco se borren los referentes de diferenciación en torno al mestizo y que el agente étnico se convierta en un “desarraigado” propio de los tiempos contemporáneos, como lo señalarían algunas posiciones posmodernas que privilegian el individualismo.

El mantenimiento de la tradición representa una estrategia permanente en el carácter propio de la vida humana, que suele ponerse en juego a partir de las marcadas interacciones sociales entabladas a lo largo del tiempo. Me parece que esa ha sido la perspectiva que se ha preferido para contrastar las marcadas diferencias entre y al interior de los grupos étnicos con respecto al resto de la sociedad nacional; sin embargo, esa posición puede parecer y caer en un discurso de corte “primordialista” que busque resaltar la autenticidad de una colectividad y que sirve para privilegiar el adentro del afuera, así como preservar la diferencia.

⁷ Bartolomé Miguel, “Etnias y naciones. La construcción civilizatoria en América Latina”, en Leticia Reina (coord), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, CIESAS/INI/Porrúa, México, 2000.

⁸ Medina Andrés, “Arqueología y etnografía en el desarrollo histórico mesoamericano” en *Etnoarqueología. Primero Coloquio Bosch Gimpera*, Yoko Sugiura y Mari Carmen Serra (editoras), IIA-UNAM, México, 1990.

Entonces cabría reconocer la coexistencia y diálogo entre las tradiciones de espacios étnicos y campesinos con las dinámicas propias de colectividades cuyos referentes como movilidad, productividad y maximización de recursos materiales, se expresan cada vez más a partir de la situación que guarda el sureste poblano, en particular la sociedad de Temalacayuca, en la que es posible señalar que la visión del mundo expresa esa interacción al reconocer en la figura del señor del monte y en el cerro un escenario en el que es posible negociar la obtención de un tractor o dinero, que algunos específicamente hablan de dólares, o también figuró el ganado menor; todos ellos elementos que pueden contribuir simbólicamente a mejorar la mermada situación socioeconómica. Incluir y adoptar como parte de su núcleo duro algunos referentes materiales que coadyuvan en la consecución de bienestar., como el dinero, poco a poco se presentan como dominantes.

El encuentro con agentes étnicos, como los ngiwá contemporáneos me permite un referente importante para expresar la idea de la reconfiguración de la cosmovisión en torno al maíz, ya que los actores sociales se despojan de ciertos pensamientos, en tanto que son enriquecidos por otros.

Con ello quiero dar cuenta de un fenómeno en el que se evidencia una interacción en diferentes dimensiones, aunque prevalece la laboral. La interacción, sin duda, es desigual para los diferentes actores sociales que la han experimentado en San Luis Temalacayuca, ya que depende de su edad, género, estudios formales, entre otros; aludo a lo que Bourdieu (1988)⁹, llama la teoría de los campos. En cada campo de la sociedad hay una secuencia y una estructura peculiar, con dinámicas y desarrollos distintos.

En el ámbito económico la organización se convierte en una dimensión central y avasalladora, en eso no hay discusión, no hay vuelta de hoja, se le debe enfrentar, y muestra de ello es la incursión a las actividades laborales diferentes al oficio de los abuelos que era de campesino. Es posible señalar otra cadencia en relación a los cambios, por ejemplo el religioso, en el educativo, entre otros.

Pero los cambios presentan dinámicas diferentes, en especial en los escenarios étnicos en los que sobresalen los agentes étnicos, que distribuyen y construyen su

⁹ Bourdieu, Pierre, *La distinción*, Taurus, Madrid, 1988.

posicionamiento y su marcada apropiación con base en los referentes de la visión del mundo, entrando y saliendo de la migración, de la maquila, de practicar el mercado informal, de trabajar como jornalero, para entrar a la dinámica del compromiso colectivo para cumplir con el servicio al santo; o bien, para participar en la trama organizativa de una cultura de maíz.

Un referente importante en el acercamiento que me permite esta investigación es realizar el reconocimiento de que la comunidad étnica mantiene un complejo sistema de creencias que le confiere sentido a los diversos campos de su existencia; los que elegí para esta investigación se centran en el ambiental y en el trabajo asalariado.

La dinámica de reconfiguración de la cosmovisión de los ngiwá contemporáneos me permite reflexionar en torno a que tal transformación es influida por los elementos exógenos a la vida comunal, como lo es la crisis ambiental, la crisis relacionada con la debacle de la maquila, la inserción de las plantas avícolas o porcinas; o bien, los efectos de la migración, que tienen sin duda una repercusión. Pero el sentido de la transformación se encuentra dentro del ámbito comunitario a partir de acciones cargadas de intencionalidad, que es factible reconocer en la resignificación y diálogo que realizan los agentes étnicos, para dar sentido desde su propio corpus de cosmovisión a las actividades, a la vida social, a las fiestas religiosas, a la migración transnacional, al maíz.

Me interesa expresar que tal ejercicio refiere a una selección que genera y pone "a prueba" su sistema de representaciones, para explicar y enfrentar: ¿por qué ya no llueve como antes? ¿cómo conciliar la idea de habitar y usar tierras defendidas por el santo patrono si éstas ahora son utilizadas por los no ngiwá? ¿por qué en el cerro hay ganado y no maíz?

Las adecuaciones contribuyen a la viabilidad y mantenimiento de la comunidad y de la tradición local, en tanto que la tradición está sujeta a la dinámica propia de la estrategia de reflexión que busca explicaciones más adecuadas que legitimen la presencia de ganado en el cerro, tolerar la presencia de las plantas avícolas, el paulatino abandono del trabajo en el campo para insertarse en la dinámica de la remuneración salarial.

Creo que este señalamiento va en el sentido de encontrar en la vida contemporánea un diálogo importante entre una estructura histórica llamada cosmovisión, con la formas de vida que se contraponen y rechazan la cohesión, como es la maquila o los escenarios transnacionales.

Hablo de selección, ya que hay elementos que se vuelven fundamentales en la cultura de los grupos étnicos. En el caso concreto de los ngiwá: el territorio, la lengua, el parentesco, el santo patrono, la historia oral, la cultura del maíz; sin embargo, hay otros elementos que, al parecer, han ido cediendo paso a las modificaciones como la vivienda, la producción de artesanía, la elaboración de pulque, el aprendizaje de la lengua, el cambio de credo religioso, etc.

Es por ello que se retoma la siguiente caracterización que alude al proceso social de los ajustes sociales que fueron interpretados por Aguado y Portal (1992):

“En este proceso de construcción de la parcialidad, la apropiación de la experiencia individual y colectiva pasa por un “filtro”, que ordena esa experiencia en representaciones sociales. Dicho filtro, decíamos, guarda por lo menos tres dimensiones: la étnica, la clasista y la nacional (sin excluir otros niveles como el sexual, el generacional, etc.). Sin embargo, es menester aclarar que el proceso no es lineal ni equilibrado, ya que en una sociedad clasista el proceso se realiza a partir de la confrontación de las diversas ideologías, la cual esta medida por *el poder*, es decir, por la subordinación de un grupo social a otro.” (Aguado y Portal, 1992:60)¹⁰.

La vida social de las comunidades indígenas como la de los ngiwá ha cambiado y está siendo transformada de manera drástica; los actores sociales mantienen múltiples vínculos socioeconómicos con la región inmediata, con el país y con EU. Esta experiencia de la multiplicidad ha posibilitado a estos actores sociales recrear una secuencia importante de organizaciones en el pensamiento tradicional para responder a los múltiples cambios que enfrentan.

Considero pertinente reflexionar en torno a la cosmovisión de los inwiga, ya que se convierte en un referente obligado para entender todo aquello que implica el modo de vida de los agentes étnicos; ser testigos de primera mano de las reproducciones culturales, así como también de la manera como aquellos procesos de apropiación e interiorización de las expresiones la cultura, de la que emanan las identidades y las representaciones sociales.

¹⁰ *Op. cit.*

He venido mencionando que el papel de la “tradición” tiene un rol y un peso ideológico importante para una colectividad, ya que es un medio de referencia para generar adscripción, es la “fuente” que mantiene lo particular. Experimentar la tradición puede entenderse como un medio para apropiarse de aquellas “raíces profundas”, para convertirlas en valores, en verdades absolutas como lo ha señalado Eric Hobsbawn (1989)¹¹.

Las generaciones

Introducir la comparación generacional¹², resulta útil para aproximarse a la reconfiguración de la cosmovisión en San Luis Temalacayuca, aunque algunos autores opinan que:

No se puede afirmar que un grupo social está compuesto de generaciones: un grupo está compuesto por personas de diferente experiencia que interaccionan entre sí, aportando cada uno su experiencia según su capacidad... el grupo consiste en una memoria diversificada (Iturra, 1992:234)¹³.

No obstante, me arriesgaré a hablar de generaciones diferenciadas por grupos de edad. La población, vista como “un agregado cuantitativo de personas... referido a un espacio específico de territorio y a un tiempo o lapso definido”, presenta variables demográficas, entre ellas se encuentra la composición según: edad, sexo, estado civil, ocupación, nivel de vida, escolaridad, religión, etnia, lengua, entre otras categorías (Leñero, 1987:24-25)¹⁴.

Retomo la división por grupos de edad, para diferenciar a las y los jóvenes y las y los adultos¹⁵. Parto de los señalamientos que comúnmente han expresado los habitantes de San Luis Temalacayuca, “*el tiempo que ha vivido una persona le da*

¹¹ Hobsbawn, Eric y Ranger Terence (ed.), *La invención de la tradición*, Critica, Barcelona, 2001.

¹² En opinión de Paolo Donati, “las generaciones implican relaciones sociales, o mejor, son relaciones sociales”, propone pensar las generaciones en sentido relacional con vínculos familiares (padres- hijos) y con la posición que se ocupa en la sociedad con base en la edad. Para identificar una generación se necesita no sólo el criterio de la edad biológica sino que debe ser conjugado con el de la edad social. La sociedad está hecha de generaciones que se confrontan entre sí y cambian, las generaciones son definidas desde y en la esfera pública, cada sociedad atribuye determinados modelos socioculturales. Estos señalamientos se retoman aquí y se relacionan con el grupo de edad, para referirse a los individuos nacidos aproximadamente en el mismo periodo y que por lo tanto, experimentan eventos ambientales o históricos específicos en un momento común en su curso de vida individual (1999:32-40).

¹³ *Op. cit.*

¹⁴ Leñero Otero, Luis, *El estudio interdisciplinario de la población. Manual didáctica*, UIA, México, 1987.

¹⁵ División que por cierto va muy aparejada con el ciclo de vida: nacimiento, matrimonio y defunción.

*experiencia, adquiere respeto... ha formado una familia, ha prestado los servicios al pueblo, todos vemos cómo se madura*¹⁶. La edad, resulta una categoría determinante para desenvolverse al interior de la comunidad.

Hay ciertas características que permiten identificar a los grandes sectores de la población como los jóvenes¹⁷ o adultos¹⁸. Paralelo al grupo de edad, van asociados el estado civil, casi en su mayoría las y los jóvenes son solteros en especial los menores de 20 años (ya no se casan tan jóvenes como lo hicieron sus padres); un aspecto que llama la atención es la instrucción escolar.

Generalmente los adultos mayores de 60 años no saben leer, en contraste con los jóvenes que casi todos tienen esa habilidad; el hecho de ejercer la maternidad o paternidad resulta importante, aun en el caso de las personas jóvenes, a quienes se les atribuye una característica de responsabilidad, ya que *"el criar"* va asociado a uno de los roles más significativos en la colectividad; también hay algunas prácticas de esparcimiento y consumo que diferencian a los jóvenes de los adultos.

Los varones jóvenes ngiwá conviven preferentemente con sus iguales. Los hombres se reúnen principalmente en la calle, gustan platicar en las esquinas o pasear por el pueblo en sus bicicletas, juegan fútbol, suelen ir en grupo a *"dar la vuelta a Tehuacán"*; en tanto que las mujeres jóvenes realizan visitas mutuas a casa de amigos, a veces se observan pequeños grupitos en el parque o alrededor de la iglesia, sobre todo al salir de la telesecundaria o cuando llegan de la maquila¹⁹, ello ocurre por pequeños lapsos de tiempo, ya que suelen recibir

¹⁶ Campesina de 50 años de edad. Por su parte, según el Instituto Mexicano de la Juventud, la población joven abarca de los 12 a 29 años, los menores a ese rango de edad se consideran niños y los que rebasan los 30 años son adultos.

¹⁷ "Con estos señalamientos, entendemos a la juventud como grupo social con atributos culturales particulares insertos en una estructura histórica y socialmente determinada, es decir, cada sociedad modela lo juvenil y construye al ser joven. Por tales motivos, necesariamente la juventud se diferencia por clase, género, etnia y hábitat..." (Licona, 2003: 19).

¹⁸ Se les atribuye la experiencia, se considera que han trabajado toda su vida y tienen una familia que los ayuda y respalda en caso de enfermedad.

¹⁹ Hay dos sitios principales para trabajar en la maquila, uno lo representa Tehuacán y otro Cuayucatepec, los trabajadores prefieren el segundo, por que les queda más cerca aproximadamente en media hora están en ese lugar, además la empresa les proporciona los camiones para transportar a los asalariados, también señalan que los empleos son más estables a diferencia de Tehuacán, donde hay más maquilas pero hay más oleadas de desempleados, ya que los recortes en los trabajadores son constantes lo que repercute en la endeble economía de las comunidades que dependen de este tipo de trabajo para subsistir.

regaños por parte de abuelos o padres por permanecer “*mucho tiempo en la calle, a menos que sea algún servicio para la comunidad*”²⁰, pero, si es por ocio está mal visto, a menos que sea día de fiesta, ya sea por motivos religiosos o civiles.

De manera que en los espacios públicos se desenvuelven los hombres y los privados son característicos de las mujeres. Dependiendo de la edad, llevaran a cabo diferentes roles, predomina el de servicio a la comunidad, para el caso de los varones, ya que de alguna manera todos los que pertenecen a la religión católica recibirán “*la responsabilidad*” de participar en el consejo parroquial (antes mayordomía²¹).

Encabezar las decisiones más importantes para la comunidad son responsabilidades de los varones adultos de más respeto, ya sea porque han “servido” al pueblo al fungir en los cargos más altos en el ámbito religioso o civil. Ellos tienen injerencia directa en los asuntos civiles y religiosos, deciden sobre la elección de autoridades, dirigen el destino de las remesas de los migrantes para el bien común, tratan de controlar los efectos de la migración, deciden sobre la realización del ciclo festivo. Ellos tienen derecho a embriagarse y andar por el pueblo, sin recibir reprimenda alguna a diferencia de los más jóvenes.

Los adultos suelen mencionar que se les ha perdido el respeto, antes los menores solían llamarles abuelos sin importar si guardaban parentesco, debían quitarse el sombrero o gorra para saludarlos, a veces se les besaba la mano. También ejercen presión social con respecto a los solteros, tanto hombres como mujeres, se expresan con cierto desdén, “*están solos como perros*”. Para los y las jóvenes el matrimonio religioso y civil no tiene mucha importancia prefiriendo la unión libre, se vuelve común la formación de las parejas en las que uno de los contrayentes es ajeno a la comunidad, las uniones ya no se realizan a temprana edad, “*antes se casaban desde los 13 años, ahora primero hay que salir a trabajar*”²².

²⁰ Ama de casa de 54 años de edad.

²¹ El nombre de consejo parroquial, no corresponde a su situación en la jerarquía religiosa, la comunidad de San Luis forma parte de la parroquia de Tlacoyalco (también pueblo hablante de popoloca), ellos se definen como pueblo visita. Según testimonios de los informantes, hace 10 años no recibían la atención frecuente de un sacerdote, fluctuaban entre los servicios de los vicarios de Tlacotepec y Tepanco.

²² Joven de 15 años de edad, estudiante de telesecundaria.

Los grupos de edad, las actividades laborales y las experiencias de vida son aspectos reveladores para identificar el proceso de reconfiguración. Aquí se hace especial énfasis en la relación entre grupo de edad y actividad laboral que se desempeña; puede señalarse como una constante que los menores de 30 años tanto mujeres como hombres trabajan en la maquila o son migrantes temporales, las mujeres permanecen más tiempo en la comunidad al ser madres; los que se ubican entre 30 a 40 años, se insertan al trabajo asalariado, se desempeñan como albañiles, vendedores ambulantes, jornaleros, técnicos electricistas, carpinteros; todos ellos serán considerados como los jóvenes.

Por su parte los mayores de 50 años se dedican a la agricultura, expresan que ya no los contratan debido a su edad²³ y en caso de contar con algún capital lo invierten en una tienda de abarrotes. Interesa retomar esta diferenciación, para resaltar algo que resulta trillado, la cultura no es homogénea, no puede verse como un proceso de significación que es compartido por todos, evitando acercarse a las diferencias y visiones del mundo de los grupos que componen una población. Las generaciones en San Luis Temalacayuca, son productoras de significaciones sociales que se pueden explorar por medio de representaciones, que dan sustento a su devenir y experiencia particular; lo que para unos representó la llegada de la luz eléctrica, el agua entubada a los solares, el trabajo del corte de caña en Veracruz, la venta de los productos de palma o contar con transporte público a Tehuacán, fueron eventos de la vida comunitaria muy significativos que suelen ser relatados de manera frecuente por los mayores de 50 años que debieron acarrear agua del jagüey para el consumo doméstico, antes caminaban hasta la carretera federal para abordar un autobús a Puebla, todo ello constituyó un referente importante en la memoria de los mayores, fue medular para explicar la organización de su tiempo y de su espacio.

En tanto que las y los más jóvenes no sólo han escuchado que la vida en el pueblo ha cambiado, ellos también establecen una constante comparación entre

²³ Algunos varones mayores han sido contratados para laborar en las granjas porcinas y avícolas que se han establecido en los alrededores de San Luis; por cierto la llegada de tales establecimientos causó revuelo debido a la decisión de una familia por vender su tierra "a los ricos de Tehuacán", eso sucedió no hace más de ocho años, hay quienes afirman que gracias a la presión de los dueños de las granjas fue que asfaltaron el camino al pueblo, actualmente hay cuatro granjas rodeadas por terrenos donde se cultiva maíz.

sus experiencias de vida cuando niños y su actual desenvolvimiento como trabajadores asalariados²⁴; crecieron participando en el ciclo agrícola, en la recolección de leña, atendiendo al ganado de traspatio, un poco las jóvenes se interesaron por la elaboración de artículos de palma. Actividades de las que se han separado debido a lo reducido de la extensión de tierra para cultivar, aunado a las malas condiciones productivas, y sobre todo señalan la necesidad imperiosa de conseguir dinero; ellos se insertan al mercado de trabajo con la decepcionante experiencia de una vida campesina deteriorada en un escenario de constantes transformaciones.

Su inserción en la maquila, resulta un cambio drástico, una dinámica de producción en serie, el trabajo tiene lugar en una nave industrial, hay rotación de horarios, uso de gafet para entrar y en algunos casos de algún distintivo que define el número de nave y el proceso en el que intervienen los trabajadores, manipulan sustancias químicas para deslavar o dar algún efecto de desgaste a las prendas, una parte de su salario la reciben en vales, trabajan en espacios cerrados con mesas que tienen maquinas de coser o cortadoras, donde predomina la individualidad, se desenvuelven en un sitio en el que todos tienen que cumplir con la carga de trabajo asignada de manera eficiente y totalmente sujetos a satisfacer la productividad que marque el supervisor de área, la actividad ya no se califica por la buena mano que se tiene en el campo, sino por la rapidez con que se avanza revisando, abotonando o tallando los pantalones de mezclilla, las dinámicas de tiempo y producción han cambiado.

Todos son aspectos sumamente complejos para dimensionarlos; la gran mayoría de los jóvenes en su niñez participaron en la agricultura, su inserción a la maquila, orilla tarde o temprano a una confrontación; hecho que resulta muy interesante cuando se conversa con quienes viven en ese ritmo de trabajo totalmente opuesto a la producción campesina. No se puede dejar de mencionar que los jóvenes viven

²⁴ Aunque cabe mencionar que hay talleres clandestinos, tanto en Tehuacán como en Cuayucatepec, que contratan a los niños desde 11 años, sobre todo en vacaciones de verano cuando ellos han concluido el ciclo escolar. Un trabajador gana entre \$400 a \$700 pesos semanales por 10 horas diarias, y a veces hasta 14, por seis días a la semana..

en un espacio relacionado con la tierra y su producción, marcado por los eventos sociales característicos de su ritual, fiesta, trabajo colectivo y obligaciones mutuas.

Hoy la subsistencia en San Luis Temalacayuca, no se entiende sin la participación de los jóvenes en el trabajo asalariado y la migración; sin embargo, ello no ha impedido la vigencia del ciclo ritual relacionado con el crecimiento de la milpa, así como la participación de los jóvenes maquileros, aunque con sus respectivos matices, ya que la finalidad al asistir a una festividad va encaminada a otros intereses siendo a veces antagónicos con respecto a los adultos, figura la diversión, el consumo de alcohol, el baile, la convivencia y el descanso y no sólo las peticiones de un buen temporal para la producción de maíz.

Si reconocemos que dependiendo de la posición o posiciones que un actor social tiene en una colectividad, en relación con su edad o la actividad laboral, es posible identificar la existencia de las diferentes representaciones sobre el maíz, fenómeno que da pista para reconocer el proceso de reconfiguración de la cosmovisión, así como también permite rastrear aquellos elementos simbólicos de la tradición que son compartidos y ocupan un sitio importante, pero son apropiados desde lugares diferentes por parte de los campesinos y, los maquileros y por consiguiente adultos y jóvenes, cada grupo ordena, recrea y califica dependiendo de su experiencia e intereses el espacio comunal, en especial el territorio donde se cultiva, el ciclo ritual, la agricultura y su futuro inmediato.

Los acontecimientos en San Luis, se repiten de manera similar en el resto de las comunidades que aportan su mano de obra joven para el beneficio de la maquila²⁵, y este proceso no se detendrá al contrario se multiplicaría si se lleva a cabo el Plan Puebla- Panamá, ya que se planea crear un enorme corredor maquilero. Lo que está ocurriendo actualmente, lo utilizo como un nivel de referencia en una temporalidad específica, vale la pena rastrear los reajustes que tendrán lugar a corto plazo.

²⁵ Las condiciones de trabajo en la maquila no son las óptimas, ya que hay mucha mano de obra esperando colocarse, eso es determinante para que al menor detalle los trabajadores pierdan su lugar, si faltan un día les descuentan dos. Las denuncias por malos tratos no prosperan y aquellos que se atreven a realizarlas son despedidos. En su mayoría los trabajadores en este sector provienen de las comunidades indígenas y campesinas de la región de Tehuacán que fungen como abastecedoras de mano de obra para la maquila.

Las percepciones y apropiaciones de las generaciones que integran la comunidad étnica

La situación del cultivo del maíz en el sureste de Puebla no es halagadora, por el contexto que ha sido reseñado con anterioridad, partiendo del entendido que la maquila, la granja avícola, la migración han configurado un escenario desalentador para las comunidades indígenas que han decidido continuar con la agricultura y con la cultura de maíz, en la que sobresale aquel conocimiento de cómo cultivarle frente a cierto sector de la población que desconoce las variedades de las semillas, que no maneja el calendario, ni conoce las características del terreno; lo que es más: han decidido ya no producirlo.

El maíz que se consume en las casas es el resultado de la implementación de diversas políticas, programas gubernamentales, por los apoyos de Procampo, o bien, los insumos otorgados por Progresa. Añádase la política alimentaria que hay en relación al tipo de maíz que se expende en Diconsa que en opinión de algunos es un “maíz regular”, aunque otros señalan que es mejor al maíz criollo que cultivan en San Luis.

No es un asunto que se refiera exclusivamente al sur de Puebla, es una constante en diferentes zonas geográficas del país; las denuncias y agravios se hacen patentes, como el siguiente, donde las características son similares al caso planteado de los ngiwá:

“Por ello esperamos que las políticas gubernamentales, privadas y sociales, efectúen una revisión concienzuda sobre lo que está pasando con el maíz, que evalúen el efecto que han tenido en las comunidades indígenas; que piensen en que sus políticas han promovido por años que la gente del campo pierda el gusto y confianza en sí misma por dedicarse al cultivo de la tierra, o del maíz, si así se precisa mejor, y que por ello se induce a los hijos a dedicarse a cualquier otra actividad, empleado de gobierno o de maquiladora, pero no a convivir con la tierra y de la tierra.” (Sandoval, 2003:66)²⁶

Acorde a la información del INEGI proveniente del Censo General de Población y Vivienda del 2005 y con base en el censo que levantó la Unidad Médica de San Luis Temalacayuca, sobre las características demográficas de la comunidad, sobresale una población infantil y joven que en conjunto representan el 59% del

²⁶ *Op. cit.*

total de los habitantes, aunque, de acuerdo con las declaraciones de los interlocutores, en esta investigación se puede señalar que hay más, considerando que aquellos que han cumplido los 13 años buscan insertarse a la vida laboral y otros más declaran contar con mayor edad para poder ser aceptados en los sitios de trabajo.

Aunque es posible reconocer que “los flujos de migración temporal son extremadamente cambiantes, sensibles al ciclo vital de las familias, a las coyunturas de los mercados laborales, y a muchos otros factores locales como la suerte de la agricultura de temporal” (Baños 2003:126)²⁷.

La migración en la comunidad la practican “por igual hombres y mujeres”, incluso familias nucleares han emigrado. Algunos opinan que “es beneficio, es progreso”. Se calcula que un “60% de los jóvenes varones se van y mandan dinero para hacer su casa; el resto no regresa, salen a partir de los 15 a los 28 años, aproximadamente”. El costo es de 3000 dólares para los hombres y de 4500 para las mujeres, se sienten protegidos por su santo patrono, ya que no ha habido algún muerto al intentar cruzar la frontera.

Enfatizan la idea de salir debido a que los salarios que les ofrecen en la ciudad de Tehuacán van desde los \$100 a 120 pesos, y algunos jóvenes reciben \$70 pesos a la semana; el pago que reciben en la maquila es un poco mayor.

Los jóvenes y niños han tenido en su mayoría una experiencia escolar, casi todos han cursado la instrucción primaria, ya que declaran “que se necesitan papeles para trabajar”. Desde el sexenio de Salinas de Gortari, como un incentivo por asistir a las escuelas, se recibe una suerte de beca que generalmente es bien recibida y utilizada, pues en algo “ayuda el dinerito”, aunque ello no es garante de que se encuentre en la instrucción escolar una base que coadyuve a asegurar las condiciones laborales, o que se le encuentre alguna utilidad claramente práctica al conjunto de materias que cursan los estudiantes, “salvo aquellas materias relacionadas con las cuentas”.

El grueso de la población joven se ve inserto en la dinámica de la maquila y la migración nacional e internacional, tanto mujeres como varones, lo que ha

²⁷ *Op. cit.*

favorecido el aprendizaje de oficios como chofer, servicios secretariales y, en menor medida, pero muy importante para la comunidad, aquellos denominados como profesionistas como los profesores, médicos, ingenieros o contadores.

Otros más, a pesar de haber truncado su instrucción escolar, han logrado posicionarse como comerciantes en la ciudad de Tehuacán, diversificando sus actividades, lo que también se convierte en un acontecimiento de orgullo para la comunidad, en especial para los familiares cercanos, ya que es una muestra fehaciente de que el pueblo ha progresado a partir del trabajo de sus jóvenes. Este tipo de actores sociales lleva un estilo de vida que por alguna temporada los aleja de la comunidad, retornando algunos de ellos de manera esporádica y otros más constantes cada fin de semana o cada quince días regresan a visitar su comunidad.

Muchos de ellos han decidido construir su casa en solares paternos, en el caso de los varones, en especial si están solteros, y de algunos casados, a pesar que su vida ha comenzado a arraigarse en otro lugar. También suelen presentarse en fechas especiales en la comunidad, sobre todo aquellas relacionadas con el ciclo festivo católico, aunque lo mismo aplica para aquellos que no comulgan con este credo religioso.

Los jóvenes suelen configurar bandas, hecho que no es bien visto y ni es bien entendido por los adultos, quienes señalan que tales acciones son los costos de la migración, ya que esa práctica ha influido en los jóvenes, quienes han adoptado una forma catalogada como negativa: tatuajes, aretes, vestimenta en color obscuro, y han empezado a manifestar la delimitación de sus espacios a partir de los grafitos.

Las agrupaciones mejor conocidas son dos, ambas antagónicas, pero al parecer no se ha llegado a una confrontación violenta, ya que las autoridades del pueblo, encabezadas por el Comandante, ha hecho del conocimiento comunal que, en caso de presentarse desmanes nocturnos, aquellas personas directamente involucradas serán remitidas a la cabecera municipal para presentar cargos por alterar la paz colectiva. Las bandas se autodenominan “los infernales” una y la otra “los elegidos”; llama la atención que no fue posible interactuar de manera formal,

es decir, de entablar mayor lazo de *rapport* con ellos, debido a mi condición de género, ya que significaba un quemón que los vieran hablar con una "rara vata", según me informaron.

Además de su constante movilidad, ya que los integrantes, como cualquier otro joven de la comunidad, se ve orillado a salir a trabajar, de manera que a veces no había integrantes de las bandas cuando yo llegaba a realizar una práctica de campo, por lo que solía hablar con los aprendices, jóvenes que aun no participan de lleno en una banda pero que han expresado su interés por formar parte de ellas.

Las ocasiones que pude contactarles fue sobre todo en la fiesta patronal, o bien, el 15 de mayo, ya que hay actividades lúdicas en ambas fechas y suelen reunirse en grupo y merodear, pues es común que bandas de los otros pueblos se presentan como un acto de provocación y ellos permanecen atentos para el caso de presentarse alguna contingencia.

En los esporádicos contactos que tuve con ellos aproveché para indagar referencias que me permitieran relacionarlas a la cosmovisión en torno al maíz, pero no obtuve muchos datos cualitativos, sin embargo, me permitió contar con una mirada singular de los jóvenes de San Luis; cabe aclarar que también interactué con otro tipo de chavos, con aquellos allegados a las actividades de la iglesia, con los maquileros. El resultado fue apreciar una interesante diversidad.

En el caso de los niños, tienen como principal responsabilidad las actividades escolares, a decir de los tutores o padres. Durante el trabajo de campo se encontraron varios casos que develan la huella de la migración transnacional, ya que los menores de edad se encuentran bajo el cuidado principalmente de abuelos y tías(os), tanto maternos como paternos, mientras que los progenitores se encuentran "probando suerte del otro lado". En esta fase los niños están insertos de lleno en las actividades propias del campo, ya que los conducen los abuelos; del cuidado de los animales domésticos, ayudan en las fechas religiosas, algunos van a las actividades del campo, aunque otros ya no participan de lleno en ello, pues lo consideran un trabajo muy pesado, pero suelen acompañar a sus familiares.

Hay una clara disparidad en cuanto a la situación de los pequeños, hay quienes disponen de las tardes para contemplar los programas de la televisión abierta, jugar con los videos, en tanto que otros más suelen distribuir su tiempo en las cascaritas y en ese tipo de juegos cuya interacción cara a cara favorece el uso del solar; las niñas también llevan a cabo ese tipo de actividades.

Por adultos distingo a aquellas personas cuyo estado civil es de casado, o bien, padre o madre "juntado", ya que se consideran actores "responsables". Retomando la distinción que fue realizada a partir de las entrevistas con los integrantes de la sociedad.

Tanto para jóvenes como para adultos, la constante es el trabajo como medio para conseguir dinero; en la permanente búsqueda de trabajo ambos sexos practican o han practicado la migración en alguna etapa de su vida; muchos de ellos expresan que tienen que ahorrar para montar un negocio en el pueblo o en Tehuacán, o en algún centro que tenga buena circulación de dinero.

Los roles de las mujeres están un tanto circunscritos a la vida doméstica, aunque hay algunas que han dejado encargados a sus hijos para salir a trabajar, aspecto que no se ve mal, siempre y cuando la persona regrese constantemente y se sepa que envía dinero; en caso contrario se cataloga como irresponsable, lo que bajo ninguna circunstancia se desea.

La experiencia de "salir" en el caso de las mujeres jóvenes ha ido en aumento, aunado a la escolaridad forman los dos indicadores que son asumidos por ellas como muestras tangibles de la vida moderna, sobre todo comparadas con las condiciones en que hace cincuenta años vivían las abuelas. La participación de mujeres casadas en el trabajo temporal es un fenómeno relativamente nuevo en México, lleva consigo una redefinición, no sólo de los roles de género, sino también de las jerarquías de poder dentro de la familia.

Es importantísimo en cuanto representa un ejemplo de la modernidad instalada en la comunidad, al parecer la condición de género ya no es un freno para llevar a cabo una actividad laboral, especialmente desde que la maquila se instaló en la cabecera municipal Tepanco de López, o bien, en el municipio contiguo Cuayucatepec, donde la principal mano de obra es de mujeres.

Los abuelo suelen ser respetados al interior de la comunidad, aunque dicen que tales muestras han disminuido notablemente; se decía que antaño había que retirarse el sombrero al verlos pasar, que debía besárseles sus manos, así como ayudarles en las calles en caso de verles con carga. Eso se ha perdido un poco, pero lo que sí se mantiene es que, independientemente del lazo parental, se les llama abuelita(o) en todo lugar, y si llegan de visita son atendidos en primer lugar. Su dinámica de vida es mucho más local, muchos de ellos ya no salen, y los que lo hacen es por la necesidad de ir al médico. Los más fuertes cuidan los chivos, van al cerro, arreglan las cercas, cuidan gallinas, y otros más reposan largas horas debajo de la sombra de un árbol de mezquite o huaje. Algunos son monolingües y no hablan castilla, o bien, se niegan a expresarse por vergüenza, ya que señalan que no se les entienden bien, en especial las mujeres, ya que hay quienes señalan que toda su vida se ha desarrollado en la localidad y el sólo hecho de pensar que tuviesen que salir, como en el caso de los nietos, les parece una acción muy osada.

A partir de trayectorias de vida, se hace mención de la percepción que se tiene en relación a la situación del campo, de su experiencia laboral, de la vida cotidiana que cada uno de estos sectores de la población desarrolló y lleva actualmente.

En el caso de los niños, me fue mucho más fácil trabajar y mantener una relación ya que ellos se encuentran "fijos" o "enraizados"; en tanto que los jóvenes son itinerantes. No interactué con los abuelitos como me hubiera gustado, debido en parte a sus condiciones de salud y a su monolingüismo (debo mencionar que es una de las grandes fallas en esta investigación, el aspecto de no haber dominado la lengua materna de los agentes étnicos con los que interactué, aspecto que hubiera enriquecido sobremanera el ejercicio de comprensión), pero en la medida de mis posibilidades entré a su dinámica de vida y obtuve narraciones muy interesantes, que presente en el capítulo relacionado con cosmovisión y maíz.

Es a partir de esta clasificación que realizo de la población de la comunidad que planteo la importancia de entender a la cosmovisión contemporánea a partir de las categorías analíticas de la percepción y representación social, ya que encontré

múltiples miradas en torno a un mismo elemento, que es el maíz en su cosmovisión.

Aspecto que me ayuda a entender a la cosmovisión como un hecho social e histórico, como una creación cultural que no sólo se reproduce en los rituales, sino que se vive y que es maleable, como señalan autores como Broda (1991) o López Austin (1992), pero yo propongo que tal maleabilidad es susceptible de ser negociada, manipulada y seleccionada acorde al tipo de actor, ya que sin duda no encontré la misma selección de elementos para explicar a la cosmovisión de los ngiwá actuales.

Para algunos, en especial los adultos, todo emerge de la tierra, vista como la madre que dota de vida; en cambio, para muchos “chavos” la tierra empieza a perfilarse como un referente material importante para arraigar su presencia en la localidad, como un objeto de disputa, como un bien escaso, como un “terreno cansado” cuyo presión demográfica ha comenzado a hacer mella en su fertilidad.

La cosmovisión se oculta, se negocia, se pone a prueba, se reflexiona; no se impone, ni se reproduce de manera homogénea, es decir, en la permanente búsqueda del núcleo duro. Yo realizaba una serie de preguntas que me condujeran a encontrar cuál o cuáles son aquellos elementos que vienen a configurar la singularidad de la visión de los ngiwá contemporáneos.

Al principio inicié con las nociones de la naturaleza, después pasé a las concepciones relacionadas con los cerros, las deidades católicas y su asociación con la naturaleza, con el crecimiento del maíz, con los ciclos rituales, y empecé a encontrarme que en las respuestas la constante era una frase similar a un “dicen los abuelitos que hay una troje de maíz en la loma...”, “dicen que en los cerros vive el señor del monte y que cuida todo el monte, que es suyo”, ello condujo a que tantas veces me sintiera tan limitada en el análisis, ya que me convencía que los “dicen” eran interminables y que prácticamente era una misión imposible encontrar un hilo conductor.

Sin embargo, conforme avanzaron las charlas y durante las diferentes visitas a la localidad, me convencí que ese escenario donde la dinámica de la vida social se

rige por los parámetros de la mera ruralidad "se cumple, en parte", debido a la constante influencia de lo externo y lo global en la vida comunitaria.

La cosmovisión es construida por todos, aunque en el aspecto religioso hay una marcada referencia a la costumbre, o bien, la tradición. Es generalizado el respeto que expresan todos, pero en otros aspectos de la cosmovisión más cotidianos es posible encontrar una disparidad en cuanto a las posiciones y los discursos, como por ejemplo: la manera en cómo se explican los efectos del exterior en la vida social de la comunidad, hay parámetros diferentes para calificar y explicarle.

Pero con ello no quiero expresar una declaración que se entienda que la cosmovisión es muy cerrada o lo demasiado abierta, sino simplemente, siguiendo la idea de López Austin, la cosmovisión tiene un núcleo duro que tal vez se encuentra reglamentado en el escenario religioso, mítico y ritual, pero yo agregaría que tal núcleo permea el resto de la vida social; una vez que se combina con lo político, con lo económico, con el género, con el poder, éste núcleo se va transformando en un conocimiento laxo, delgado, lo suficientemente maleable para ponerlo a prueba, para contrarrestarlo, para defenderlo.

Resulta que ese sistema complejo de conocimiento entra en un proceso en el que figura una constante caracterización sustentada en parte por remitirse al antes, al antaño, a los antiguas, y es con base en ello que tal referencia se convierte en algo seguro, ya que ha sido aprendido y heredado pero, a la vez, es susceptible de ser manipulado para modificarlo incluso a los intereses de los actores sociales.

Lo que para los niños empieza a ser un cuento de los abuelos, ya que "un señor no puede vivir en el monte, si no tiene una casa con televisión", como expresó una pequeña de 9 años que habita con los abuelos paternos, pues sus padres se encuentran trabajando en Estados Unidos hace dos años; o como refirió un pequeño varón de 8 años que todas las tardes alimenta un pequeño rebaño de chivos propiedad de la familia nuclear, "el señor del monte dicen que es chido".

Los pequeños suelen escuchar durante las labores cotidianas los relatos y fábulas que tienden a exaltar una serie de valores como el trabajo, la honradez, la sencillez; pero para algunos es asunto de los antiguos.

Sin embargo, no pueden irrumpir esa lógica en la cotidianidad, ya que tales mensajes se encuentran concretados en acciones prácticas y tangibles que suelen limitar su comportamiento, tanto al interior de los grupos domésticos como en la interacción con el entorno natural más cercano, como es el cerro y parajes.

Los cambios en las condiciones materiales

Retomo una interesante idea que señala que “la agricultura es la actividad central para la organización social de la vida cultural de los habitantes de Santa Isabel Xiloxotla, a pesar de que por sus reducidos ingresos se vean obligados a la diversificación de las actividades no agrícolas y asalariadas, que al combinarse les permiten obtener recursos para las unidades familiares.” (González, 2003:108)²⁸.

Me interesa resaltar la organización social que hay detrás del cultivo de maíz, ya sea en un terreno propio, por medio de un arreglo a medias o por un trato de jornalero; además de algunos otros pactos como la ayuda de ida y vuelta, pagos por renta de la yunta, la práctica de la reciprocidad entre familiares consanguíneos, o rituales con respecto al préstamos de trabajo, de semilla, que conducen a mantener vigente los lazos de antaño tal como fueron ejecutados por los abuelos.

Son numerosos los solares donde suelen habitar los abuelos con los hijos casados, compartiendo la cocina, el solar y la letrina. Es en la capacidad organizativa que se mantiene una interrelación interesante con la naturaleza, misma que ha sido adaptada a las condiciones de los propios solares, que cada vez tienden a ser delimitados por bardas, con portones de metal, pero que en su interior, sin temor a generalizar, se destinan espacios para la crianza de ganado caprino, aves, para almacenar leña seca.

En general, puede señalarse lo que ha mencionado González Jácome para referenciar la situación de la agricultura en una sociedad rural de Tlaxcala: “...Sirve como despensa familiar inmediata y, aunque no produce ganancias, permite el ahorro de dinero, que no tiene que aplicarse a la compra de comida, condimentos, flores para los altares domésticos y en las bebidas de consumo

²⁸ *Op. cit.*

común (infusiones conocidas como té), que generalmente se consumen por las mañanas, o cuando algún miembro de la familia padece algún malestar." (*Ibid*:133) Siguiendo con los factores organizativos puede identificarse un código en el que los integrantes de la familia extensa guardan una serie de normas que tienen que ver con la reciprocidad y la redistribución del maíz, el cual es objeto a ser negociado, regalado, prestado y muy raras veces vendido al interior de la comunidad. He logrado registrar que los integrantes de una familia extensa reciben continuamente la ayuda en grano, o bien, en tortilla o comida; constantemente se recrea y refuerza la participación colectiva.

Deseo enfatizar que al interior de los grupos domésticos las acciones como regalar comida, compartir un guisado, devolver la servilleta o el plato, con una cantidad igual o similar de "lo prestado", facilitan el afianzamiento de los derechos y obligaciones que no se cuestionan, se repiten y de una manera particular figuran como mecanismos que gozan del consenso colectivo, que otorgan particularidades al funcionamiento intracomunitario.

En algunos casos expresa dependencias, en especial por parte de los abuelos hacia los hijos que se encuentran en edad productiva. Sobresale el arreglo interno en el que el maíz no necesariamente se devuelve, a diferencia del dinero o los animales.

Cuando se trata de trabajo agrícola de ida y vuelta, sí tiene que "pagarse"; una vez que se ha solicitado la ayuda no es bien vista una negativa, al contrario, se considera una deuda en la que se espera que para resarcir el daño se tenga que participar más tiempo del otorgado.

Se espera que el campesino que obtuvo cosecha, una vez que realice la pizca, deberá dejar las mazorcas más pequeñas, así como rastrojo, para que las familias más pobres puedan acudir al terreno a recogerlos; una vez que el dueño o medieros involucrados hayan concluido su recolección en los últimos días del mes de diciembre, es entonces cuando los ancianos, las viudas, los niños acompañados por sus familiares en precaria situación se dedican a recolectar las pequeñas mazorcas que se no recogieron los trabajadores; esto puede reconocerse como un arreglo interno, en el que se exalta la idea de una ayuda

mutua y un deseo por compartir lo más posible la cosecha entre unos y otros, lo que va generando condiciones que refuerzan la comunalidad²⁹.

No es bien visto y se procura evitar el robo de mazorca ya que, si ocurre, inmediatamente su alude a los integrantes de los otros pueblos; o bien, a los niños o jóvenes que suelen cortar los tallos de las plantas de la caña de azúcar.

Se cuenta que antaño, una vez que se levantaba la cosecha, ésta era transportada en costales que se elaboraban especialmente para recibir el maíz nuevo, por lo que los costales de ixtle debían ser nuevos también; se quemaban cohetes desde que se partía del terreno hasta la casa, así como también se ponía frente a la carreta una cruz elaborada de rastrojo.

Los habitantes señalan que se prendía el copal para sahumar la cosecha, acción que se repetía constantemente durante el trayecto hasta la casa del campesino. Los fogones son los espacios en los que de manera grata se narraron los relatos más interesantes, que fueron contados por las mujeres de la casa; ahí pude apreciar la manera como socializan la cosmovisión entre los niños y los jóvenes, es en las cercanías del fogón en donde convergen las generaciones de abuelos, hijos casados y nietos, donde consumen productos de maíz en medio de las charlas y se refuerzan y mantienen una serie de creencias a partir de su transmisión y socialización.

Se considera oportuno referenciar que una cosmovisión se transforma en tanto que forma parte de una compleja trama de sentido, coadyuva a los miembros de una colectividad a entender y posicionar los significados aprendidos y comprendidos para ponerlos en práctica, en particular con lo relativo a la agricultura, que sigue llevándose a cabo en un escenario complicado tanto por factores ambientales que figuran como los principales limitantes, como por los factores socioeconómicos que enmarcan una dinámica poco favorable a la

²⁹ Los arreglos que González Jacome describe, son similares a los que se detectaron en Temalacayuca, “Los emigrantes que regresan después de periodos largos fuera del pueblo, pero que mantiene la idea de regresar al pueblo, prestan la tierra a sus parientes inmediatos. Ésta debe devolverse cuando el dueño lo solicita, pero debe avisar su deseo a quien la cultiva, antes de que el terreno(s) comience a ser roturado para la siembra. El que recibió la tierra en préstamo, no tiene que pagar ningún dinero por ello y si realizó mejoras en ella, de cualquier tipo, no puede reclamar dinero a cambio.” (*ibid*).

práctica de la agricultura en sí, la cual se conduce en medio de una serie de tensiones, problemas y riesgos.

Pretendiendo esbozar la situación contemporánea de una agricultura pauperizada, así como, siguiendo la idea anterior, que la actividad agrícola pareciera no cambiar, que está ligada a lo tradicional, a lo que permanece. Sin embargo, habrá que reconocer que el medio ambiente ha sido trastocado, "las aguas ya no llegan como antes que las nubes cargadas de jugo venían con seguridad, ahora ya sólo queda esperar si Dios quiere"; la agricultura permanece como una actividad de subsistencia, mas no se realiza de la misma forma, los calendarios se han modificado, más no sus fases, el tiempo dedicado a las etapas del ciclo de crecimiento de maíz también han sido trastocadas por la inserción de la mano de obra a las actividades laborales que remuneran cada semana o cada quince días.

Otro referente que me hace reflexionar en este sentido es la percepción que los actores sociales recrean con respecto a la agricultura; no puede generalizarse, pero hay un buen porcentaje de adultos que refieren que su participación en la agricultura los ubica en "lo atrasado", sobretodo una vez que las experiencias son compartidas con aquellos que han participado en trabajos de corte innovador, figurando poco a poco como una habilidad indispensable en la actualidad, aprender "otros oficios diferentes al campo", es lo que da garantía de mejorar.

Pero qué ocurre cuando la colectividad de la sociedad de Temalacayuca responde a partir de una serie de mecanismos sociales a las presiones propias de las que es objeto: explotación, marginación, pobreza, despojo, etc., es decir, una serie de características socioculturales "que inciden y afectan los sistemas agrícolas y su funcionamiento.

Estas características incluyen aspectos como: composición y funcionamiento interno de las unidades familiares, organización y economía de las familias campesinas, cantidad y calidad de la fuerza de trabajo familiar disponible para el trabajo agrícola a lo largo del año, cohesión familiar y social, relaciones de las familias con la comunidad y con el mercado, tecnología agrícola, disponibilidad de capital y acceso a mecanismos y alternativas específicas para su adquisición."

(González, 2003:36)

Además es oportuno reconocer lo señalado por Barabas:

“Los sistemas normativos indígenas son sistemas pautados, aunque verbales, que se desarrollan en el ámbito de la vida cotidiana y en el seno del sentido común (Geertz, 1994). Son normas no escritas, que por estar contenidas en la memoria colectiva y ser transmitidas oralmente, son más flexibles y adaptables en relación con los textos históricos y situacionales. No obstante que tienen un rango de cambio mucho más dinámico, son sistemas perdurables que ordenan y permiten el funcionamiento de la sociedad según marca la tradición. Esos sistemas normativos de la costumbre regulan cada campo de la vida colectiva: cosmovisional, social, político, jurídico, religioso y cultural, pero tienen particular peso en los paradigmas valorativos y éticos, en las formas organizativas, políticas y jurídicas, y en la religión y las prácticas rituales. El sistema normativo de la “costumbre”, llamado legalmente “usos y costumbres”, es entonces el sistema pautado verbal, regulador de las relaciones dentro de la sociedad, y forma de control social, que se encuentra en todos los campos de la vida social. Al consumarse la conversión y la pertenencia a una nueva religión cambian los sistemas normativos, en algunos campos de manera radical y en otros las nuevas normatividades parecen ser readaptaciones de las tradicionales.” (2006:246-247)³⁰

Es algo parecido en la sociedad rural de San Luis, donde se están perfilando cada vez más subsectores que favorecen la diferenciación interna debido de allí obtienen sustento para la subsistencia. Unos, más allegados al campo; otros más, se alejan, de modo que su actividad se liga a la experiencia del asalariado y, en algunos casos, en la formación universitaria. Tales cambios, que no son nuevos, se encuentran expresados en forma cada vez más evidente en las pautas y dinámicas de la cotidianidad, en las que poco a poco se institucionaliza esa forma de vida; en tanto que la anterior, como el oficio de tlachiquero o ixtleco, aunque persisten como formas de organización del trabajo y coadyuvan en la reproducción de pautas de sentido, elaboran y producen significados utilizando su corpus simbólico. Bordieu (2005)³¹.

La intención de este apartado tiene como finalidad identificar la relación entre estas nuevas actividades que favorecen cierto alejamiento del conocimiento campesino, con aquel sistema de creencias, valores, normatividades y prácticas que son considerados como la “costumbre”.

³⁰ *Op. cit.*

³¹ Pierre Bourdieu, “Estructuras, habitus y prácticas”, en Gilberto Giménez (comp.), *La teoría y el análisis de la cultura*, CONACULTA-ICOCULT, México, 2005.

Las expresiones del cambio social en un contexto social como San Luis Temalacayuca también se relaciona con un mantenimiento de aquel corpus simbólico que favorece el arraigo, la identidad y la diferencia de una colectividad de origen étnico. Es importante mencionar que los procesos de selección y negociación que se llevan a cabo, adoptan una serie de expresiones como la negociación en las que es factible atestiguar la articulación, o mejor dicho, la reconfiguración de la cosmovisión con respecto a las nuevas condiciones.

Tal proceso de adecuación no se gesta de manera conciliatoria, ni tampoco se procesa de manera tajante, es un proceso que conlleva la propia existencia de la cosmovisión, una vez que, aludiendo a Bourdieu, entra en juego con el resto de los campos sociales que estructuran a una colectividad inserta en una más amplia. La tradición, como institución, es reproducida y no se cuestiona, sin embargo, sí es posible buscar entender cómo se articulan las nuevas experiencias como la maquila o la migración, que absorben gran parte de la energía y tiempo de los actores sociales, articuladas con una serie de factores como la memoria social, el etnoterritorio y las prácticas rituales en el ámbito doméstico. Se observó durante las estancias en campo un permanente ejercicio de conciliación entre aquello que se encuentra institucionalizado y lo que se encuentra en proceso de experimentación.

La colectividad se encuentra en reacomodo debido a la presencia de aspectos que hacen cada vez más patente la influencia cotidiana de las "nuevas" alternativas para subsistir, en tanto se expresan de manera constante procesos adaptativos que ofrecen la posibilidad de atestiguar un proceso de recreación de un espacio étnico en el que se reproduce la cultura en un ambiente de modernización.

Un escenario donde se reporta un decrecimiento en la productividad agrícola, tanto por factores internos como externos; con una participación social cada vez menor en las labores agrícolas, sobre todo de aquellos integrantes de la población cuya edad productiva es proclive a ser absorbida por el mercado laboral, en tanto que el trabajo del campo es sostenido por los ancianos, las mujeres adultas y los niños.

Debido al impulso estatal para la instalación de la maquila en puntos estratégicos del valle de Tehuacán, junto a la carretera federal Puebla-Tehuacán, llama la atención que las maquilas se han instalado justo en medio de las tierras destinadas para el cultivo de maíz, cuyo efecto inmediato se expresó en la inserción masiva de los jóvenes en el trabajo de la maquila. Desde ese momento, los habitantes jóvenes se autodenominan como maquileros, en tanto que los adultos mayores como campesinos.

En todos esos factores encuentro evidencias que favorecen la demostración de la hipótesis, a partir del uso de la noción de memoria social, así como por las categorías temporo-espacio.

El trabajo asalariado y el trabajo campesino

Siguiendo la aportación de Alicia Barabas, resulta importante señalar que “es por todos reconocido que los pueblos indígenas perciben y valorizan la tierra y el territorio como espacios sagrados, aun cuando paralelamente tienen otras valorizaciones seculares. Por ello la mitología y las prácticas rituales son categorías centrales para analizar la construcción cultural de etnoterritorios sagrados. Esta investigación privilegia la apropiación sacralizada del etnoterritorio, lo que no quiere decir que éste no pueda ser definido y delimitado a través de otras categorías ajenas a lo sagrado, ni que todas las vivencias de los actores individuales y sociales en el territorio sean sacralizadas.” (2006:53)

Los saberes y las experiencias colectivas descansan en la memoria social que algunas veces suelen justificar la repetición de las acciones, o las prohibiciones hacia los lugares, las fechas, los seres del mundo otro.

Tanto en los relatos como en las prácticas la cosmovisión se evidencia, mas no se repite, ni se replica como el sonido de un eco en el vacío; la cosmovisión es dinámica, no puede ser una reproducción fiel de lo anterior, la cosmovisión se modifica con el propio ejercicio de la memoria, con la transmisión generacional, con el aprendizaje por parte de los nuevos actores sociales que se vuelven protagonistas de las prácticas de subsistencia, pero también de consumo relativo al maíz. Por ello al estudio de la cosmovisión, más vale, sumar la experiencia cotidiana de vivir y apropiarse de ella.

En los relatos, la cosmovisión se evidencia mediante una asociación de tiempo y espacio, de organización, de usos; en especial, sobresale que, a pesar de contar con una serie de similitudes respecto al corpus de la cosmovisión, ésta pueda ser utilizada de manera distinta; es decir, para algunos es costumbre, para otros es herencia, o bien, es cuento. Es impensable su desarrollo, o bien insustituible, es historia para el pueblo.

La función del relato está muy elaborada, ya que hace referencia a un conjunto de categorías sociales como el tiempo y el espacio, tanto del humano como el mundo otro; es decir, un escenario con una serie de secretos. También en los relatos se hace referencia a un pasado primordial, al origen de la colectividad de San Luis.

A partir de su carácter tangible, la agricultura descansa en lo relativo al acceso a la tierra y al agua para que los cultivos puedan desarrollarse de manera correcta, pero evidentemente estos dos elementos se convierten en deseos y aspiraciones; siguiendo la idea de Johanna Broda (1996)³², la cosmovisión abreva de la relación de la naturaleza, pero si esta interacción se ve interrumpida, debido a que no hay tierra para cultivar en virtud del cambio drástico con respecto al cambio climático, vemos que los habitantes de San Luis han modificado su condición de campesinos, han sustituido su relación con el medio ambiente por el de posicionar su poder adquisitivo para comprar maíz; aunque no se cultive, éste debe estar presente en las mesas, en las ofrendas, en las fiestas, velorios y convites. Una cosmovisión en torno al maíz se encuentra inmersa en una red bastante compleja que permite entenderla como proceso social, histórico y simbólico, tal como ha sido estructurada en la hipótesis de este trabajo. No se quiere expresar la idea de una ruptura total con el etnoterritorio, al contrario, se refuerza y se mantiene; sin embargo, son adoptados elementos en los que es posible reconocer su posición como campesinos globalizados y la cosmovisión expresa esa adecuación de los contextos; ahora en el cerro hay dólares, hay carros, hay riqueza de corte capitalista y material.

Otro referente que permite reconocer el proceso de reconfiguración de la cosmovisión puede entenderse a partir de la expresión de los credos religiosos al

³² *Op. cit.*

interior de la comunidad. Vale la pena señalar lo que Alicia Barabas ha registrado sobre el caso de uno de los estados del país con mayor porcentaje de diversidad étnica:

“En Oaxaca la tendencia dominante es que la cosmovisión y la ritualidad tradicionales son discursivamente canceladas, prohibidas y demonizadas. Sólo a nivel individual hemos encontrado síntesis adaptativas de ambas religiones. En cuanto a la identidad, sin excepción reivindican la de su grupo etnolingüístico afirmando su pertenencia y la posesión de la lengua materna. Sin embargo, lo que quiero enfatizar es que los procesos de cambio religioso afectan la cosmovisión y las normatividades tradicionales, en particular sobre las prácticas rituales, aunque esto no signifique la cancelación de la cultura sino su reconfiguración. Otro aspecto interesante es que la reformulación de creencias y prácticas tradicionales no sólo se da en el contexto de las religiones pentecostales, como concuerdan los autores arriba citados, sino también en el adventismo, como muestran los casos de Ocoatepec y Yacochi mixes y de Santiago Choapan.” (Barabas, 2006:256)³³

El cambio de la cosmovisión ha permitido reconocer que ésta es maleable y dinámica, pero poco se resuelve sobre la manera en la que ésta cambia. ¿Qué factores son los que influyen en su transformación? Se considera que, sin duda, hay una selección de creencias y prácticas que resultan efectivas para la colectividad, como el pasado que se relata a partir de la historia oral, las celebraciones en honor a los santos o vírgenes principales en la comunidad, la existencia del mundo otro que tiende a explicar el devenir humano en complemento con las actividades de seres que vigilan y acechan al humano.

Aquí se sostiene que la crisis de la agricultura es uno de los motivos, la influencia de la globalización, la lógica económica más individual que colectiva; estos cambios favorecen la selección y refuncionalización de la cosmovisión, así como todo aquello que ocurre con los conversos, los migrantes, los obreros, etc.

Al transcurrir la vida social son aprendidos los marcos significativos de la memoria social de la cosmovisión. Para entender esto es posible reconocer un referente muy importante que son los espacios utilizados, apropiados y reproducidos por los niños, jóvenes y adultos, en los que cobra sentido la cosmovisión y la cultura de maíz. A partir de un conjunto de valores y prácticas, interesa centrarse en los espacios públicos entre los que figuran las calles, las oficinas, los centros

³³ *Op. cit.*

educativos, la casa de salud, la tienda, los jagüeyes, el cementerio y la caseta telefónica, así como los espacios privados, en especial la casa habitación y el solar. Se eligieron estos puntos por ser lugares de concentración en el pueblo y, en el caso del privado, su área íntima.

Los espacios públicos y privados en la vida cotidiana son espacios vívidos, en ellos se enfatizan los sentidos otorgados por los ngiwá, así como conductas reguladas por el grupo para usar y apropiarse de ellos. Me interesa hablar de no sólo de espacios abstractos, sino de espacios vívidos.

En la vida cotidiana sobresalen acciones como el caminar, el solicitar servicios o asesoría, el asistir de manera frecuente a un lugar reconocido y avalado por la colectividad, a negociar la adquisición del algún bien por medio del fiado o el trueque, el llevar a cabo acciones de esparcimiento, solucionar las pérdidas de integrantes de familia, ya sea por muerte o por que sus ausencias se deben a factores como el trabajo; en fin, la lista sería interminable en relación a las actividades y a los desplazamientos ordinarios que realizan los actores sociales, pero en todas ellas sobresale la socialización intensa entre todos los integrantes, las relaciones sociales, los intercambios discursivos; también los altercados y las desavenencias.

Por ello hay un uso espacial de los lugares públicos de los ngiwá, tal vez un tanto indefinido en el territorio (en comparación con las grandes urbes que tienen espacios diseñados para la socialización como plazas comerciales, centro de diversiones, centros de baile, centros educativos), pues aquí no es necesario reservar espacios exclusivos para las prácticas sociales, en el espacio ngiwá éstas se adecuan a los espacios.

En los espacios públicos figuran los ámbitos laborales, los vecinales y el tiempo libre. En los espacios privados sobresalen los roles de los integrantes del grupo doméstico, la vida familiar, así como la división del trabajo

La diferenciación entre lo público y lo privado sólo tiene sentido en cuanto que es una manera de aproximarse a la organización del espacio en la cotidianidad, en la que sobresale una vez más el dentro (lo privado) y el afuera (lo público) en la visión de mundo. Además, son instancias de la vida colectiva que guardan una

relación de los controles sociales que son permanentemente juzgados por el resto del grupo.

Cada vez se enfatizan redes sociales más lejanas, los desplazamientos humanos han originado redes cada vez más intensas, algunas muy distantes. La vida cotidiana se ha transformado, no es la misma de hace décadas, tampoco la entiendo aquí como mera rutina, muestra de ello son las perspectivas generacionales: los abuelos valoran el ayer, defienden el discurso de que toda vida anterior era mejor; los adultos valoran los cambios que han ocurrido en el pueblo que han facilitado la vida; en tanto que los jóvenes se encuentran en una especie de transición entre visto y aprendido en el ámbito local, con respecto a lo que han vivido en escenarios sociales no locales.

Aunque los jóvenes que trabajan en las maquilas no salen del pueblo a lugares alejados geográficamente, conviven cotidianamente y de manera cercana con otros jóvenes que trabajan en la maquila; a esos sitios de trabajo concurren individuos de los municipios que pertenecen al valle de Tehuacán, también de la Sierra Negra y de la Mixteca poblana y oaxaqueña. Debido a los continuos cambios en los turnos de trabajo se vuelve difícil socializar, "no se coincide muy seguido", ellos se encuentran en una fase de transición entre una permanente sociabilidad que garantiza el espacio comunal, frente a relaciones efímeras por el tipo de trabajo que realizan.

Requiere ser acotado un elemento en cuanto a la vida cotidiana ngiwá y los espacios locales. Parecería en primera instancia que la cotidianidad de San Luis transcurre encerrada en su espacio particular, como si no tuviera ninguna interacción con otros espacios, a lo más los vecinales. Pero ocurre que en la forma de vida de los ngiwá contemporáneos se ha acentuado en su cotidianidad, de manera contundente, la presencia e influencia de los espacios urbanos, en este caso de Tehuacán.

Prácticamente todos los ngiwá de la comunidad van por lo menos dos veces al mes a dicha ciudad a comprar palma, maíz, flores, material de construcción, medicinas; van a visitar a familiares, van a bailar, algunos al cine, van a conseguir trabajo, etc.

Lo cotidiano, aunque en principio fue descrito a partir de espacios meramente locales, no se entiende completamente sin relacionarlo con otros referentes que aparecen como no cotidianos, como son las ciudades y la migración. Cada vez más se menciona al norte, "el otro lado"; así como también a los talleres de maquila, que son valorados, significados y vividos por los habitantes, volviendo muy sutil la separación entre lo cotidiano doméstico (en el sentido de lo local) y lo cotidiano negociado (en el entendido que suele ser apropiado de manera dispar) que favorece los estilos de vida urbanos, los modelos culturales que se manejan en la televisión, y las modas para bailar, vestirse, como algún artista.

Es la vida cotidiana el escenario en el que es posible entender la negociación y el carácter híbrido que adquiere la cultura ngiwá, y la cosmovisión no está exenta de este proceso, ya que los espacios son referenciados en relación a rupturas entre lo explicitado por la costumbre, avalado por las pautas culturales, en relación con las formas de vida actuales que distan en una temporalidad relativamente corta de dos generaciones.

Hay un manejo simbólico muy importante con respecto a la defensa, uso y reconocimiento de los espacios naturales comúnmente llamados: el monte, los terrenos, las tierras, que son conocidos de acuerdo a sus características geográficas como el llano, la loma, la empinada, la tierra colorada, la barranca honda; o bien, por la presencia de ciertas plantas como el mezquite, el maguey manso; al interior de la comunidad se hace uso de este tipo de nombres para referenciar un espacio, sobre todo aquel que tiene las características del entorno natural.

La memoria social como referente de negociación

El campo mexicano no se encuentra estático, sino que ha desplegado una serie de acciones para demostrar su vigencia como sector social y su repudio a la situación que le ha tocado vivir en un entorno neoliberal; el movimiento denominado "*El campo no aguanta más*", durante el 2003, logro irrumpir en la agenda nacional y presionar para que se firmará el Acuerdo nacional para el campo, pero conforme paso ese momento álgido el tema y el movimiento han

quedado nuevamente relegados, además “se incumplieron los plazos, la asignación de recursos y los compromisos adquiridos” (Rubio, 2004:33-37)³⁴.

Por otro lado, en el discurso del movimiento se utiliza recurrentemente la frase, “somos pueblos nacidos del maíz”, (*Ibid*:59), destacando así el peso simbólico que este cereal tiene para la gran mayoría de los campesinos y grupos étnicos ligados al cultivo de la tierra; es y ha sido un elemento cohesionador y factor identitario, que se encuentra en los cimientos culturales e históricos de nuestro país.

También destaca en su discurso, una postura dinámica y la decisión de incluirse y hacerse oír ante la influencia de las macro tendencias de la vida internacional, ya que los pequeños productores han experimentado de manera no muy grata, lo que significa sobrevivir y practicar una agricultura de autoconsumo en un escenario globalizado, por ello es posible señalar que hay un etapa de transición y cambio en aquellos espacios de la vida social denominados como rurales que ven modificados sus contextos particulares.

Los agentes étnicos realizan estrategias³⁵ cuya finalidad es mantener vigentes los aspectos que dan sentido y peso a “*la costumbre*”, si bien hay algunas prácticas que han dejado de tener vigencia, las existentes intentan mantener el orden o incluso se crean nuevas; por ejemplo con respecto a la agricultura local, se ha fomentado la contratación de “jornaleros” entre los ejidatarios (en las actividades relacionadas al cultivo del maíz, era común un préstamo de mano de obra “*de ida y vuelta*”, pero no intervenía la presencia de un pago), generalmente se ocupan las personas que por el momento no han salido a trabajar fuera, o los niños y jóvenes que se encuentran en la escuela, así como también algunos ancianitos que se ofrecen para tal actividad.

Por otro lado con respecto a la discursividad, resulta por demás interesante señalar que en los enunciados es posible encontrar una serie de aspectos que

³⁴ Blanca Rubio, “¡El campo no aguanta más! a un año de distancia”, en *El Cotidiano*, Revista de la realidad mexicana actual, número 124, año 19, marzo-abril 2004, UAM-Azcapotzalco, pp. 33 y 37.

³⁵ Otros mecanismos estratégicos se encuentran en la calendarización de los viajes de retorno que emprenden los migrantes que en este caso, resultan ser las fechas más importantes en el calendario festivo, una primer oleada llega a partir del mes de agosto (fecha de la fiesta patronal), y mayoritariamente en noviembre y diciembre. Esto se encuentra planeado para que los trabajadores jóvenes sean testigos de la manera en cómo se emplea el dinero que envían para el disfrute de la comunidad y sobre todo para que no se desliguen de las fiestas y costumbres del pueblo.

revelan el pasado comunitario, esto es aquellos acontecimientos que han marcado la forma de vivir en la comunidad y que tienden a explicar su orden. Según declaraciones de los habitantes de San Luis se pretende evitar una situación extrema en la que el campo no se cultive, además uno de los acontecimientos que más ha quedado plasmado en la memoria colectiva alude a la serie de vejaciones y pleitos que han experimentado los popolocas de San Luis con las comunidades vecinas por la posesión de tierra; pero además hay un relato³⁶ que avala la negativa para abandonar definitivamente el campo, se señala al patrono del pueblo como el principal defensor de las tierras.

Queda en la memoria colectiva tal acción, y se señala por parte de "los abuelos", la obligación permanente de la comunidad en cuidar y festejar al santo en agradecimiento por su acción, también se encuentra presente el temor por parte de los mayores que si dejan de cultivar las tierras que el santo defendió, podrían ocurrir una serie de desgracias y calamidades. Con ello pretendí enfatizar como al estudiar una cosmovisión contextualizada, se identifica la reelaboración y negociación simbólica entre los popolocas de San Luis con respecto a su entorno inmediato.

Esto tiene un peso simbólico interesante que vale la pena investigar más y tal vez se encuentra en él un referente comunitario para continuar sembrando a pesar de la baja productividad y del deterioro de la vida campesina; o bien es una manera de continuar ligados a su tierra y reproduciendo así parte de su identidad. Beatriz Canabal (1999:135) señala que la tierra forma parte de un territorio donde han vivido los antepasados y tiene espacios sagrados que hay que conservar³⁷. Por su parte Odile Hoffman (1996:42), apunta "Una tierra es siempre, en el medio rural, un pedazo de territorio. Aun apropiada individualmente (mi parcela, mi rancho), la

³⁶ Este acontecimiento se ubica en las primeras décadas del siglo XX, en momentos álgidos y de efervescencia social debido al paso de la Revolución Mexicana; curiosamente a partir de la defensa de San Luis a las tierras del pueblo, según señalan los testimonios, se deja de pedir la presencia de lluvia al Señor del Monte y el santo se convierte en la figura principal para pedir lluvia para los cultivos de maíz.

³⁷ Canabal, Beatriz y Flores José Joaquín, "La Montaña de Guerrero, México: regionalización y estrategias de sobrevivencia en el medio indígena", en *Globalización ¿para quién? Vol. 1 Cultura e identidad en el campo latinoamericano*, Arturo León López, Carlos Cortes Ruíz y otros (coordinadores) UAM-Xochimilco-Asociación Latinoamericana de Sociología Rural, México, 1999.

tierra se inserta en un universo colectivo (el territorio de la comunidad, del municipio, de los rancheros) del cual depende. La tierra en este sentido es parte de la sociedad, y no es un objeto desligado³⁸. Sin duda un referente importante en la cosmovisión de los popolocas lo representa la tierra y los productos que se obtienen de ella.

Por lo anterior es posible señalar que el discurso resulta una fuente inagotable para resaltar aquello que los informantes consideran como representativo, sin lugar a dudas esto es un aspecto subjetivo, pero de inigualable valor, ya que en las frases es posible aproximarse a su concepción del mundo, y en general señalar un proceso de reconfiguración que viene a resaltar de manera explícita la nueva forma de vida en el campo del sureste poblano y con ello se modifica la idea de una supuesta unidad entre todos los integrantes del grupo.

La cosmovisión, integra las representaciones sociales que explican el devenir humano en el mundo, da sentido a un modo de vida, define la historia de la comunidad con la tierra como referente principal, las principales festividades en las que participa la mayoría de la comunidad se encuentran relacionadas con su crecimiento, en suma representa un componente fundamental de la cultura de los pueblos de tradición mesoamericana, como apunta López Austin (1994:10)³⁹.

La ruptura generacional, es un elemento que no puede quedar excluido, ya que en ella intervienen y se contradicen modos de enfrentar la realidad cambiante, se expresa en las representaciones colectivas y se encuentran marcadas por la edad y el rol que se ocupa en los grupos domésticos; Tanto la cosmovisión y el ciclo ritual si bien revelan la unidad y la cohesión interna, no están exentas de conflicto, negociación y cambio⁴⁰. Con la finalidad de indicar las diferencias y el conflicto entre las visiones e intereses por edad y género, lo que llevaría a resaltar la

³⁸ Hoffman Odile, "La tierra es mercancía... y mucho más. El mercado de tierras ejidales en Veracruz" en *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio* Vol. III, Hubert C. de Grammont y Héctor Tejera Gaona (coordinadores), UNAM-UAM-Azcapotzalco, México, 1996.

³⁹ *Op. cit.*

⁴⁰ Mariangela Rodríguez, "En torno a la problematización y a la investigación de las fiestas urbano populares", en *Antropología y cuidado*, Margarita Estrada, Raúl Nieto, et. al, CIESAS-UAM, México, 1993, p. 333.

heterogeneidad de los popolocas, más que privilegiar la visión de orden y estabilidad.

Particularmente en lo que tiene que ver con el “desdibujamiento de las fronteras”⁴¹ entre el campo y la ciudad, se vuelve más evidente, San Luis Temalacayuca, se encuentra inmerso en una zona dinámica, cuya relación con la ciudad es determinante para explicar la situación del campo dada su cercanía con la ciudad de Tehuacan. El campo por sí mismo, no se entiende, ya que es poco probable encontrar campesinos que no combinen una serie de actividades ajenas al campo.

En la comunidad de San Luis, sus pobladores ya no solo son campesinos, aunque se autodefinen como “pueblo de campesinos”, que mantienen el oficio que aprendieron de sus padres. *El trabajo en el campo* ha sido predominante para la historia del lugar, forma parte de su “costumbre”, afirman “es lo que sabemos hacer”.

Por ello cabe considerar a “la agricultura no sólo como una actividad económica, sino como una actividad cultural, en la que se da una transformación del medio natural en uno cultural”, la zona de cultivo “es un producto cultural, es un espacio de la acción humana regulada por la cultura”⁴².

Olvido, selección y re significación del maíz

A lo largo de este trabajo se ha retomado: la división generacional, la relación campo ciudad y la crisis agrícola del campo poblano específicamente el sureste. Acontecimientos que me permiten reconocer el contexto de la cosmovisión contemporánea.

Los inwiga significan sus espacios y les otorgan una serie de características a partir de las pautas culturales propias de su grupo étnico; lo interesante es que se identifica cierta regularidad en cuanto a las cargas simbólicas en torno a los espacios entre los integrantes de la localidad, pero hay una clara disparidad en relación a la forma cómo se viven y apropian los espacios, los atributos de género

⁴¹ *Op cit.*

⁴² *Op cit.*

y edad. Son catalizadores muy interesantes que limitan o facilitan los accesos a ciertos espacios; pero también, la temporalidad juega un papel importante. Los espacios y la cosmovisión no se entienden de manera completa si no se pone atención también al tiempo.

Hay un conjunto de acciones que son reveladoras en cuanto a la visión del mundo, no sólo entendida en el ver, también en el habitar en el mundo, en un sentido amplio, holístico. Los habitantes de San Luis Temalacayuca, salvo un porcentaje de la población enferma, discapacitada o de edad avanzada, suelen tener un permanente contacto con otros escenarios de manera directa o indirecta, tanto que los que se encuentran en condiciones de desplazamiento como los que mantienen contacto a través de los medios masivos de comunicación, con los testimonios de paisanos en condición de migrantes. Esta acción contribuye a comparar constantemente su estilo de vida, sus espacios, sus costumbres, en relación al conjunto de prácticas que realizan los otros. En ello figura una comparación interna que, en distintos niveles y dimensiones, va generando como consecuencia un proceso contradictorio. Por una parte se reafirma lo propio, o bien, se tiende a cuestionarlo no desde un punto de vista rudo o grotesco, simplemente desde la postura de la interpretación de lo propio con respecto a lo ajeno y viceversa; ello lentamente va dando paso a un proceso de reconfiguración y de negociación entre lo propio y lo ajeno.

A partir de la visión de mundo se reconocen pensamientos, así como también múltiples acciones que se concretan en un espacio particular, como es la localidad. Si fuera el caso de buscar paralelismos con otros grupos étnicos de tradición mesoamericana, habría que mencionar de manera especial el peso central que tiene el centro y los puntos cardinales para ordenar, clasificar, así como también significar a la vida social en el nivel micro, como es el pueblo; pero creo conveniente señalar que, debido a las pautas migratorias, por mencionar un ejemplo, hay una constante interacción de los habitantes con "los otros", debido a la necesidad de salir para encarar la "necesidad" que se vive en el pueblo.

Ello ha contribuido a recrear los escenarios para que los ngiwá contemporáneos vivan su visión de mundo ya no sólo desde su mirada local, esto es viable para

entender la reconfiguración partiendo del centro hacia la periferia; ahora el pueblo en su totalidad es el centro y las cuatro esquinas son todos aquellos lugares en los cuales se han ubicado los paisanos de San Luis Temalacayuca. Eso es lo que se refleja en el material discursivo, en las comparaciones entre el adentro y el afuera, no sólo al interior de la localidad, sino partiendo de ella.

No pretendo decir que las pautas internas de significación de los espacios entre los ngiwá sean caducas, al contrario, son vigentes, sólo me interesa señalar que en la visión del mundo contemporánea se significa desde una postura global.

Mencionaré a un grupo doméstico conformado por dos integrantes mayores de 60 años, que son los abuelos, una pareja cuya edad no supera los 48 años, padres de cuatro hijos: tres varones de 25, 23 y 20 años, respectivamente, y una menor de edad de 17 años.

En alguna ocasión tuve la oportunidad de encontrar al grupo reunido, por cierto eran principios de año 2007, y en la agenda pública se encontraba la discusión en torno al alza del precio de la tortilla. Figuraron una serie de comentarios al respecto, todos desaprobatarios, hasta que el hijo mayor realizó el siguiente señalamiento: más del 80% del maíz que se consume en el país es importado, grano proveniente de EU principalmente, lo que desencadenó en una serie de señalamientos interesantes con respecto a la presencia de maíz de "afuera".

Para los mayores es de suma importancia continuar trabajando la tierra para obtener maíz "de dentro, el propio" "para el consumo", en tanto que los nietos recalcan el problema de la insuficiencia alimentaria, motivo por el cual había que aceptar maíz de otros lugares, sin importar de dónde provenga. Los padres no opinaban, se mantuvieron atentos a las opiniones, en tanto que los abuelos cuestionaron lo siguiente: el maíz de afuera ¿tendrá la misma fuerza que proporciona al humano, que la que otorga el maíz que se cosecha en las tierras de San Luis? Un peso simbólico muy interesante, aunque el maíz es apropiado, es respetado y es usado al igual que el poco maíz que se obtiene en casa, al parecer no había distinción entre uno y otro.

Hasta que el nieto mayor, moviendo lentamente la cabeza, dijo: "desde que yo me acuerdo hemos comprado maíz en la Conasupo, hemos ido a Tehuacán al

mercado de la Purísima a comprar costales de maíz, y nunca me pregunté de dónde venía, ni quien lo sembró, sólo me preocupaba que alcanzara para todos”, no se cuestionaba si había algún cambio en relación a la fuerza (la cual radica en el corazón de la semilla, y se fue planteado por algunos informantes, que el maíz de “fuera”, carece de corazón) proporciona el alimento obtenido de maíz.

Esto me lleva a considerar que la visión del mundo se encuentra inserta en las dinámicas de la vida social; se entiende que las colectividades humanas contamos con un conjunto de creencias, representaciones, pensamientos que nos explican los acontecimientos que rodean. Pero este fenómeno de explicación no está dado sólo por los pensamientos que los grupos humanos tienen, utilizan y seleccionan, también influyen las normas sociales que impone la vida social global:

“podemos llamar categorías de entendimiento: aquellas representaciones colectivas, generalmente inconscientes aunque profundamente orientadoras de los valores y reguladoras de la vida social, que se cimientan como categorías estructurantes, ya que sus significados y orientaciones resultan claves para la reproducción social (entre ellas el tiempo y el espacio). Lo que resulta central es que la permanencia de estas categorías émicas, por ejemplo, la milenaria persistencia reproductiva de la territorialidad simbólica, no contradice su dinamismo puesto en evidencia por las múltiples transformaciones a lo largo de la historia, y permite reflexionar sobre que las construcciones sincréticas pueden ser consideradas no ya como productos híbridos sino como nuevos fenómenos sociales que constituyen unidades de significado”. (Barabas, 2003:19) En la construcción de nuevas relaciones con respecto al “maíz de fuera” se evidencia un elemento de análisis para la visión del mundo, y radica en el ámbito cotidiano, en el que se vive y se recrea tal visión, pero como parte de un tiempo-espacio. Tiempo-espacio dotado de sentido “tradicional y moderno” y complejamente fusionados en la forma de vida cotidiana contemporánea.

Resalto la idea de entender el ámbito de negociación cotidiana entre los actores, como un elemento que se redefine y conceptualiza de diversas formas la perspectiva de la visión del mundo.

Comprendo que el espacio social, marca a los actores sociales y, en ese sentido, el espacio resalta la diferencia, entre el adentro y el afuera.

Uno de los referentes identitarios es posible encontrarlos en una especie de oposición entre el adentro y el afuera, que se vive y se recrea de manera permanente tanto en las prácticas, en el discurso, como en la ideología de los inwiga, el adentro es el espacio que ocupan, es el pueblo, y todo aquello que se

ubica fuera de las fronteras simbólicas y político-administrativas es visto como lo ajeno. En algunos casos suele mencionarse cierta oposición entre el adentro y el afuera, ya que las injusticias, las vejaciones, el maltrato o la explotación; los peligros, pues, provienen de lo externo, los ricos son los de afuera, no viven ni pertenecen al pueblo; aunque en el adentro, en el espacio del pueblo, tampoco hay una homogeneidad social, ni económica. Ello sugiere que el pueblo indígena ha experimentado transformaciones profundas, figuran las formas sociales y espaciales en las cuales descansa la identidad colectiva, cuya vitalidad descansa principalmente en el espacio, particularmente en la posesión de tierra, que es un vehículo principal para mantener y transmitir la identidad. O en el caso de comprar maíz "de fuera".

Este es el escenario donde se ubica la colectividad de Temalacayuca, sitio de existencia y permanencia en un lugar y en una temporalidad que genera una reconfiguración que descansa en las distintas concepciones, apropiaciones múltiples y significaciones que los distintos grupos (generaciones) e individuos (hombres y mujeres) realizan a partir de las experiencias históricas y de entablar cada vez más múltiples interconexiones entre lo local y lo global.

Comentarios finales

La reconfiguración

Es posible reconocer a la cosmovisión contemporánea de los ngiwá de San Luis Temalacayuca, como la expresión de un amplio proceso reconfiguración en el que las creencias y prácticas que le conforman se desarrollan en un contexto social e histórico; las creencias y prácticas adquieren variadas funciones acorde con los intereses de los actores que las usan y las apropian. Maleabilidad que denota una fase de transición que permite exponer que la cosmovisión puede considerarse entonces como un campo de acción, que evidencia la negociación hacia un “modelo cultural” que se encuentra influido por los cambios propios del sureste poblano.

Para llegar a este postulado fue necesario realizar un reconocimiento a una serie de transformaciones que se fueron posicionando en diferentes escenarios de la vida, a grado tal que es posible señalar que ocupa un lugar privilegiado en la estructura social; los actores sociales que conforman la colectividad son individuos que se relacionan de manera puntual con la sociedad global y contemporánea, se ubican en niveles sociales cada vez más diversos, menos homogéneos, lo que ha incidido en la situación socioeconómica de la región que, por sus propias razones, se ha caracterizado por el avance de una fuerte industrialización que atrae una creciente afluencia a la vida urbana que acaba por influir en una dinámica movilidad de la sociedad rural como la de Temalacayuca, en especial de sus jóvenes.

Mi estudio de la cosmovisión ngiwá ha estado fundamentado en abordar una especie de núcleo interno que se explica con base en el maíz; sin embargo, a lo largo de este trabajo se intentan explicar algunas adecuaciones que hacen evidente que tal núcleo cosmovisivo no permanece ajeno a los cambios socioculturales que experimenta la colectividad, concretamente aquellas relacionadas con las nuevas condiciones laborales y cotidianas, claramente contrastantes, entre los diferentes integrantes de la colectividad.

Con base en la revisión del proceso de transición que se evidencia en la forma de vida de los actores sociales de Temalacayuca se propuso que la cosmovisión

relativa al maíz se ha alejado del trabajo campesino que ha quedado relegado; por otra parte, las prácticas rituales, a pesar de continuar desarrollándose en el calendario festivo, han sido reubicadas con la finalidad de garantizar la asistencia de los sectores de la población que han salido de la comunidad, así como cambios cualitativos en las peticiones religiosas de los actores sociales, en las que ya no sólo figura la solicitud de un buen temporal, sino en la posibilidad de favorecer el trabajo en la maquila, asegurar el bienestar de los migrantes, o bien, que los gobernantes, tanto del nivel estatal como federal, tengan a bien llevar a cabo programas que favorezcan la bonanza en el sureste poblano.

De modo que se expresa una adecuación con respecto a los marcos discursivos, los referentes simbólicos, así como en las acciones de los individuos; ahora la agricultura, la naturaleza o los referentes sobrenaturales, de manera velada, se presentan diversificados y amalgamados con los efectos de la globalización, aspecto que favorece una variedad de posibilidades para reconocer que la cosmovisión se sustentan en un conjunto de representaciones sociales, las cuales cada vez tienden a presentarse como más plurales y diversas, sobre todo si comparamos la postura de dos segmentos de la población totalmente contrastantes, me refiero a los adultos con respecto a los jóvenes rurales.

Puede señalarse que la cosmovisión de una colectividad étnica puede entenderse a partir de la posición que juega cada actor social, considerando el tipo de actividad laboral que desarrolla. Si hablaba con los abuelos campesinos obtenía una percepción y una representación de su entorno sociocultural basada en el núcleo central de la cosmovisión; sin embargo, cuando me acercaba a los jóvenes rurales en edad productiva, encontraba que han tenido variadas experiencias en su inserción al mercado laboral y que ahora asumen otro rol al interior de su colectividad.

Me percaté de una continua movilidad entre lo local y lo externo, lo que me permitió caracterizarles como agentes étnicos que se diferencian por su estilo de vida. Este aspecto áspero para la continuidad de la cosmovisión contribuye a contar con una concepción más diversificada. A partir de la evidencia etnográfica cabe mencionar que se trata de una colectividad que no basa su sustento

únicamente en la agricultura y que se encuentra inserta en los procesos propios de los entornos ciudadanos: los grafitis, las bandas, los nuevos espacios sociales que les permiten navegar en internet, son expresiones que han comenzado a considerarse como muestra de la fuerte relación con el afuera; y para esta investigación favorecen la reformulación de los referentes ideológicos de los ngiwá.

Pero dicha reformulación corre a cargo y es llevada a cabo de manera dispar; mientras para unos conservar la enseñanza del ayer es lo más factible; para otros olvidar, o bien, seleccionar la tradición, es el actuar más propicio.

En otras palabras, los efectos de la globalización sobre la cosmovisión ha tenido un efecto diversificador, es decir, se han presentado las posibilidades para la elaboración de posiciones lo suficientemente amplias para llevar a cabo acciones en las que los actores sociales llevan a cabo estrategias destinadas a plantear su interacción con el maíz en su cotidianeidad.

En esto sobresalen las estrategias colectivas asociadas a la selección, al olvido y al recuerdo, que contribuyen a la reconfiguración y por ende al futuro de la cosmovisión, así como paradójicamente a su pasado. Una vez que se dirige el imaginario colectivo hacia el pasado, para contrastarlo con lo contemporáneo, se refleja una vida cotidiana en permanente ajuste entre la experiencia de vivir con una determinada ocupación, hasta cierto punto predominante, como lo representó en su momento la agricultura, y los nuevos escenarios planteados por la modernidad.

Con base en esos señalamientos, se puede señalar que la cosmovisión debe ser vista de una manera integral y contextualizada. He señalado que la cosmovisión de los ngiwá en torno al maíz responde a un macro proceso, en el que se es posible identificar un "núcleo duro" en términos de López-Austin (1992), ya que figuran ciertos elementos sobre la percepción del hombre, el cosmos, la naturaleza y, en específico, lo relacionado con el maíz, aspectos que pueden vincularse con la tradición histórica mesoamericana.

Aunado a lo anterior propongo que la cosmovisión se encuentran enfrentadas variedad de expresiones ideológicas, políticas, simbólicas y económicas: es un

hecho social total. Por lo que al estudiar la cosmovisión no puede vérselos aisladas, sin antes reconocer que forman parte de un todo, de una totalidad que expresa contenidos prácticos, profundamente enraizados y encarnados en la correlación del hombre con su realidad creada a partir del ámbito natural y del social.

En el caso particular de los ngiwá recrean su cosmovisión con referencia a un momento histórico y a las condiciones de existencia tanto materiales como en los saberes y las experiencias colectivas que descansan en la memoria social que algunas veces suelen justificar la repetición de las acciones, o las prohibiciones hacia los lugares, o a fechas precisas del calendario ritual.

Tanto en los relatos como en las prácticas la cosmovisión se evidencia, más no se repite, ni se replica como el sonido de un eco en el vacío, la cosmovisión es dinámica, no puede ser una reproducción fiel de lo anterior, la cosmovisión se modifica con el propio ejercicio de la memoria, con la transmisión generacional, con el aprendizaje por parte de los nuevos actores sociales que se vuelven protagonistas de las prácticas; por ello aquí se propuso que al estudio de la cosmovisión más vale sumar la experiencia de vivirla y apropiarla, ésta puede ser utilizada de manera distinta; es decir para algunos es costumbre, para otros es herencia, o bien es cuento, es impensable su desarrollo, o bien insustituible, es historia para el pueblo.

Creo que un aspecto clave para entender el proceso de reconfiguración de la cosmovisión en torno a la práctica del cultivo de maíz, se encuentra en ubicar el escenario de análisis comunitario en una situación amplia en la que intervienen de una manera activa los efectos de la globalización, por ello la necesidad de contextualizarla¹.

Lo que busco es señalar la interrelación entre la herencia mesoamericana y el estado actual de la visión del mundo entre los ngiwá. Creo que un obstáculo para su comprensión se encuentra en considerarla como una concepción monolítica del

¹ “En las sociedades occidentales contemporáneas las cosmovisión y las expresiones religiosas están íntimamente vinculadas con la intensidad y ritmo de los diferentes procesos de modernización” (Legorreta, 2003:9). Creo que esto es válido para tomar en cuenta aquellos procesos de modernidad y cambio, pero no sólo para “las sociedades occidentales”, sino para todas las colectividades humanas, ya que todas reciben en diferente intensidad los efectos de una globalización.

mundo opuesta a la llamada modernidad, ya que ésta última podría representar un agente destructor de la primera, ello se evidencia en los numerosos estudios sobre visión de mundo, los autores que han reflexionado al respecto poco han abordado el contexto.

Con base en el contexto social, se logró identificar una selección de elementos entre un estilo de vida tradicional a los que se incorporan componentes modernos. No se aprecia un enfrentamiento entre ambos, al contrario, todos esos elementos se influyen entre sí.

La cosmovisión como construcción social remite a una construcción histórica, de manera que el proceso histórico va a la par con el proceso social, por lo que puede hablarse de un macroproceso. Entonces, la cosmovisión no debe verse al margen de las relaciones sociales y, por lo tanto, de las clases sociales, ya que cobra significación en la vida de las personas, no sólo como pensamiento, también como práctica social significativa, que es dinámica.

Al proponer a la visión del mundo como un macroproceso que sintetiza los aspectos históricos, sociales y simbólicos, se logró esbozar lo que pasa en aquellas comunidades indígenas donde los factores de cambio han originado que la agricultura ya no sea la fuente principal de subsistencia. Ahí sucede una serie de reajustes que originan expresiones que, lejos de perder la "autenticidad"² de la herencia mesoamericana, fortalece la característica dinámica y maleable de la cosmovisión.

En sí misma, la cosmovisión hace referencia a una serie de elementos (el tiempo, el espacio, la tierra, el maíz) que pertenecen a un núcleo duro, que acepta la reconfiguración y resignificación de sus elementos, para mantenerlos como parte importante del capital simbólico de los ngiwá actuales de San Luis Temalacayuca³. Es como si se encontrará un diálogo entre la nostalgia versus eficacia.

² En el sentido de considerar a la cosmovisión como un arquetipo definido como "un tipo...eterno que sirve de ejemplar a los hombres", cabría llamar "modelo original" Gómez-Tabanera García, "Arquetipos tradicionales en la religiosidad popular en España y América", en Ángel B. Espina Barrio, *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Aspectos generales y religiosidades populares*, Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, Kadmos, España, 1998.

³ Es necesario precisar la idea de que la cosmovisión es una construcción social particular en el sentido del "debate en torno a la unidad o la diversidad de las religiones mesoamericanas que ha dividido a los autores, algunos creen que es posible y recomendable partir de una visión global de las concepciones de los pueblos

Se trata de fortalecer una propuesta analítica que dé cuenta de una colectividad que se inserta de lleno a las actividades de la sociedad capitalista, pero no por ello permanece quieta recibiendo los embates de un contexto económico y social globalizado, sino que identifica una serie de negociaciones y apropiaciones que vienen a fortalecer el proyecto comunitario, la expresión identitaria y la plena vigencia de sus manifestaciones culturales al inicio de un nuevo milenio.

Raúl Iturra (1992:234)⁴, expresa que “las personas que trabajan la tierra heredan su conocimiento de los miembros adultos de su sociedad”. La agricultura como práctica cultural y el maíz como su principal producto, expresan la cosmovisión como proceso integral ya que en ellos es posible rastrear, por medio de la tradición oral y las prácticas cotidianas, rituales y el aspecto simbólico, contextualizar la forma de vida de los campesinos y de aquellos actores sociales que se encuentran de manera itinerante en la agricultura.

En su mayoría los jóvenes, en su niñez han aprendido el trabajo agrícola. Pero conforme crecen, la agricultura va adquiriendo otra significación, para ellos no tiene ya una justificación económica, aunque aún puedan dotarla de otras significaciones tradicionales. Sus nuevas actividades en la maquila, la migración o el trabajo asalariado en las granjas cambian su significación con respecto al modo de percibir el trabajo campesino, se trata de un cambio drástico y trascendente, pero no así en lo que respecta al maíz.

A pesar de haber sufrido una grave disminución en su productividad, sigue siendo el elemento central en la alimentación, es insustituible, ya que las tortillas, “*dan fuerza*”, “*el maíz en general da fuerza, no sólo al popoloca, también a los animales, a los pollos y guajolotes, a los toros y burros; alimenta nuestro fogón cuando encendemos fuego y le echamos los olotes, a veces hasta carrizos*”.

Por ello el maíz es insustituible, no se suplanta por pan, ni por los productos de Maseca, que son vistos como productos artificiales que pierden su fuerza y que no beneficia al ser humano. Resalta la importancia de ingerir “*una comida natural*,

mesoamericanos, otros insisten en la necesidad de estudiar en forma exclusiva las particularidades temporales y regionales” (López-Austín, 1994:10). Yo me adhiero a esta idea de las particularidades.

⁴ Iturra Raúl, “La representación ritual de la memoria oral en el trabajo de la tierra”, en José A. González Alcantud y Manuel González de Molina (eds), *La tierra. Mitos, ritos y realidades*, Anthropos, España, 1992.

que libra de enfermedades”, se considera que “en las ciudades la población enferma de cáncer porque no tienen acceso a la fuerza que da el campo”; una práctica muy común es que a los familiares y visitas, se les da “un tanto de tortillas, para que lleven comida que es buena para las personas”. Los habitantes de mayor edad, recalcan que gracias al pulque, las tortillas, los frijoles y salsa martajada, se les ha permitido mantenerse sanos, en contraposición con los niños, que según los reportes de salubridad se encuentran desnutridos, aspecto que se puede resolver si los pequeños consumieran pulque “al que le falta un grado para ser carne”, y “dejaran de comer los paquetes de leche” que les envían los programas federales⁵.

Por otro lado, hay una recurrente explicación acerca de su situación respecto a la agricultura y la obtención de maíz, todo se define con la frase “así lo quiere dios”, “dios socorre”; tanto la presencia de lluvias, la obtención de cosecha, en general todo lo que ocurre en su vida cotidiana, se encuentra mediada por la intervención divina; aunque hay otros que también expresan que la actividad campesina se encuentra en franco declive debido al escaso apoyo del gobierno, ya que la ayuda de PROCAMPO no es suficiente, se sienten relegados de los planes de desarrollo, reclaman obras de riego, permisos de perforación de pozos o la construcción de canales.

Un hecho que me llama la atención es que la zona donde se ubica la comunidad es árida y en los documentos antiguos se expresa la continua escasez de lluvia y extrema pobreza de los suelos, por lo que la situación desfavorable de la agricultura no es un fenómeno reciente, así como la baja productividad de los campos de temporal; pero en el discurso de los mayores al ser entrevistados, se recalca alguna temporada excelente en cuanto a la productividad del campo, lo que me lleva a considerar que se recrea en la memoria colectiva un pasado mítico de la agricultura para legitimar su práctica campesina, las prácticas rituales asociadas al crecimiento del maíz, incluso el manejo de la tradición oral.

⁵ Algunos niños presentaron desajustes en su aparato digestivo al consumir la leche que les otorga el gobierno, por lo que las madres de familia decidieron suspender su consumo y se la dan a las mascotas, a los cerdos o la tiran.

El hecho de respetar las tierras de cultivo, el no abandonarlas por el hecho que el santo defendió esos territorios, lleva a mantenerlo por medio de un manejo ideológico de la costumbre, haciendo uso del capital simbólico y la tradición oral. En las explicaciones que proporcionan los habitantes de la comunidad se encuentran fuentes distintas, algunos señalan a Dios y otros mencionan causas económicas, e incluso su posición en la sociedad nacional.

Son aspectos que dimensionan la construcción y deconstrucción simbólica en un escenario de continuo cambio y reacomodo, debido a la inserción del grupo comunitario en un contexto globalizado y transnacional, en el que manipulan su pasado y lo combinan con su presente; hacen uso de la trayectoria histórica, a la vez que otorgan arraigo y sentido a los símbolos y acontecimientos que intervienen en la construcción de esa memoria oral. Además expresa la manera como se lleva a cabo el proceso de selección y resignificación cultural hasta recrearse en una explicación que cuenta con elementos de la tradición mesoamericana que son readaptados a las nuevas condiciones.

Por ello vale la pena redimensionar el peso que tiene la tradición oral, ya que resulta una veta útil para encontrar en ella una creación social, producto de la colectividad, pero donde interviene y entra en juego la percepción individual que le otorga un dinamismo especial, y que además la vuelve vigente, en un espacio donde se distribuyen los derechos y deberes de los integrantes de la localidad, que a veces une y otras separa y que puede ser fuente constante de conflicto social.

La colectividad, no es un grupo homogéneo, hay marcadas diferencias económicas y religiosas, entre las más evidentes, por lo que es un hecho que la negociación y el conflicto al interior de la comunidad se vuelve un aspecto de fundamental importancia para conocer cómo los individuos los resuelven, las normas y sanciones que aplican; o bien, las negociaciones que intervienen en su desenvolvimiento.

Hay medidas coercitivas que suelen emplearse en la comunidad, como la cárcel para algunos integrantes que irrumpen el orden, pero cabe investigar más qué sucede cuando en la comunidad se identifican conflictos de índole política,

religiosa, familiar, económica. Las medidas que se llevan a cabo pueden ser directas o sutiles.

Así como se reconoce la existencia del conflicto al interior de la comunidad, para el caso de San Luis puede también expresarse el peso de la cohesión social.

Resulta innegable la persistencia del maíz en la vida social y cultural de los ngiwá de San Luis Temalacayuca, por lo que me interesó resaltar aquellos aspectos en los que se encuentran las expresiones de creencias y prácticas de los actores sociales de la localidad que destacan esa raíz mesoamericana. Pese a la importancia histórica del grano, me centré en resaltarlo como protagonista en la vida cotidiana contemporánea, mencionando su rol en “la espontaneidad” de lo ordinario, distinguiendo aquello que puede englobarse como la cultura del maíz.

Lo cotidiano

Ahora bien, considero que la enumeración de los elementos que componen la cosmovisión nos remite a una contextualización, e incluso a un ejercicio de aproximación; sin embargo, para los fines de esta conclusión, interesa enunciarlos a partir de sus referentes prácticos en la cotidianidad, con la finalidad de esbozar la visión en torno al maíz y, a la vez, mencionar la manera como es puesta en práctica. Se considera que la cosmovisión otorga un punto de partida, un referente sobre lo que ocurre en el mundo natural y social pero, de acuerdo a mis estancias en campo, me fue posible encontrarla como una visión del mundo en torno al maíz que se reactiva constantemente, respondiendo a las acciones sociales que se viven cotidianamente, en coyunturas críticas como la del desabasto del maíz.

Pude entonces señalar que la reconfiguración de la cosmovisión no se entiende sin la identificación de las representaciones sociales que tienen lugar en torno al maíz, así como también matizar que dicha noción social tienen variantes en relación con los integrantes de la comunidad, en especial entre jóvenes y viejos, hombres y mujeres, asalariados y campesinos, dependiendo de la edad, la actividad productiva y adscripción religiosa. Ese aspecto paradójico donde se identifican posturas disímiles me permitió señalar que la presencia del maíz, como

entidad simbólica de gran eficacia para los integrantes de la comunidad, es la base de múltiples representaciones culturales de los ngiwá.

Cabe precisar que en este ejercicio de aproximación surgen dos elementos de suma valía para el estudio de la cosmovisión: las generaciones que componen la población y las representaciones sociales que elaboran cada una de ellas; las nociones del mundo se recrean y se viven de manera parcial y no todos los integrantes les otorgan los mismos significados, no expresan las mismas versiones, lo que una vez más me lleva al ámbito de la reconfiguración.

Se consideró pertinente reconocer que para entender la complejidad de las expresiones de la cosmovisión contemporánea, resultó importante atender las relaciones que la construcción de sentido guarda con la historia particular de las comunidades, sus momentos coyunturales como es la incursión de los jóvenes en la maquila, en la migración transnacional, o bien el impacto de la política pública estatal en relación a la propiedad de la tenencia de la tierra, así como la diferenciación interna en las condiciones de vida de los habitantes de la sociedad de Temalacayuca, aquellos considerados como los pobres, frente a los que obtuvieron una importante posibilidad para acumular capital.

En fin resulta imposible continuar enumerando la compleja cantidad de factores que pueden contextualizar los efectos devastadores de la agricultura que sin duda impactan en la cosmovisión.

Además que es importante mencionar la disminución de la cantidad de agua y de tierras cultivable, ofreciendo un panorama lo suficientemente agreste para el escenario "natural" en el que una cosmovisión relacionada al maíz puede desarrollarse. Y aunque pareciera que el campo es el refugio de aquel sector de la población cuya edad ya no es requerida por el sector productivo del país, ésta mano de obra practica la agricultura en un escenario cuyas condiciones ambientales poco favorables, resulta muy paradójico, por qué mantener y qué conservar de la agricultura, cuando hay un incremento tangible en el costo de la vida del campesino y su consecuente e impostergable inserción al mercado laboral para contar con ingresos monetarios, y junto a ello una lejanía a veces temporal y otras prolongada con respecto a la agricultura.

Resaltando el grupo doméstico como el escenario privado que impacta en el público para reproducir, así como adecuar la cosmovisión en torno al maíz, en el nivel público se evidencia a partir de los ciclos festivos, la organización comunal para el trabajo, las reglas comunitarias relacionadas con el acceso a la tierra ejidal, el acceso a los bienes comunales, etc. Pero es en el ámbito familiar en el que se desarrollan una serie de estrategias y arreglos individuales que tienen como característica reproducir la enseñanza de los abuelos pero de una manera muy dialéctica no se abandona la agricultura y se adapta cada vez más la consecución de ingresos de origen no agrícola que suelen servir para complementar a la agricultura, su combinación altera, pero a la vez garantiza su presencia.

Ocurre que aquellos integrantes de la comunidad que han partido "tienen que cumplir con el pueblo", es decir continuar participando en la cooperación comunitaria destinada a las mejoras de la infraestructura del lugar, así como también en lo relativo con el pago de servicios en aquellos solares que no ocupan, esa cercanía, permite que el migrante y su familia mantenga nexos con su pueblo, con su familia, garantizando regresos en fechas específicas en las que hay un encuentro y convivencia entre patrones, lógicas y aspiraciones entre los que permanecen en el lugar con respecto a aquellos que han decidido no retornar a la vida de la sociedad rural.

En este primer esbozo de acercamiento a la cosmovisión es posible encontrarla en dos aspectos duales, uno cuando otorga sentido y validez al grupo, y otro cuando la cosmovisión tiene un referente en aquellos aspectos en los cuales hay crisis, conflicto, desasosiego. Dando paso a su vez a una serie de respuestas duales también, por un lado las reacciones que van encaminadas a afianzar confianza en el sentido de la tradición, que ha sido mantenida a lo largo de las generaciones y que pese a los avatares de la vida moderna no hay manera de cambiarlos, como puede ser el caso de los elementos base, el tiempo y el espacio.

Pero también hay otra respuesta que otorga un referente de desorden, que emergen de la irrupción violenta de significados, que se aprecian en esta situación de crisis agrícola, o el proceso de acaparamiento del grano, aspectos en los

cuales los elementos referenciales no son tan duraderos, incluso hasta llega a ubicarse el extremo de renegar de ellos, en especial sobre los factores atmosféricos.

Los agentes étnicos ngiwá, dependiendo del género y edad, recrean expectativas en torno al maíz, figuran algunas en las que se hace mención de las acciones que realizan para subsanar la grave situación económica de algunos grupos domésticos, teniendo como resultado un manejo vinculado al poder y estratificación interna, la dependencia al mercado vía la adquisición del grano de maíz por kilo o bien por costal, es una necesidad innegable, ya que es un alimento básico en la alimentación.

Por ello las acciones para conseguirlo adquieren singular particularidad en la localidad de Temalacayuca, entre las que figuran la reciprocidad, la cooperación, la negociación, entrando a escena el rol del parentesco y las estrategias al interior de los grupos domésticos.

Figura también el proceso de conversión del maíz en alimento que satisface las necesidades vitales, cobrando la relevancia, la dualidad maíz y cuerpo, se convierte en un ámbito de complicidad, al otorgar, "fuerza", equiparado con el agua líquida para beber.

Resalta el aspecto activo de los humanos, pero las acciones que realizan no son siempre las mismas, aunque se encuentren realizando tareas "comunes", éstas se encuentran mediadas por el género y la edad, sólo por mencionar algunas particularidades. No se interactúa igual con el grano si son hombres o mujeres, así como su posición en relación con la edad que otorga derechos y obligaciones, así como también norma los comportamientos, por ejemplo ni las embarazadas, ni las mujeres reglando pueden entrar a la zona de cultivo, y no sólo del maíz, también se aplica a los sembradíos de chilares.

Si los varones han estado "biliosos, por los corajes con su familia", no se puede permitir el acceso a la milpa ya que "la contamina", pero un varón que tiene "algunas copas encima" puede trabajar sin sanción. En la vida cotidiana hay una serie de normas que deben respetarse por parte de todos los habitantes de Temalacayuca, en especial en lo que respecta al cuidado que se tiene con el

maíz, por lo regular suele ser resguardado en los cuartos, incluso hay quienes lo colocan debajo del altar familiar.

Se hace especial énfasis en evitar tirar al suelo los granos de maíz; pueden caer por descuido, pero le dicen *maría* y lo levantan rápidamente. Tanto jóvenes como adultos respetan este señalamiento y es muy recalcado hacia los niños.

El maíz, es un símbolo cultural que es producido y reproducido a través de sistemas de significados, radica claramente en su capacidad de abarcar varios aspectos, por ejemplo el rito, trabajo, fuerza, creencias, etc, avaladas en instituciones sociales como la familia, la religión, el sistema de cargos.

El referente simbólico del maíz, es a la vez un referente ideológico, ya que en torno a él se producen y transmiten un conjunto de pensamientos de cohesión e integración, hay una reproducción de un orden frente al caos, se confronta el acontecer actual con el ayer, todo ello cargado de un sentido y un interés para la vida colectiva de Temalacayuca.

Las apropiaciones y negociaciones

Los habitantes tienen su manera de entender el proceso de cambio, entendimiento basado en sus propias experiencias y en su propia cultura. El entender lo que los actores sociales manifiestan cuando hablan de cambio sólo es posible si entendemos su cosmovisión. Cuando discuten los cambios que han observado, sentido, vivido, durante períodos cortos y largos, irremediamente se hace referencia a una situación actual, pero se explica en términos de las acciones y motivaciones de agentes en el pasado, todo ello recae en el tiempo y en el espacio comunal.

Por ello se señala que las creencias y prácticas se adecuan a los contextos dinámicos, responden a comportamiento y discursos que van conformando construcciones sociales en las que la búsqueda de sentido y significado a esa herencia mesoamericana que se readecua a los cambios en la vida cotidiana.

La cosmovisión más que categoría, es un macroproceso no uniforme que varía en las distintas situaciones históricas y, por lo tanto, no hay que encasillarla dentro de una tendencia de cambio o continuidad, es oportuno entenderla en el juego e

interacción entre éstos. Para abrir una reflexión que reconozca no sólo los procesos históricos de mayor profundidad, sino también las diversas formas en que se manifiesta en nuestros días en los distintos grupos étnicos, la etnografía nos ofrece una perspectiva que permite reconocer no sólo la continuidad de procesos muy antiguos, sino la reconfiguración de la cosmovisión en muchos elementos de la cultura de los habitantes.

Se ha señalado que la práctica campesina mantiene el vínculo milenario entre el campesino y la tierra, pero, cómo explicar esta relación en un contexto actual de crisis rural. Para tal fin se expresó la presente propuesta que señala a la cosmovisión como un macroproceso integral en el que se consideren los elementos de larga duración, que para los fines de esta investigación se encontró en el maíz, en el aspecto social, en la construcción social colectiva, pero que lejos de expresarse de manera homogénea se encuentra en contradicción y tensión al interior del grupo debido a la confrontación de intereses lo mismo religiosos, que generacionales o laborales.

Por lo que la cosmovisión no puede ser abordada desde un punto de vista estático sino, más bien, a partir de una visión dinámica y procesual. Por ello el interés por hablar de las prácticas sociales cotidianas en las que se identifica cómo se reconstituye la cosmovisión; por eso se parte del supuesto de la reconfiguración de la cosmovisión ngiwá en torno al maíz y, en general, de su relación con la agricultura y la naturaleza, que se lleva a cabo por medio de confrontaciones prácticas, discursivas e identitarias. Con respecto a las prácticas, me refiero a los hechos concretos que se pueden observar en la readecuación de la economía de los grupos domésticos, lo que algunos autores llaman la rurbanización, en la que los campesinos se insertan en una dinámica compleja que los lleva a enrolarse en actividades distintas a la producción de maíz.

Ello repercute en una serie de reacomodos que se expresan no sólo en la cosmovisión en torno al maíz, sino también con respecto a la situación que guarda la comunidad en un escenario regional y global. Por ello es posible señalar que las prácticas económicas del grupo, lejos de borrar de tajo la tradición denominada mesoamericana, la reconstituyen de manera que ésta se vuelve vigente acorde

con los acontecimientos que posicionan a la agricultura de subsistencia como una práctica poco significativa en la vida económica del país.

Por otro lado, con respecto a la discursividad de los actores sociales, se identifica una vez más una confrontación, ahora en el aspecto generacional, ya que de acuerdo a las experiencias que cada individuo tiene con respecto a la agricultura, de define y delimita su percepción con respecto a la manera de vivir y explicar su mundo. Resulta por demás interesante señalar que en los enunciados es posible encontrar una serie de aspectos que revelan el pasado comunitario; esto es, aquellos acontecimientos que han marcado la forma de vivir en la comunidad y que tienden a explicar su orden.

Sin lugar a dudas esto representa un aspecto subjetivo, pero de inigualable valor, ya que es entre las frases es posible aproximarse a la teoría de vida, a su concepción del mundo, de los cambios comunitarios y, en general, a señalar un proceso de resignificación que viene a resaltar de manera explícita la nueva forma de vida en el campo del sureste poblano, viene a modificar la idea de una supuesta unidad entre todos los integrantes del grupo, ya que hay una serie de cambios y modificaciones acorde a la situación imperante.

Por ello se reafirma la idea de una cosmovisión que responde a factores históricos; y que se readecua conforme a los acontecimientos que se van presentando, que afectan e intervienen de manera determinante en la forma de vida de los campesinos ngiwá. En las percepciones de los habitantes de la comunidad se encuentra una postura que incorpora los cambios de la vida social y los vuelve una resignificación entre un pasado y un presente para explicarse la vida y la forma de percibirse como campesino, jornalero, mojado, maquilero, etc.

Esto se avala por el discurso de los mayores en el que señalan el aprendizaje por el que deben pasar los jóvenes, aunque estos últimos manifiesten su interés por integrarse a los cargos más importantes de forma directa, ya que cuentan con el aval económico. Aunque algunos varones han expresado su inconformidad pero, ya que no desean desobedecer a los mayores, esperan que sus propuestas sean incluidas en la vida social y religiosa. No han tenido éxito y, como respuesta, los

mayores instauraron en el 2003 un nuevo financiamiento para la fiesta del 8 de diciembre.

De manera que las creencias y prácticas de un grupo son un medio para percibir de manera no pasiva la realidad, que coadyuvan para investigar cómo se recrea. Además, debo aclarar que la cosmovisión no se considera aquí como un mero reflejo de la situación económica, la intención consiste en contextualizar el escenario económico y social para dar cuenta de la situación en la que viven los indígenas de Temalacayuca y expresar que se encuentran íntegramente insertados en una estructura y jerarquía social que influye, mas no determina su cosmovisión.

Bibliografía

Aguado José Carlos y Portal María Ana, *Identidad, ideología y ritual*, UAM-Iztapalapa, México, 1992, Primera edición.

Aguilar, J., Illsley, C y Marielle, C. "Los sistemas agrícolas de maíz y sus procesos técnicos", en: Gustavo Esteva y Catherine Marielle (coords.). *Sin maíz no hay no hay país*. Ed. Conaculta, México, 2003.

Aguirre Beltrán Hilda, *La congregación civil de Tlacotepec (1604-1606)*, Cuadernos de la Casa Chata número 98, CIESAS, México, 1984.

Albores Beatriz, *Tules y sirenas. El impacto ecológico y cultural de la industrialización en el Alto Lerma*. El Colegio Mexiquense, A. C., Gobierno del Estado de México, Secretaria de Ecología, México, 1995.

Ariel de Vidas, Anath, *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek*, CIESAS, El Colegio de San Luis, Institut de recherche pour le developpement, México, 2003.

Arteaga, Aguirre Catalina, "Construcción de identidades laborales de temporeras/os de frutícolas en Chile: el caso del Palqui, 1969-1997" en *Globalización ¿para quién? Volumen 1 Cultura e identidad en el campo latinoamericano*, Arturo León López, Carlos Cortes Ruiz y otros (coords) UAM-Xochimilco-Asociación Latinoamericana de Sociología Rural, México, 1999.

Augé, Marc, *Las formas del olvido*, Gedisa, España, 1998.

Báez Jorge, Felix, *Los oficios de las diosas*, Universidad Veracruzana, México, 1988.

- *Dioses y héroes y demonios: avatares en la mitología mesoamericana*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz-Llave, Xalapa, Veracruz, México, 2002.

- *El lugar de la captura, simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana*, Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, México, 2008.

Báez-Jorge, Félix y Gómez, Martínez, Arturo, "Tlacatecolotl, Señor del bien y el mal (la dualidad de la cosmovisión de los nahuas de Chicotepec)" en Félix Báez-Jorge y Johanna Broda (coords), *Cosmovisión, Ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, FCE, México, 2001.

Banchs R. María A., "Jugando con las ideas en torno a las representaciones sociales desde Venezuela", en *Fermentun*, Revista Venezolana de Sociología y Antropología, Año 11, número 30, enero-abril, Venezuela, 2001.

Baños Ramírez, Othón, *Modernidad, imaginario e identidad rurales, el caso de Yucatán*. El Colegio de México, Centro de estudios Sociológicos, México, 2003.

Barabas Alicia, "Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios indígenas", en Barabas Aliacia (coord), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las cultura indígenas de México*, Vol. 1, Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, México, 2003.

- *Dones, dueños y santos: ensayo sobre religiones en Oaxaca*, INAH-Porrúa, México, 2006.

Barabas Alicia y Bartolomé Miguel, *Configuraciones étnicas en Oaxaca: perspectivas etnográficas para las autonomías*, Instituto Nacional Indigenista-CONACULTA-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1999.

Bartolomé Miguel Alberto, "Etnias y naciones. La construcción civilizatoria en América Latina", en Leticia Reina (coord), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, CIESAS/INI/Porrúa, México, 2000.

- *Elogio del politeísmo. Las cosmovisiones indígenas en Oaxaca*, Cuadernos de Etnología núm. 3, CONACULTA-INAH, México, 2005.

Bartolomé Miguel y Barabas Alicia, "La pluralidad desigual en Oaxaca" en Bartolomé y Barabas (coords), *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, CONACULTA Colección Regiones, México, 1990.

Barrett Michele (*et al*), "Representation and cultural production" in Barrett Michele, Corrigan Philip, Kuhn Annette and Wolff Janet (editors), *Ideology and cultural production*, St. Martin's Press, United States of America, 1979.

Barrios Hernández Martin Amaru y Hernández Santiago Rodrigo, *Tehuacán del calzón de manta a los blue jeans. La nueva industria del vestido en México, los trabajadores y las comunidades indígenas*, Comisión de Derechos Humanos y Laborales del Valle de Tehuacán, A. C., México, 2004.

Barros Cristina y Marco Buenrostro, "El maíz nuestro sustento" en Revista Arqueología, Vol V, Número 25, mayo-junio, México, 1997.

Barth Frederick, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Argentina, 1976.

Bartra Armando, *El comportamiento económico de la producción campesina*, Universidad Autónoma Chapingo, México, 1982.

Basauri, Carlos, *La población indígena de México*, INI-CONACULTA, México, 1990.

Bastide Roger, *El prójimo y el extraño: el encuentro de las civilizaciones*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973.

Bell Daniel, *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Alianza, Madrid, 1976.

Berger Peter y Luckman Thomas, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1968.

Boege, Eckart, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. Siglo XXI, México, 1988

- "El mito y los rituales agrarios como la explicación de la relación naturaleza-sociedad. Los códigos de lo oculto, un ensayo sobre el pensamiento mesoamericano", en Gustavo López Castro (coord.), *Sociedad y medio ambiente en México*, El Colegio de Michoacán, México, 1997.

Bonfil Batalla Guillermo, *El maíz*, Museo Nacional de Culturas Populares, Dirección General de Culturas Populares, CONACULTA, SEP, México, 2002. Primera reimpresión.

Bourdieu Pierre, *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Laia, Barcelona, 1981.

- *La distinción*, Taurus, Madrid, 1988.

- "Estructuras, habitus y prácticas", en Gilberto Giménez (comp.), *La teoría y el análisis de la cultura*, CONACULTA-ICOCULT, México, 2005.

Broda Johanna, "Los estamentos en el ceremonial mexicana", en Carrasco Pedro y Broda Johanna *et al.*, *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, SEP, INAH, México, 1976.

- "Estratificación social y ritual mexicana". Un ensayo de Antropología Social de los mexica, en *Indiana*, Num. 5, Aportes a la etnología y lingüística, arqueología y antropología física de la América indígena, 1979.

- "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros", en Johanna Broda, Stanislaw Iwanizewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, IIH, UNAM, México, 1991.

- "La historia y la etnografía", en *Reflexiones sobre el oficio del historiador*, IIH-UNAM, México, 1995.

- "Paisajes rituales del Altiplano central" en *Arqueología Mexicana. Los dioses de Mesoamérica*, vol. IV, núm. 20, México, 1996.

- "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz; una perspectiva histórica" en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, (coords), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, FCE-CONACULTA, México, 2001.

- "El culto mexicana de los cerros de la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros" en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense/UNAM, México, 2003.

Broda Johanna y Good Catharine (coords), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004.

Calva, José Luis, "Ajuste estructural y TLCAN: efectos en la agricultura mexicana y reflexiones en el ALCA", en *El Cotidiano*, Revista de la realidad mexicana actual, número 124, año 19, marzo-abril 2004, UAM-Azcapotzalco, México.

Canabal, Beatriz y Flores José Joaquín, "La Montaña de Guerrero, México: regionalización y estrategias de sobrevivencia en el medio indígena", en *Globalización ¿para quién? Vol. 1 Cultura e identidad en el campo latinoamericano*, Arturo León López, Carlos Cortes Ruíz y otros (coordinadores) UAM-Xochimilco-Asociación Latinoamericana de Sociología Rural, México, 1999.

Candau, Jöel, *Antropología de la Memoria*, Edic. Nueva Visión, Argentina, 2006.

Cantón Manuela, *La razón hechizada*, Editorial Ariel, España, 2001.

Caso Alfonso, *El pueblo del sol*, FCE, México, 1976.

Cook de Leonard, Carmen, "Los popolocas de Puebla". Ensayo de una identificación etnodemográfica e histórico-arqueológica, en *Revista Mexicana de estudios antropológicos*, Vol. XIII, No. 2/3, 1952-1953.

Dahlgren Barbro, *Los coras de la Sierra de Nayarit, México*, Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, INAH, SEP, México, 1962.

Dávila, P., L. Villaseñor, R. Medina (et. al). *Listados florísticos de México. Flora del Valle de Tehuacán-Cuicatlán*. Instituto de Biología, UNAM, México, 1993.

De Certeau, Michel, *La invención de lo cotidiano 1*, Departamento de Historia- UIA, ITESO, México, 2000.

Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofón, México, 2000, Tercera edición.

Esteinou Rosario, "La juventud y los jóvenes como construcción social" en Martha Mier y Terán y Cecilia Rabell, *Jóvenes y niños. Un enfoque sociodemográfico*, IIS-UNAM, FLACSO, Miguel Ángel Porrúa, México, 2005.

Esteva, Gustavo, "Introducción", en: Gustavo Esteva y Catherine Marielle (coords.). *Sin maíz no hay no hay país*. Ed. CONACULTA, México, 2003.

Esteva Gustavo, "El maíz y las culturas", en: Gustavo Esteva y Catherine Marielle (coords.). *Sin maíz no hay no hay país*. CONACULTA, México, 2003a.

Feixa, Charles, *El reloj de arena. Culturas juveniles en México*, Colección jóvenes, número 4, SEP-Causa Joven-Centro de Investigación y Estudios sobre Juventud, México, 1998.

Fernández de Rota, José A., "Antropología simbólica del paisaje", en José A. González Alcantud y Manuel González de Molina (eds), *La tierra. Mitos, ritos y realidades*. Antrhopos, España, 1992.

Figueroa Valenzuela, Alejandro, "Los yaquis, tradición cultural y ecología" en *El ropaje de la tierra. Naturaleza y cultura en cinco zonas rurales*, Luisa Paré y Martha Judith Sánchez (coordinadoras), UNAM /Plaza y Valdes Editores, México, 1996.

Frazer James, *La rama dorada: magia y religión*, FCE, México, 1991.

Foster George, "World View in Tzintzuntzan: reexamination of a concept", *Summa Antropologica en Homenaje a Roberto J. Weitlaner*, INAH, México, 1966.

Galicia García Griselda, "Presentación", en: Gustavo Esteva y Catherine Marielle (coords.), *Sin maíz no hay no hay país*. Dirección General de Culturas Populares e Indígenas del Conaculta, México, 2003.

Galindo Cáceres Luis Jesús, *Sabor a ti. Metodología cualitativa en investigación social*, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, México, 1998a.

- "Configuración y cultura en el México urbano contemporáneo" en Victor Gabriel Muro (coord.), *Ciudades provincianas de México. Historia, modernización y cambio cultural*, El Colegio de Michoacán, México, 1998b.

Galinier Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM, INI, México, 1990.

Gámez Espinosa Alejandra, *Popolocas*, CDI, México, 2001.

- *Los popolocas de Tecamachalco-Quecholac. Historia, cultura y sociedad de un señorío prehispánico*, BUAP, Puebla, México, 2003.

"Chinentele, la deidad del agua. Las nuevas configuraciones de la cosmovisión en San Marcos Tlacoyalco, Puebla" en *Mirada Antropológica*, Revista del cuerpo académico de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, Nueva Época, Número 6, 2007.

- "Los muertos tienen hambre" cosmovisión y rituales de protección y agradecimiento de la cosecha en San Marcos Tlacoyalco, Puebla. en *Cosmovisión indígena en el Sur del Estado de Puebla*, BUAP, Puebla, México, 2008.

- "El cerro-troje: cosmovisión, ritualidad saberes y usos en una comunidad ngiwá del sur de Puebla", en Johanna Broda y Gámez Alejandra *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola*, BUAP, Puebla, México, 2009.

Gámez Alejandra, Ramírez Rosalba, Correa Angélica, *San Marcos Tlacoyalco. Un pueblo ngiwá*, Gobierno del Estado de Puebla, Secretaria de Cultura, Puebla, México, 2009.

García Canclini, Nestor, "Narrativas sobre la cultura: de la sociosemiótica a la globalización", mecanoscrito, s/f.

García García, José L. "El uso del espacio: conductas y discursos", en José A. González y Manuel González (eds.), *La tierra. Mitos, ritos y realidades*, Anthopos, España, 1992.

Geertz Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, España, 1997.

- *El antropólogo como autor*, Paidós, España, 1989.

Giddens Anthony, *Las nuevas reglas del método sociológico*, España, 1999.

Giménez Gilberto, "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología" en Leticia Irene Méndez y Mercado (coord.), *III Coloquio Paul Kirchhoff*, UNAM, México, 1996.

- *Teoría y análisis de la cultura*, Volumen I, CONACULTA-ICOCULT, México, 2005.

- *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, ITESO, México, 2007.

Glockner, Julio, "Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl" en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CONACULTA, FCE, México, 2001.

Gómez-Tabanera García, José Manuel, "Arquetipos tradicionales en la religiosidad popular en España y América", en Ángel B. Espina Barrio, *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Aspectos generales y religiosidades populares*, Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, Kadmos, España, 1998.

González, Luis, *El oficio de historiar*, El Colegio de Michoacán, México, 1988.

González Jácome Alba, (editora), *Cultura y agricultura: transformaciones en el agro mexicano*, Universidad Iberoamericana, México, D.F., 2003, Primera Edición.

Good Catharine, "La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero entre los nahuas de Guerrero" en Broda Johanna y Good Catharine (coords), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004.

- "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en Broda Johanna y Good Catharine (coords), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004a.

Gris Castillo Abigail, *La medicina tradicional popoloca de los Reyes Metzontla, Puebla*, Tesis de licenciatura en antropología social, BUAP, Puebla, 2008.

Guadarrama Olivera Horacio, "Historia oral: usos y abusos" en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Revista de investigación y análisis, Universidad de Colima, México, 1990.

Guber Rosana, *El salvaje metropolitano, Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Paidós, Argentina, 2004.

Guiteras Holmes Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, FCE, México, 1965.

Guzmán Gómez, Elsa, *Resistencia, permanencia y cambio. Estrategias campesinas de vida en el poniente de Morelos*, Tesis para obtener el grado de doctor en antropología, UNAM, México, 2003.

Halbwachs Maurice, *Los marcos sociales de la memoria*, Anthropos, Barcelona, 2004.

Heller Agnes, *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1977.

Hobsbawn, Eric, y Ranger Terence (ed.), *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 2001.

Hoffmann Odile, "La tierra es mercancía... y mucho más. El mercado de tierras ejidales en Veracruz" en *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio* Vol. III, Hubert C. de Grammont y Héctor Tejera Gaona (coordinadores), UNAM-UAM-Azcapotzalco, México, 1996

Hoffmann Odile y Salieron Fernando (coords), *Nueve estudios sobre el espacio. Representaciones y formas de apropiación*, CIESAS/ORSTOM, 1997.

Iturra Raúl, "La representación ritual de la memoria oral en el trabajo de la tierra", en José A. González Alcantud y Manuel González de Molina (eds), *La tierra. Mitos, ritos y realidades*, Anthropos, España, 1992.

Jäcklein Klaus, *Un pueblo popoloca*, INI, México, 1974.

Jiménez Castillo Manuel, "El aprendizaje de la historia oral por las nuevas generaciones en la zona oriental Maya de Yucatán" en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Revista de investigación y análisis, Universidad de Colima, México, 1990.

Juárez Núñez, Huberto, *Allá...Donde viven los más pobres*, BUAP-Universidad de Guadalajara-Universidad Obrera de México-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, 2004, Primera edición.

Jodelet Denise, "Représentations sociales; un domaine en expansion", en sous la direction de Denise Jodelet, *Les représentations sociales*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997.

Kearney Michel, *Reconceptualizing the pesantry. Anthropology of globalitation and transnationalism*, Westview Press, California, 1996.

Kirchhoff Paul, "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", Suplemento número 3 de la Revista *Tlatoani*, Sociedad de alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. México, 1960.

Krotz Esteban, *La otredad cultural, entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, UAM-Iztapalapa/FCE México, 2002.

Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Gedisa, Barcelona, 1986.

Lefebvre Henri, *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Alianza, Madrid, 1972.

Legorreta José de Jesús, *Cambio religioso y modernidad en México*, UIA, México, 2003.

Leñero Otero, Luis, *El estudio interdisciplinario de la población. Manual didáctica*, UIA, México, 1987.

León Emma, *Usos y discursos teóricos sobre la vida cotidiana*, Anthropos, CRIM-UNAM, Barcelona, 1999.

León, Nicolás, *Los popolocas*, Museo Amparo Fundación Amparo, Puebla México, 1991 (1905 primera edición).

León Portilla, Miguel, *Los antiguos mexicanos: a través de sus crónicas y cantares*, FCE, México, 1976.

Lindón Villoria, Alicia, *De la trama de la cotidianidad a los modos de vida urbanos. El Valle de Chalco*, COLMEX-El Colegio Mexiquense, México, 1999.

Lindón Alicia Villoria (coord.), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, Anthropos, El Colegio Mexiquense, CRIM-UNAM, Barcelona, 2000.

Lins Ribeiro, Gustavo, *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*, Gedisa, Barcelona, 2003.

López-Austin Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, IIA-UNAM, dos volúmenes, México, 1980.

- *Los mitos del Tlacuache*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1990.

- "Una línea de investigación de la cosmovisión mesoamericana", en María Villanueva y Lorenzo Ochoa (comps), *IX Congreso Interno del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, UNAM-IIA, México, 1993.
- *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- "La cosmovisión mesoamericana", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda, *Temas mesoamericanos*, INAH, México, 1996.
- "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana" en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johana Broda y Félix Báez-Jorge (coordinadores), FCE-CONACULTA Serie Historia y Antropología, Biblioteca Mexicana, México, 2001.
- "Cuatro mitos mesoamericanos del maíz", en Gustavo Esteva y Catherine Marielle (Coords.), *Sin maíz no hay país. Conaculta, México, 2003.*
- "Prólogo" en Alicia M. Barabas, *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, INAH/Porrúa, México, 2006.

Lupo Alessandro, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, INI, CONACULTA, México, 1995.

- "La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CONACULTA, FCE, México, 2001.

MacNeish, Richard S., *El origen de la civilización mesoamericana visto desde Tehuacán*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1964.

Maffesoli Michel, "Socialidad y naturalidad o ecologización de lo social", en Alicia Lindón (coord.), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, Anthropos/El Colegio Mexiquense/CRIM-UNAM, España, 2000.

Malinowski, B., *Magic, science and religion and other essays*, Glencoe, Illinois, 1948.

Mandoki Katia, "Hacia una cartografía del espacio simbólico", en *Revista Ciudades*, No. 70, RNIU, Puebla, México, 2006.

Mariaca Méndez, Ramón, *¿Que es la agricultura?*, UACH-UAEM, México, 1997.

Márquez Rosano, Teresita, *Control de cerámica fina y diferencias de estatus en un señorío del Valle de Tehuacán*, Universidad de las Américas-Puebla, Tesis de licenciatura en antropología con especialidad en arqueología, Puebla, México, 1994,.

Martínez Hildeberto, *Codiciaban la tierra. El despojo agrario en los señoríos de Tecamachalco y Quecholac 1520-1650*. CIESAS, México, 1994.

Martínez De Ita, María Eugenia, "Condiciones de trabajo en la industria del vestido en Puebla: 1996-2002", en *Aportes*, Revista de la Facultad de Economía, BUAP, Año X, Número 28, Enero – Abril, México, 2005.

Marzal, Manuel, "La configuración de la espiritualidad cultural y popular en un barrio marginal de la gran Lima", en *La palabra y el hombre*, Universidad Veracruzana, Nueva Época, Octubre-Diciembre, Xalapa, México, 1988.

Masferrer Kan, Elio, "Nuevos movimientos y tendencias religiosas en América Latina" en *Revista Religiones Latinoamericanas*. Religiones: cuestiones teórico-metodológicas, D. Alexander (et. al), número 1, enero-junio, ENAH-INAH/INI, México, 1991.

Medina Andrés, "Arqueología y etnografía en el desarrollo histórico mesoamericano" en *Etnoarqueología. Primer Coloquio Bosch Gimpera*, Yoko Sugiura y Mari Carmen Serra (eds), México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1990.

- "La identidad étnica, turbulencia para una definición" en Leticia Irene Méndez y Mercado (comp.), *I Seminario sobre identidad*, UNAM-IIA, México, 1992

- "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una aproximación a su trasfondo histórico", en *Alteridades*, Revista de la Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Antropología, año 5, núm. 9, México, 1995.

- *En las cuatro esquinas en el centro*, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2000.

Mier y Terán, Marta y Rabell Cecilia, "Introducción" en Marta Mier y Terán y Cecilia Rabell (coords), *Jóvenes y niños. Un enfoque sociodemográfico*, IIS-UNAM, FLACSO, Porrúa, México, 2005.

Moreno Navarro, Isidoro, "Control político, integración ideológica e identidad étnica: 'El sistema de cargos' de las comunidades indígenas americanas como adaptación de las cofradías étnicas andaluzas", en *Primeras Jornadas de Andalucía y América*, Universidad Hispanoamericana Santa María de la Rabida, Escuela de Estudios Hispanoamericanos. Instituto de Estudios Onubenses, Excma. Diputación Provincial de Huelva, Real Sociedad Colombina Onubense, Tomo II, España, 1981.

Morgan Lewis, H., *La sociedad primitiva*, Lautaro, Buenos Aires, 1946.

Muñoz Blanca, *Modelos culturales. Teoría sociopolítica de la cultura*, Anthropos/UAM-Iztapalapa, España, 2005.

Neurath Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social de una comunidad huichola*, INAH, Universidad de Guadalajara, México, 2002.

Nieto, Vicente, *Descripción y plano de la Provincia de Tehuacan de las Granadas, 1791*, Centro de Estudios Históricos de Puebla, México, 1960.

- Novelo Victoria y López Sergio, *Etnografía de la vida cotidiana*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2000.
- Pacheco Castro, Jorge, "La tierra en el marco de la política económica neoliberal. Confrontación de dos concepciones", en *El Cotidiano*, Revista de la realidad mexicana actual, año 19, núm, 124, marzo-abril, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México, 2004.
- Paredes Colin, *Apuntes históricos de Tehuacán*, Edit. B. Costa, México, 1977.
- Parra María Cristina, "La teoría de las representaciones sociales: reflexiones en torno a una experiencia de investigación", en *FERMENTUM*, Revista Venezolana de Sociología y Antropología, año 11, número 30, Venezuela, 2001.
- Pérez Suárez, Tomás, "El dios del maíz en Mesoamérica" en *Revista Arqueología Mexicana*, número 25, Editorial Raíces, México, 1997.
- Pozas Arciniega Ricardo, *Chamula. Un pueblo de indios en los Altos de Chiapas*, INI, México, 1959.
- Portal Ariosa, María Ana, *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México. D. F.*, CONACULTA-UAM-Iztapalapa, México, 1997.
- Ramírez Rodríguez Rosalba, *Se levanta el fruto de la tierra. La agricultura de subsistencia en San Marcos Tlacoyalco, Puebla*, Tesis de licenciatura en antropología social, BUAP, 2002.
- "Reflexiones en torno a la cosmovisión popoloca; el caso de San Luis Temalacayuca", en *Cosmovisión indígena en el Sur del Estado de Puebla*, BUAP, Puebla, México, 2008.
 - Las percepciones popolocas en torno a las ofrendas dedicadas a los difuntos: un acercamiento a la cosmovisión indígena, en Johanna Broda y Alejandra Gámez, *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola*, BUAP, Puebla, 2009.
- Ramírez Velázquez, Blanca Rebeca, "La vieja agricultura y la nueva ruralidad: enfoques y categorías desde el urbanismo y la sociología rural", en *Sociológica*, Nuevos enfoques de la relación campo-ciudad, año 18, número 51, UAM-Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales, Departamento de Sociología, México, 2003.
- Ribeiro Darcy, *Configuraciones histórico-culturales americanas*, Centro de Estudios Latinoamericanas, Uruguay, 1972.
- Redfield Robert, *The Little community and peasant society and culture*, The University of Chicago Press, Chicago, 1960.
- Rendón Monzón Juan José, "Notas sobre identidad, lengua y cultura", en Leticia Irene Méndez y Mercado (comp.), *I Seminario sobre identidad*, UNAM-IIA, México, 1992.

Rodríguez, Mariángela, "En torno a la problematización y a la investigación de las fiestas urbano populares", en *Antropología y ciudad*, Margarita Estrada, Raúl Nieto, et. al, CIESAS-UAM, México, 1993, p. 333.

-*Mito, identidad y rito. Mexicanos y chicanos en California*, CIESAS-Porrúa, México, 1998.

Rodríguez, María Teresa, *Ritual, identidad y procesos étnicos en la sierra de Zongolica, Veracruz*, CIESAS, México, 2003.

Rojas Rabiela Teresa, "Presentación" en Rojas, Rabiela (coord), *Agricultura indígena: pasado y presente*, CIESAS, México, 1994.

Romero López Laura, *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, INAH, México, 2006.

Rouquette Michel-Louis, "Representaciones, historia y discurso", en *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades*, UAT-UNAM, Vol. X, No. 2, México, 2000.

Rubio Blanca, "¡El campo no aguanta más! a un año de distancia", en *El Cotidiano*, Revista de la realidad mexicana actual, número 124, año 19, marzo-abril 2004, UAM-Azcapotzalco.

Salinas Callejas, Edmar, "Balance general del campo mexicano 1988-2002", en *El Cotidiano*, Revista de la realidad mexicana actual, número 124, año 19, marzo-abril 2004, UAM-Azcapotzalco.

Salvador Juan, "Prólogo" en Lindón Villoria, Alicia, *De la trama de la cotidianidad a los modos de vida urbanos. El Valle de Chalco*, COLMEX-El Colegio Mexiquense, México, 1999.

Schutz Alfred, *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.

Sandoval Marcos, "El maíz y los pueblos indios", en Esteva Gustavo y Marielle Catherine (Coords.). *Sin maíz no hay país*. Ed. Conaculta, México, 2003.

Sobrino Jaime, "Rurbanización y localización de las actividades económicas en la región centro del país, 1980-1998", en *Revista Sociológica*, enero-abril 2003, año 18, número 51, Nuevos enfoques de la relación campo-ciudad, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Sociología, UAM-Azcapotzalco, México.

Taussig Michael, *El diablo y el fetichismo en Sudamérica*, Edic. Era, México, 1993.

Thompson, Jhon B, *Ideología y cultura moderna*, UAM-Iztapalapa, México, 1998.

- Turner, Victor, *The ritual process: estructura and anti-estructura*, Aldine, Chicago, 1976.
- La selva de los símbolos*, Siglo XXI, México, 1980.
- Tylor, Sir Edward, *Primitive culture*, Londres, 1871.
- Uribe Iniesta Rodolfo, "El papel de las representaciones sociales: su producción en el conflicto e intervención ambiental", en Martha Biseca Arrache (coord), *Calidad de vida, medio ambiente y educación en el medio rural*, El Colegio de Michoacán, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM, México, 2000.
- Urteaga Castro-Pozo, Maritza, *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*, Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-Iztapalapa, México, 2008.
- Valladolid Julio, "Mama Sara (Madre Maíz): Crianza ritual de la diversidad de maíces en los Andes del Perú", en Esteva Gustavo y Marielle Catherine (Coords.). *Sin maíz no hay país*. Ed. Conaculta, México, 2003.
- Vásquez Mendoza Heriberto, *Los popolocas, Grupos étnicos de México*, Tomo II, INI, México, 1982.
- Velasco Ortiz Laura, *El regreso de la comunidad: migración y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos*, COLMEX-El Colegio de la Frontera Norte, México, 2002.
- Villa Rojas Alfonso, "Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayences contemporáneos", en Miguel León Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, UNAM, México, 1968.
- Vizcarra Bordi, Ivonne, *Entre el taco mazahua y el mundo. La comida de las relaciones de poder, resistencia e identidades*, Universidad Autónoma del Estado de México, 2002.
- Vogt Evon, *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, FCE, México, 1979.
- Warman Arturo, *Ensayos sobre el campesinado en México*, Editorial Nueva Imagen, México, 1985.
- *El maíz historia de un bastardo*, FCE, México, 1993.
- Weintraub D. J. y Walker E. L, "Puntos de vista teóricos en la percepción" en Ignacio Martín Baró (selección e introducciones), *Psicología, ciencia y conciencia*, UCA Editores, El Salvador, 1986.
- Wolf Eric, *Los campesinos*, Editorial Labor S. A; España, 1978, Tercera edición.

Referencias de internet

Barrios, Martín, "Tehuacán, Puebla. Maquila y agua en la ciudad de indios", en Ojarasca 68 diciembre 2002, en. E:\maquila inter\JORNADA.HTM
<http://www.lajornadadeoriente.com.mx/2008/06/18/puebla/ecl102.php>

Machuca, Jorge, "Panorama nada alentador para México. A punto del colapso la industria maquiladora textil" Miércoles 11 de julio de 2007. En :\maquila inter\MILENIO.HTM

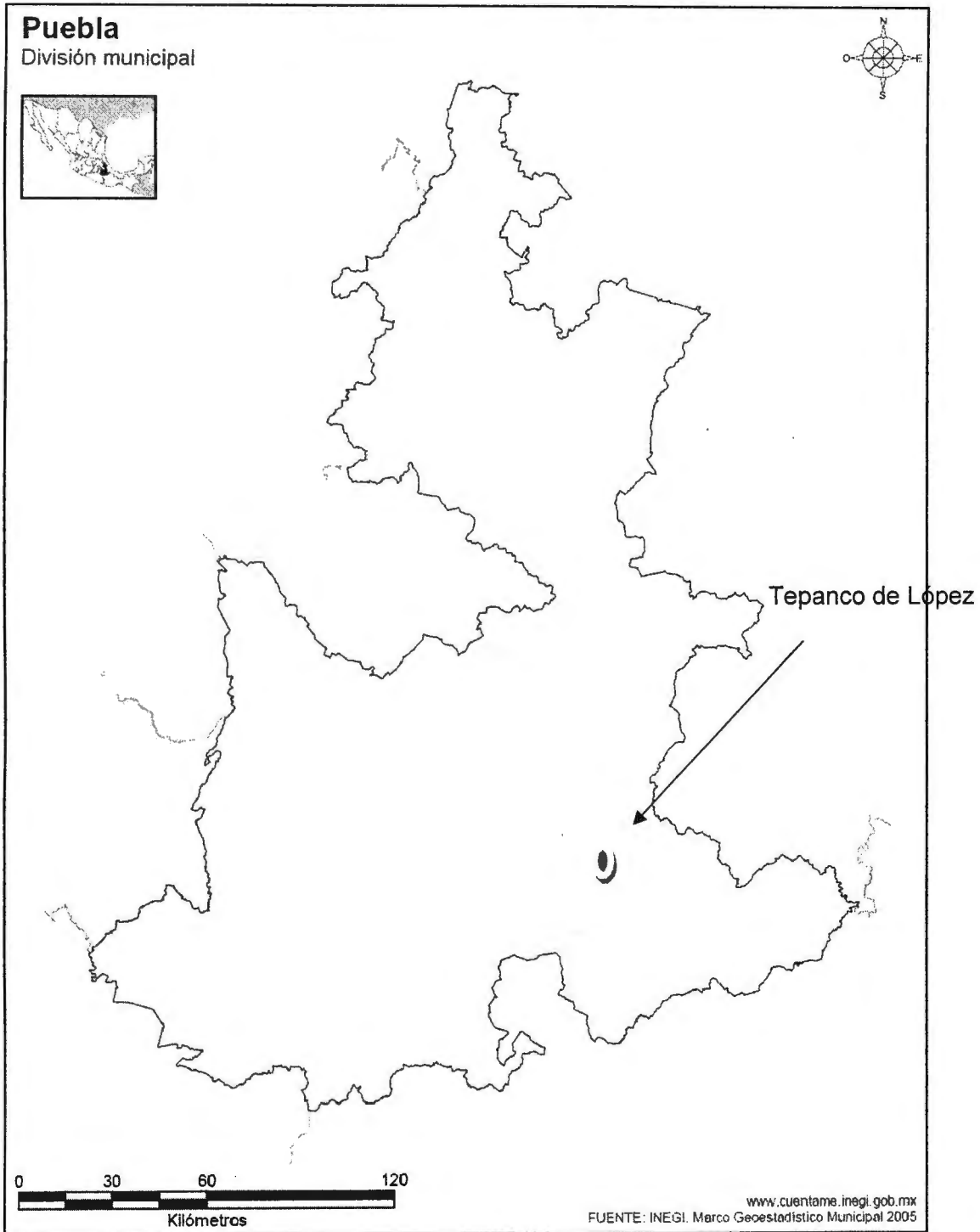
Ramírez Cuevas, Jesús Explotación laboral en el paraíso maquilador Tehuacán: la capital de los *jeans*, Domingo 29 de Julio de 2001, E:\maquila inter\jornada 1.htm

<http://www.pue.gob.mx/gobierno/informes.html>

<http://www.inegi.gob.mx>

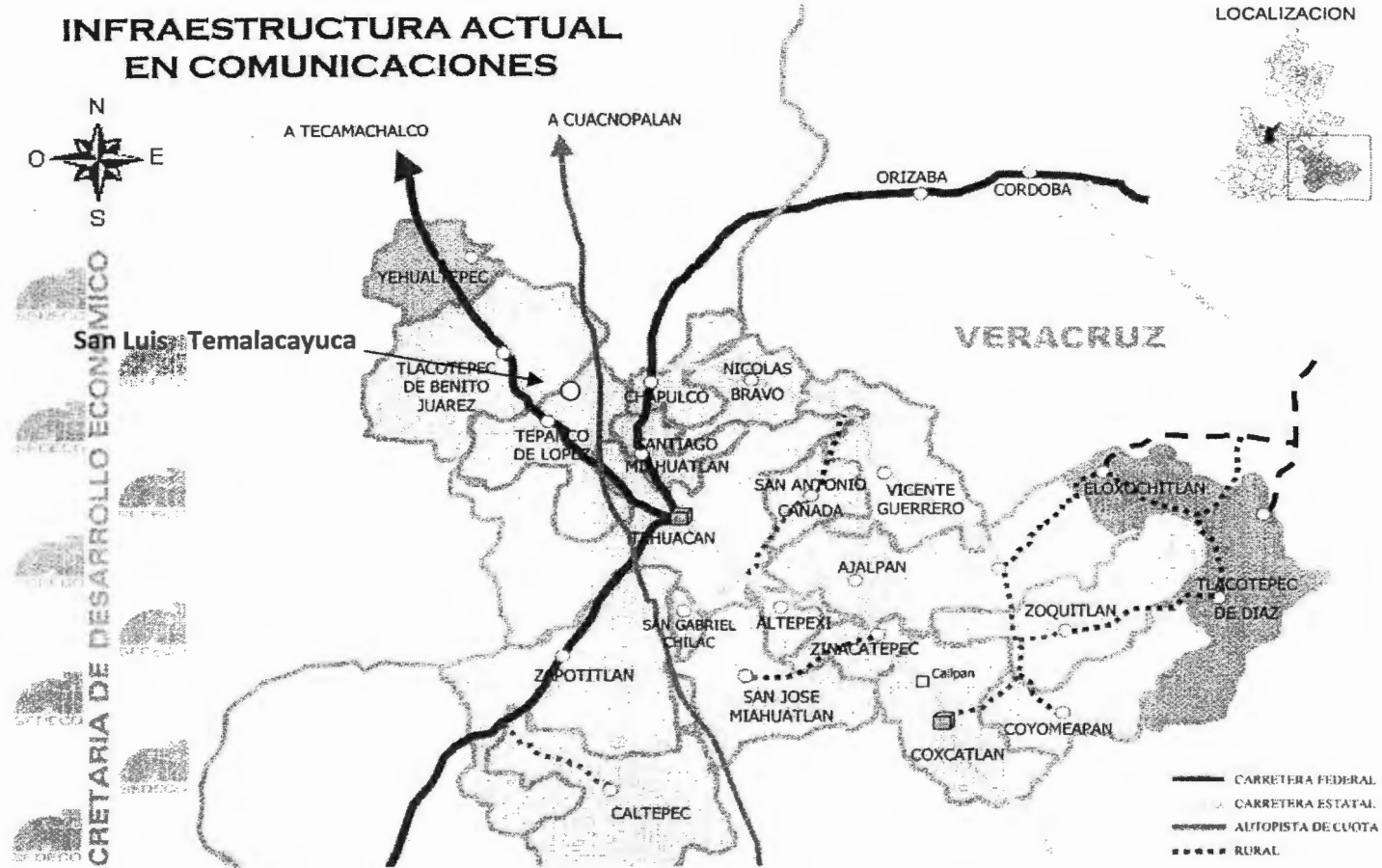
Mapa 1

Ubicación geográfica del estado de Puebla

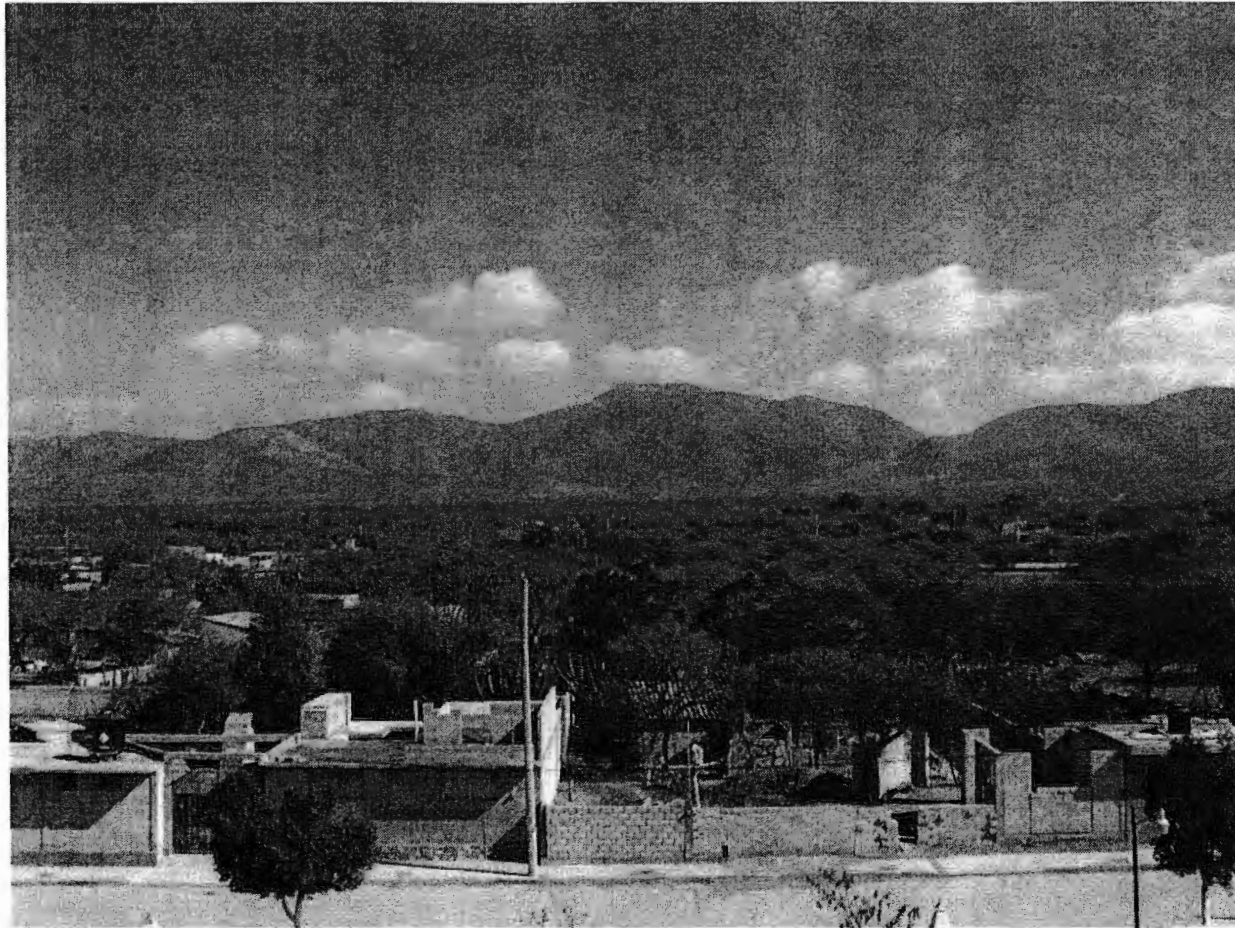


Mapa 2

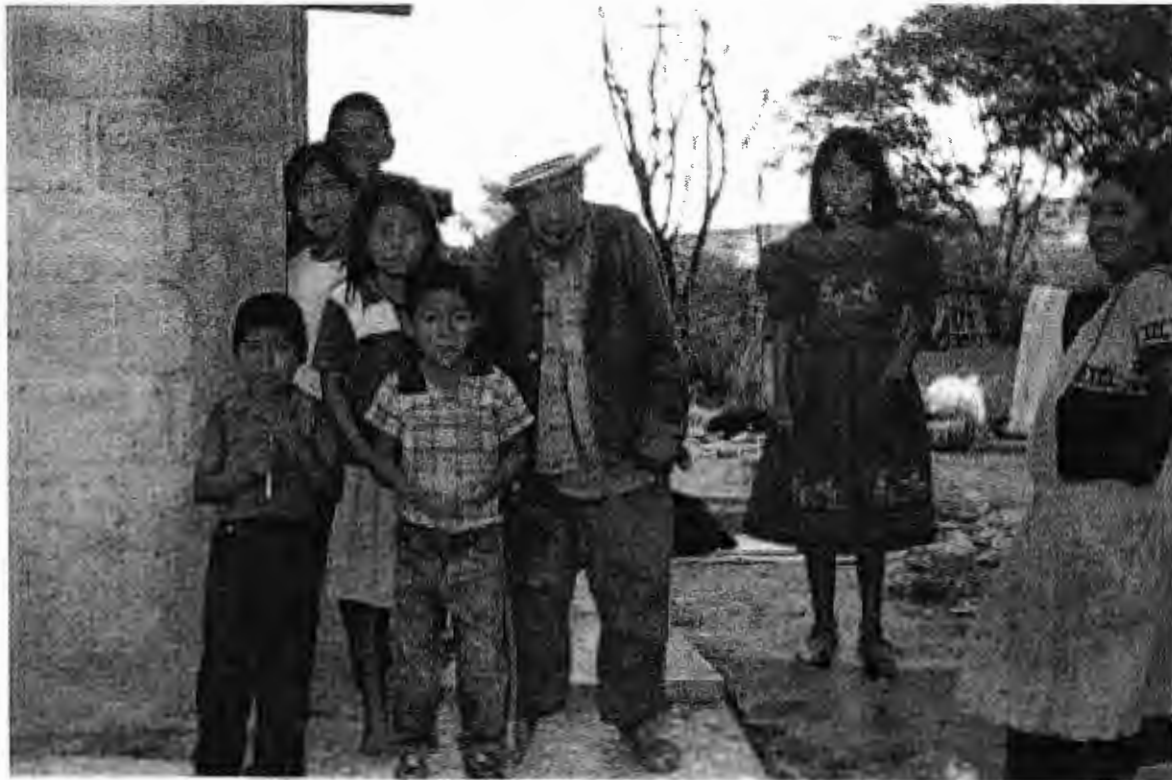
Ubicación geográfica de San Luis Temalacayuca en el sureste poblano



Fuente: <http://www.puebla.gob.mx>



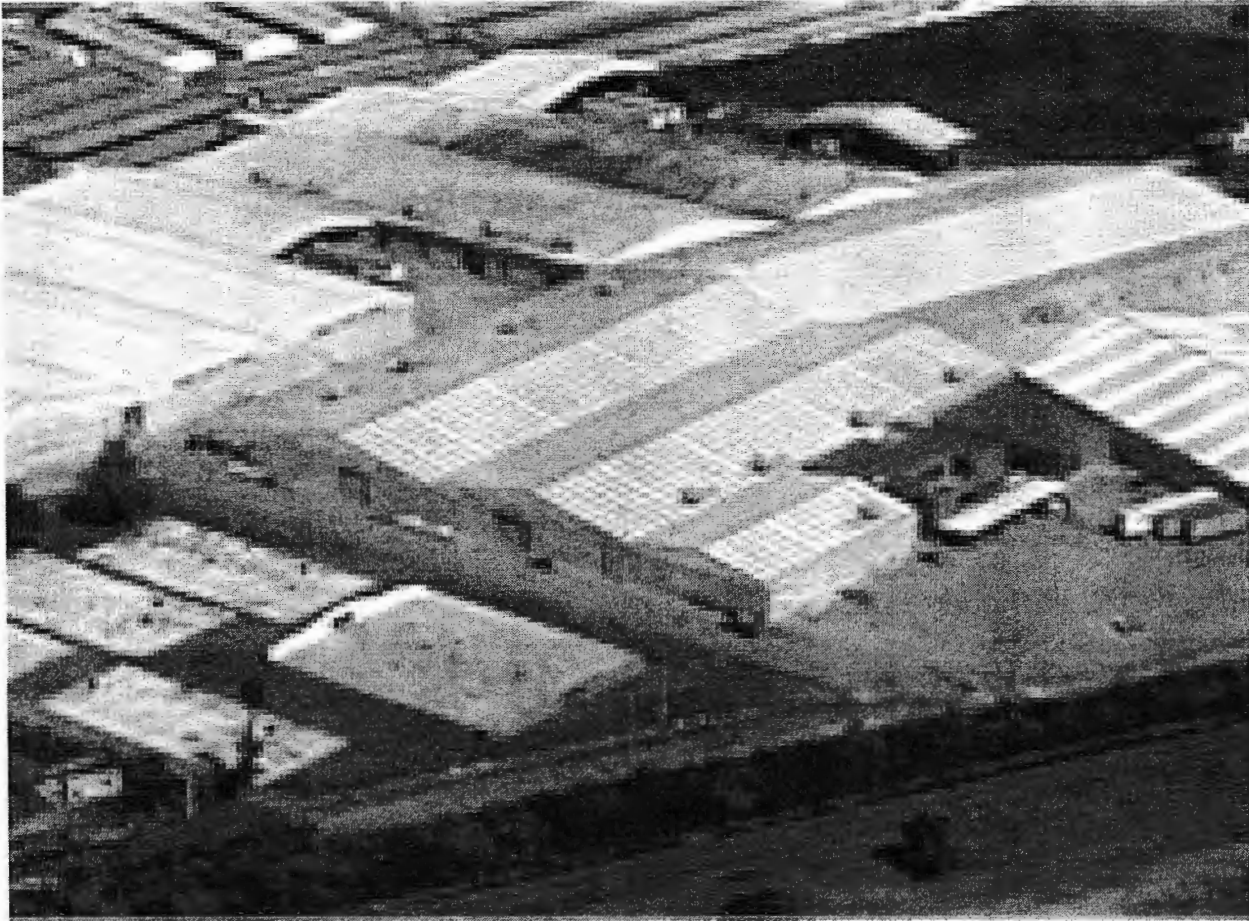
La comunidad de Luis Temalacayuca, Puebla.
Fotografía de Ivette Tecuapetla



Familia ngiwá.
Fotografía Rosalba Ramírez.



Panorámica del etnoterritorio nwigá
nótese la aridez de la zona.
Fotografía Rosalba Ramírez



Planta maquiladora ubicada en Cuayucatepec, Puebla.
Localidad cercana a la Temalacayuca.

Fuente <http://www.lavaplant.com.mx>

CUALQUIER LAVADO S.A. DE C.V

**SOLICITA PERSONAL
AMBOS SEXOS**

PARA EL ÁREA DE LAVANDERÍA

**CENTRIFUGADORES,
LAVADORES
Y MANUALES EN
GENERAL**

PARA SUS TRES TURNOS

**PRESENTARSE ÚNICAMENTE CON
CARTA DE NACIMIENTO
MAYORES DE 18 AÑOS**

**CONTRATACION INMEDIATA
INTERESADOS PRESENTARSE EN:
KM. 15 CARR. FED. TEHUACAN PUEBLA No. 2
DESVIACION A MAGDALENA CUAYUCATEPEC**

Propaganda de las maquiladoras.
Los requisitos para laborar son mínimos



Plantas avícolas, ubicadas a los alrededores de Temalacayuca.
Fotografía superior izquierda Guadalupe Rodríguez
Fotografía inferior derecha Rosalba Ramírez



Los jóvenes y sus expresiones.

A la izquierda los grafitis en las incipientes bardas que comienzan a delimitar la propiedad privada en San Luis Temalacayuca. A la derecha jóvenes integrantes de una "banda".

Fotografía izquierda Nette Tecuapetla

Fotografía de la derecha Rosalba Ramírez



Pasatiempo de la niñez ngiwá

Foto izquierda, pequeños que gustan vestir de negro y pasear en bicicleta.
Rosalba Ramírez

Fotografía derecha, niños jugando a las maquinitas. Guadalupe Rodríguez



Mujeres ngiwá

Fotografías Guadalupe Rodríguez

La cosecha de maíz

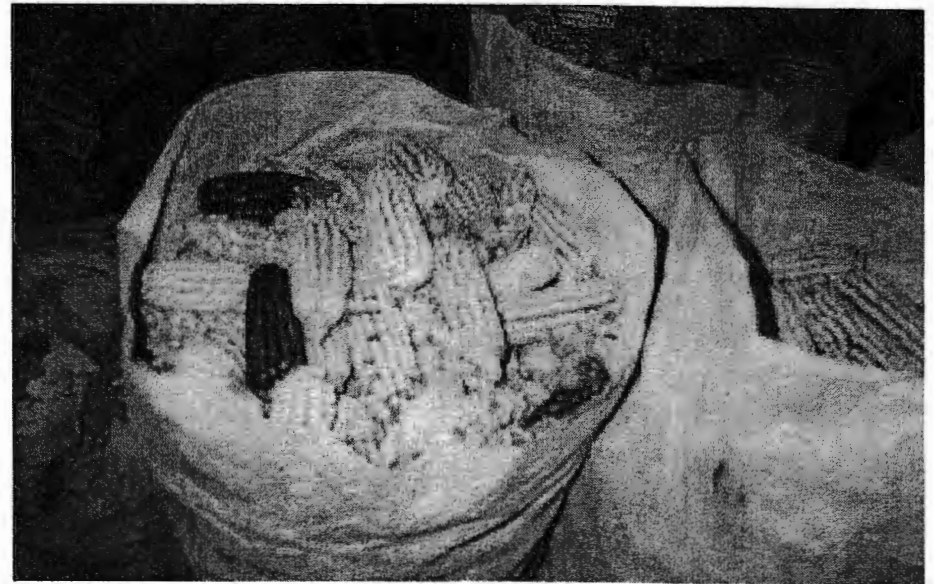
Las mazorcas se asolean en los solares. El maíz no puede colocarse de manera directa en el piso.

Fotografía Ivette Tecuapetla.



La cosecha obtenida se cuantifica en relación al número de costales que se llenan por el cultivo de una hectárea.

Fotografía Rosalba Ramírez



Los espacios femeninos

Fogón que utiliza “varas” como combustible. Tambo de lamina en el que se prepara el nixtamal. A la derecha un comal de barro.
Fotografía Guadalupe Rodríguez



Grupos domésticos con recursos económicos prefieren preparar las tortillas utilizando gas y optar por un comal de lámina.
Fotografía Ivette Tecuapetla



El consumo de maíz durante los días de fiesta patronal

Venta de elotes hervidos y asados , que los comerciantes obtienen de la zona de riego de Ajalpan.

Fotografía Guadalupe Rodríguez



El consumo de antojitos, en la plaza central durante los días de fiesta se presenta como una posibilidad para obtener recursos económicos.

Fotografía Ivette Tecuapetla





Al entablar compadrazgo, los padres de la ahijada ofrecen canasta con carne, tortillas, tamales y pan, en señal de agradecimiento.

Fotografía Ivette Tecuapetla



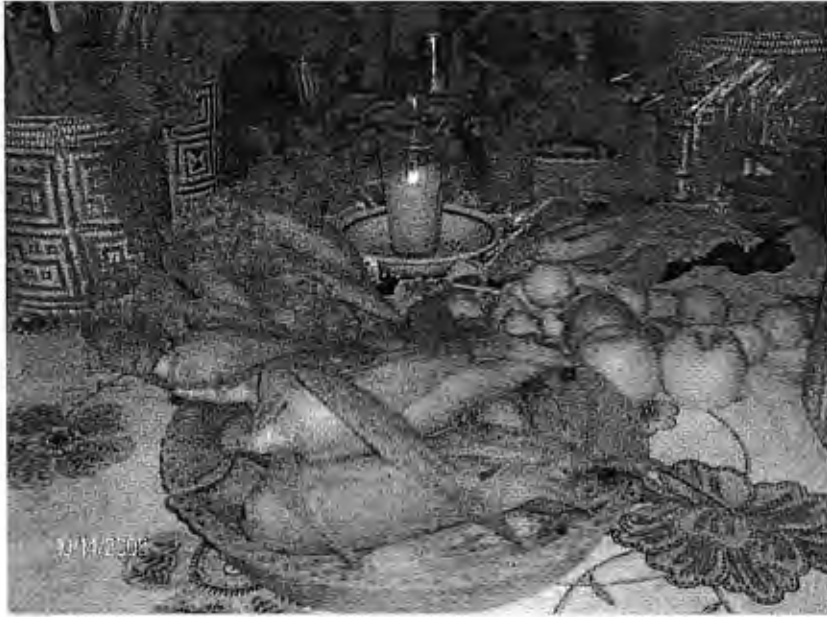
Presentación de semillas como maíz, frijol o haba, el 2 de febrero en la iglesia de Temalacayuca.

También suelen presentar sal, ceras o sopas de pasta.

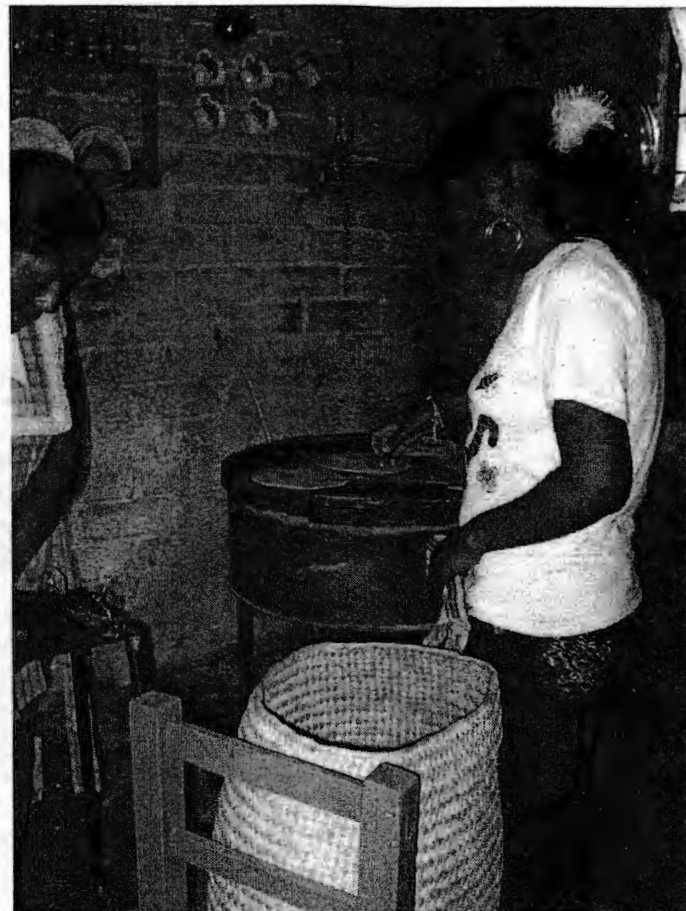
Fotografías Guadalupe Rodríguez



Ofrendas dedicadas a los difuntos adultos, el 2 de noviembre.
La presencia de maíz hervido, tortilla, tamales, atole
es notoria en todos los hogares católicos.
Fotografías Ivette Tecuapetla



Altars familiares, en los que predomina el uso de tenates, recipientes cilíndricos elaborados con fibra sintética por manos femeninas.
Fotografías Guadalupe Rodríguez



La manipulación de la masa para tamal o para tortillas, está íntimamente relacionada con las mujeres.

Fotografías Ivette Tecuapetla



Algunos pequeños comercios ofrecen la venta de tortillas, en especial, a las mujeres que salen a trabajar a las maquilas.

Fotografía Ivette Tecuapetla.