



HAL
open science

¿Hacia el indio nuevo? De lo global a lo local y a la inversa en pueblos nahuas del norte de Puebla.

Marie Noëlle Chamoux

► **To cite this version:**

Marie Noëlle Chamoux. ¿Hacia el indio nuevo? De lo global a lo local y a la inversa en pueblos nahuas del norte de Puebla.. TRACE (Travaux et recherches dans les Amériques du Centre), 2006, 50, pp.34-49. halshs-01808508

HAL Id: halshs-01808508

<https://shs.hal.science/halshs-01808508>

Submitted on 9 Jun 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

¿Hacia el indio nuevo?

Marie-Noëlle
Chamoux

De lo global a lo local y a la inversa en pueblos nahuas del norte de Puebla

CELIA-CNRS
chamoux@vjf.cnrs.fr

Resumen: La vida cotidiana en las comunidades indígenas ha sufrido muchos cambios desde los años cuarenta del siglo xx. El espacio, tal como los indígenas se lo apropian prácticamente, revela éstos cambios. Se usa los conceptos de “mundo rural”, dominado por lo agropecuario, y de “lugares”, espacios con alta densidad de relaciones sociales. Se examina el caso de los nahuas del norte de Puebla (municipio de Huauchinango), señalando el ocaso del *etos* rural y la dominación ya instalada de valores urbanos. Se constata sin embargo, la permanencia de fuertes solidaridades familiares y el arraigo al pueblo. Pero en cambio se observa la pérdida de sentido del territorio del pueblo, tanto en su uso económico como en su apropiación simbólica y ritual. Casa, pueblo, comarca y “mundo exterior” son los espacios considerados para evaluar los cambios sufridos e imaginar un porvenir ya fuertemente amarrado a la modernidad.

Abstract: Daily life in indigenous communities has suffered many changes since the nineteen forties. Space reveals these changes through the manner in which indigenous populations appropriate it. Concepts are employed such as “the rural world”, dominated by agricultural and livestock activity and “places”, spaces containing a high density of social relations. We examine the case of Nahuas in the north of Puebla (municipality of Huauchinango), pointing out a decline in rural ethos and the establishing of a domination of urban values. Nevertheless we verify the permanence of strong family solidarities and attachment to the village. On the other hand we observe the loss of a sense of territory, both in terms of economic use as in symbolic and ritual appropriation. House, village, region and “outside world” are the space taken into consideration to evaluate the changes suffered and to imagine a future firmly tied to modernity.

Résumé: La vie quotidienne dans les communautés indigènes a subi de nombreux changements depuis les années quarante du xx^e siècle. L'espace, tel que les Indiens se l'approprient dans la pratique, en porte la trace. On utilise les concepts de “milieu rural”, dominé par l'agriculture, et de “lieux”, espaces de haute densité de relations sociales. On examine le cas des Nahuas du nord de Puebla (municipio de Huauchinango), en signalant le déclin d'un *etos* rural et la domination déjà installée des valeurs urbaines. On constate cependant la permanence de fortes solidarités familiales et l'attachement au village. En revanche on observe la perte de sens du territoire, tant dans ses usages économiques que dans son appropriation symbolique et rituelle. L'habitat, le village, la contrée et le “monde extérieur” sont considérés pour évaluer les changements subis et imaginer un avenir déjà fortement amarré à la modernité.

[nahuas, Huauchinango, hábitat, terruño, ritos]

LO MUY GLOBAL y lo muy local no son esferas separadas sin posibilidad de retrazar sus relaciones. La antropología y la etnografía, por dar una importancia primordial a los puntos de vista y a las estrategias de los miembros de los grupos que estudian, aclaran fuertemente los procesos mismos de extensión de la modernización en sus avances y en sus retrocesos, en sus contradicciones y en sus retroacciones. Se ha demostrado que en este proceso los integrantes de los pueblos indígenas estuvieron mucho más activos de lo que se creía generalmente y eso desde hace mucho tiempo. Los cambios no empezaron cuando un antropólogo los vio por primera vez. Pero, sin alguien que los relatara sin prejuicio, ni siquiera se sospechaba su existencia. En consecuencia perduraba la idea de un “mundo indígena” apegado a sus “tradiciones” y había quienes lamentaban tal “atraso” y otros que veían un paraíso en peligro frente a la modernidad brutal.

MEDIO RURAL Y “LUGARES”, HORIZONTES TRANSFORMADOS POR LA MODERNIDAD

Para cuestionar estos estereotipos, nos interrogaremos sobre los cambios en la vida local de las comunidades indígenas, considerando las transformaciones recientes de las referencias espaciales y sociales que se dan entre los nahuas del norte de Puebla, desde hace medio siglo. Las investigaciones longitudinales de la vida cotidiana en los pueblos de esta zona, al sur de la ciudad de Huauchinango, ofrecen esta posibilidad, pues se empezaron a realizar en 1969 y se han podido obtener recuerdos directos de los decenios anteriores; la última de estas investigaciones se realizó en el año 2005. El área considerada es la parte sur del actual municipio de Huauchinango, especialmente el pueblo de Cuacuila. La zona es serrana, muy accidentada, de clima húmedo y templado (1 500 m), y la ciudad se encuentra en una de las rutas antiguas entre México y las tierras calientes de la costa de Tuxpan.

Examinaremos los cambios, tomando como tema central el espacio, tal como los indígenas se lo apropian en la práctica. Esto no implica solamente hablar de geografía física y de mapas de entidades administrativas, sino ante todo describir relaciones sociales, económicas, políticas, retrazar vías de comunicación de la gente, de los bienes, del dinero, observar las actividades humanas, evocar las formas de familia y cómo se forman matrimonios, considerar las prácticas religiosas, las representaciones simbólicas, la formación y la circulación de una opinión pública, etc. Es también hablar del tiempo, pues la frecuencia del uso del espacio influye sobre los conocimientos que la gente tiene de él y sobre los conceptos que elabora colectivamente.

Los fenómenos analizados requieren recurrir al viejo concepto sociológico de *mundo rural* (*milieu rural*), aun cuando hablamos de ciudad. Al inicio del período considerado, los nahuas vivían en un mundo rural, es decir con una vida social familiar y comunal profundamente influenciada por actividades agropecuarias, y con una relación orgánica respecto a otras capas de la sociedad global, incluyendo formas de integración al Estado. En este ambiente, los individuos que tenían una ocupación principal no agrícola también cultivaban una parcela o invertían una parte de sus ganancias en este sector. Todos los habitantes, hombres o mujeres, con o sin tierra, agricultores, artesanos o comerciantes, tenían un profundo conocimiento de la agricultura (la cría de ganado mayor o menor es poco desarrollada entre los indígenas del área). Todos sabían lo trabajoso y doloroso que es cultivar la tierra, el sufrimiento que provoca. Pero del éxito de los cultivos sacaban no sólo su subsistencia sino también una fuerte satisfacción moral. A parte de la familia, su grupo de pertenencia era un grupo localizado e institucionalizado, del tipo conocido como *comunidad rural*, que no se refiere necesariamente a una forma de propiedad colectiva (en los casos estudiados existe sólo la propiedad privada) sino a relaciones sociales internas fuertes. En la región estudiada la comunidad se llama “pueblo”, en náhuatl *altepetl*. Los pueblos tienen a veces dependencias (rancherías, aldeas) y están sujetos a la cabecera del municipio.

El polo urbano del mundo rural puede tener características que varían: pequeño o grande, más o menos lejano, más o menos dominante económica y políticamente. Tal centro constituye el intermediario entre los campesinos y el mundo más amplio de las instituciones políticas centrales, de los grandes circuitos de intercambios económicos, etc. Sin embargo, no todas las ciudades ofrecen el mismo nivel de acceso al “mundo exterior” y a las formas más recientes de modernidad. Depende de su localización, de sus actividades económicas, de sus vías de comunicación, del trato que sus habitantes dan a la gente del campo, etc. Por las relaciones que tienen, los cambios en el centro urbano afectan al campo de una manera u otra. En los casos estudiados el centro urbano queda a poca distancia y se ha desarrollado mucho hasta convertirse sin ambigüedad en una ciudad provincial, con actividades diversificadas, y un acceso fácil a metrópolis como México y Puebla.

Otro concepto útil, usado por geógrafos y retomado por algunos antropólogos (Bailly 1977; Augé 1993), es el de *lugar*, no como punto o zona espacial, sino en el sentido de horizonte cotidiano con alta densidad de relaciones sociales y de comunicación, que asienta la identidad de cada individuo.

En un estudio que hice del pueblo de Cuacuila (bajo el nombre de Teopixca), presenté algunas etapas de los cambios socioeconómicos y demográficos en la región (Chamoux 1987: 29-48 y 375-378), que habían sido varios desde la Conquista y son resumidos a continuación. Lo que observé a partir del año 1969 no era en absoluto una supervivencia de la época precortesiana y tampoco una pura herencia novohispana. Resultaba de muchas transformaciones durante la Colonia y sobre todo de las que ocurrieron a finales del siglo XIX, es decir unos cien años antes de mis encuestas.

De la relación tributaria al dualismo ciudad-campo

En tiempos de la Colonia, la identidad indígena era una realidad jurídica y administrativa. La recordaremos de manera muy simplificada. En la Nueva España como en Europa, se aplicaban las reglas de la sociedad estamental, dividida en grupos estatutarios que entonces se llamaban “castas”. En América los “indios” tenían derechos y obligaciones específicos, que implicaban pertenencia a un pueblo o *altepetl*, tributo, trabajo gratuito (repartimiento), pero también garantizaba a los indios instituciones municipales propias, poder administrativo sobre un territorio (repúblicas de indios) y cierta protección por parte de la Corona.

Las ambigüedades de la “república de indios” en la Nueva España

Antiguamente, el polo urbano, Huauchinango, además de ser cabecera de una alcaldía mayor (unidad administrativa del Virreinato), era también “república de indios”, poblada por indígenas y unos cuantos funcionarios y religiosos españoles. Se quedó mucho tiempo con escasos habitantes permanentes que no fueran indios. Sus pueblos sujetos permanecieron poblados sólo por indígenas durante más tiempo todavía (y unos hasta la fecha). Además fueron muy pocas las propiedades y mercedes otorgadas por la Corona a no indios y no conviene hablar de despojo de tierras en este período (García Martínez 1987: 345-356).

¿Es decir que no había conflictos? Las dificultades existían con la administración española en cuanto al monto del tributo, a las obligaciones de trabajo, o a las prácticas de venta y compra forzadas de un alto funcionario, como se ve en los archivos. Pero muchos litigios ocurrían entre indios y frecuentemente la manzana de la discordia era la pertenencia a un *altepetl*. La causa era la repartición del tributo entre pueblos sujetos y cabecera, los privilegios que obtenía ésta, las pesadas obligaciones internas, las malversaciones de las autoridades indígenas. En el Archivo General de la Nación (AGN) se conservan los expedientes de numerosas fragmentaciones de pueblos indígenas, solicitadas y obtenidas. Citamos la separación de lo que es hoy el municipio de Naupan, cerca del año 1600, antaño dependiente de Huauchinango. Más tarde, en el siglo XVIII, se registraron varias fragmentaciones internas de pueblos indígenas sujetos y las aldeas obtuvieron el estatus de “pueblo” logrando depender directamente de la cabecera. La memoria indígena conserva muy pocos recuerdos del período colonial, a la excepción de lo que toca a la separación de pueblos y aldeas. Si tienen archivos, es el tema que les resulta más claro: “En el año 1764 trazaron los terrenos entre Ahuacatlan y Xaltepec; Antes eran juntos y Ahuacatlan era rancharía de Xaltepec” [el presidente de Xaltepec, 1980].

Otras iniciativas indígenas registradas en los archivos cuestionan también la identidad y el estatus de indio, especialmente en el siglo XVII. Subraya García Martínez (1987: 262-278) la mudanza y la emigración de indios a otro pueblo y también a asentamientos españoles, para escapar tanto a las obligaciones del tributo como a las que les imponía su propia comunidad. Los indios que lograron mudarse dejaron de tener relaciones con su comunidad y se asimilaron a las poblaciones de sus nuevos lugares. Es decir que desde hacía mucho tiempo los *altepeme* o pueblos indígenas perdían poco a poco algunos de sus integrantes que no volvían.

<i>Fecha</i>	<i>Indios</i>	<i>Otras castas</i>	<i>Españoles</i>
1571	2 900 habs. aprox. (746 tributarios)		
1609			37 habs. aprox. (9 vecinos)
1775	980 habs. aprox. (245 familias)		90 habs. aprox. (30 familias)
1811	1 051 habs.	2 115 habs.	333 habs.

Cuadro 1 - Población por casta de la cabecera de Huauchinango en la Nueva España.

En tales hechos, podemos ver no solamente la consecuencia de la extorsión colonial del tributo sino también las primeras manifestaciones de la tensión, típicamente moderna, entre por un lado las ventajas de una sociedad estatutaria, donde la pertenencia a un grupo garantiza el acceso a los recursos básicos, y por otro, los inconvenientes que son las presiones del grupo, las obligaciones y las limitaciones jurídicas a proyectos de vida diferentes.

El polo urbano se hispanizó en la segunda mitad del siglo xvii, instalándose allí gente bastante pobre: artesanos, pequeños comerciantes, arrieros. Se organizó una administración separada de los no indios. Aumentó el mestizaje. En vísperas de la Independencia la cabecera se había convertido en una pequeña ciudad dominada numéricamente por las castas intermedias (mestizos, mulatos u otros). Así empezó a formarse la estructura bien conocida en México que une una ciudad mestiza a un campo indígena. Pero en otros casos, como Naupan, la cabecera, que es un pequeño poblado, se quedó en manos de los indígenas.

He aquí unas estimaciones apoyadas en datos publicados por historiadores (Mejía Castelan 1965; García Martínez 1987: 229) a las que se aplicó la fórmula generalmente admitida de cuatro personas por tributario o por jefe de familia. Se ve muy bien que fue tardío el desarrollo de una población permanente no india en esta zona.

Los no indios se dedicaban a la artesanía, a la arriería, al comercio de ganado y de pescado producidos en las tierras bajas y no eran terratenientes. No sabemos de modo detallado cuáles eran las ocupaciones de los indios urbanos, pero desde tiempo muy temprano (1609) practicaban ya la arriería. Los habitantes indígenas de los pueblos siguieron siendo agricultores, con tierras abundantes y fértiles, con bosques para la cacería y ríos para la pesca. La ciudad no vivía principalmente de los recursos de su campo. Se instaló un tipo de dualismo: dos mundos con poca dependencia orgánica que se daban la espalda: al mundo urbano le interesaban los transportes en la ruta de larga distancia, y al mundo rural, la producción agrícola local de subsistencia. Los de la ciudad compraban a los del campo unos productos para su consumo: alimentos, ropa, heno y pastos para sus bestias, leña y tablas, además de venderles abarrotos.

El auge de la “gente de razón”

Sabemos que la Independencia se acompañó de la instauración de una sociedad liberal y de la desamortización de los bienes raíces de los pueblos indígenas, permitiendo que no indios los acapararan. En la pequeña región considerada, este esquema general no basta para dar cuenta de la historia. Hubo dos períodos distintos. En el primero, durante los cincuenta años posteriores a la Independencia, continúa la relación entre dos mundos paralelos, y la ciudad no vivía del campo. Los no indios, llamados “gentes de razón”, se interesaron sobre todo en las actividades urbanas generadas por el tránsito de México a la costa: arriería combinada con comercio, herrería, artesanía. Se instalaron unas fábricas de alcohol. En este período llegaron nuevos inmigrantes y la población de la ciudad se volvió más “blanca” y mestiza. Los indios siguieron subsistiendo gracias a la agricultura y la cacería, sin escasez de tierra (Almaraz, García Cubas & Hay 1866).

Hacia 1870 se inició el segundo período. Se realizó un deslinde de los pueblos y empadronamiento de las propiedades privadas, indígenas y mestizas. En 1873 la inauguración del ferrocarril de México a Veracruz arruinó las actividades relacionadas con el tránsito de

mercancías y mucha “gente de razón” se fue a otra parte. En este segundo período, los de la ciudad se interesaron en los recursos del campo y en los pueblos. Unos de los que se quedaron acapararon tierras de los indios, cercanas a las cabeceras, aprovechando el deslinde y el empadronamiento de las tierras. Se crearon “ranchos” ganaderos mestizos, que sin embargo nunca alcanzaron la magnitud de los de otras partes del país. Los indígenas conservaron la mayor parte de sus tierras, desde entonces debidamente empadronadas como propiedades privadas. Unas familias mestizas, muchas veces pobres, se instalaron en pueblos o en rancherías.

En estos tiempos, ser indio ya no era el resultado de un estatus oficial determinado a nivel central, sino de un conjunto de varias marcas sociales y culturales consideradas *en un momento dado* como “indígenas” o de “gentes de razón” y *determinadas a nivel de la comarca*: la residencia y la participación en un pueblo “indígena”, la ocupación agrícola, el origen familiar, la lengua, la indumentaria, la conformidad a costumbres supuestamente “indígenas”, etc. Las fronteras de la “indianidad” se volvieron móviles y resultado más de relaciones internas de la sociedad civil que de decretos estatales. La ideología social reorganizó el dualismo heredado del período anterior para clasificar a la gente; ya no para identificar mundos paralelos, sino para asentar relaciones de dominación económica. La colocación de un individuo “por esencia” como indígena o como “gente de razón”, remitía a sus comportamientos culturales (lengua, indumentaria, trato a los demás, etc.), a sus ocupaciones económicas, e influía sobre la idea que él tenía de su sitio “natural” en la escala social. Así se daba por entendido que había dominados y dominantes, productores de bienes básicos y gente de los sectores secundarios y terciarios, gente del campo y gente de la ciudad, “tontos” y “listos”, gente “con respeto” y “sin respeto”, etc. Sin embargo, el dualismo ideológico, por muy visible que sea, en realidad no bloqueaba por completo la movilidad social, que seguía la tendencia del mestizaje. La situación instalada a partir de 1870 permaneció, con cambios menores, hasta el despegue económico del país en los años cuarenta del siglo xx, que tuvo bastante impacto en la vida regional.

Recapitulación de los cambios en los siglos xix y xx

<i>Período o eventos nacionales</i>	<i>Etapas de reorganización social en la región</i>	<i>Características de los habitantes de la ciudad</i>	<i>Actividades económicas urbanas</i>	<i>Actividades económicas en los pueblos</i>
<i>Siglo XVIII</i>	Formación de la ciudad moderna	Hispanización de la cabecera	Transportes, comercio, gente de oficio, fábricas de alcohol	Agricultura, cacería, pesca, recursos forestales, artesanía doméstica
1811		Dominan los mestizos y castas intermedias		
1821 <i>Independencia</i>		Integración de unos inmigrantes		
1856 <i>Leyes de desamortización</i>		Continúa el mestizaje		
1870	Deslinde de pueblos y de propiedades privadas		Formación de ranchos ganaderos	
1877 <i>Porfiriato</i>				
1910 <i>Revolución</i>				
1940 <i>Despegue mexicano</i>	Carretera México-Tuxpan	Inicio de un crecimiento demográfico importante urbano y rural	Producción de flores, comercio de productos alimenticios locales hacia México	Inicio de los cultivos comerciales (plantas tradicionales)

Cuadro 2 - Etapas de cambio en los siglos xix y xx.

<i>Período o eventos nacionales</i>	<i>Etapas de reorganización social en la región</i>	<i>Características de los habitantes de la ciudad</i>	<i>Actividades económicas urbanas</i>	<i>Actividades económicas en los pueblos</i>
			Diversificación de actividades, de servicio, talleres, empresas	Actividades de agricultura comercial, compra de tierras de cultivo, inversiones en comercio y transportes
1980 <i>Crecimiento del DF</i>	Caminos a los pueblos para carros y educación pública en el campo		Desarrollo importante y diversidad de actividades	Éxodo de trabajadores a México, remesas invertidas en comercio y transportes
				Abandono de la agricultura como proyecto principal, emigración a Estados Unidos, diversificación de las actividades (oficio), necesidad de capacitación y estudios

Cuadro 2 - Continuación

El espacio conocido e imaginado (segunda mitad del siglo xx)

La segunda mitad del siglo xx presenta dos etapas (véase el cuadro 2). La primera se caracteriza por el auge de la producción agrícola y del comercio relacionado con ella. Permanece ligada a lo rural. En los cuarentas se construyó la carretera transitable de México a Tuxpan. La población aumentó. La ciudad empezó a crecer mucho, por los nacimientos y por la *desindianización* consecutiva al mestizaje y al éxodo rural. Los pueblos indígenas también vieron su población aumentar. El movimiento general integró poco a poco a los agricultores nahuas en circuitos mercantiles más amplios, desarrolló la producción agrícola para el abastecimiento de la ciudad y de México, intensificó la explotación de la tierra, aumentó la circulación monetaria en el campo y estimuló el comercio. En varios pueblos nahuas se estabilizó una clase de comerciantes. En Cuacuila, por ejemplo, mayoristas nahuas sustituyeron a los acaparadores mestizos de la ciudad (un estudio detallado se encuentra en Chamoux 1987). Ante estos cambios económicos y sociales, una mayoría de nahuas tenían una actitud activa. Si tomamos el criterio de la iniciativa indígena, el período se caracteriza por una adaptación muy rápida de los agricultores para adecuar sus productos cultivados a la demanda fluctuante del mercado. Sin embargo continúa dominando la cultura campesina y el “mundo rural”.

La segunda etapa, a partir de los ochentas, coincide con el aumento en los pueblos del trabajo asalariado no agrícola (maestros indígenas, trabajadores de la construcción y servicios), la inversión más sistemática en el comercio y en los transportes, la aparición de oficios artesanales y la adopción progresiva de modos de consumo urbanos. En los ochentas muchos hombres jóvenes se fueron a trabajar a México entre semana, en obras del metro y construcción, restaurantes o comercios. Unos se pasaron con su familia a la capital pero conservan lazos fuertes y frecuentes con la gente de su pueblo. Otros volvieron al pueblo después de unos años. En los 2000 domina la emigración a los Estados Unidos, que vacía pueblos enteros de su población masculina en edad activa. Esta nueva dimensión migratoria no marca una nueva etapa, pues más bien continúa lo que se había iniciado en los ochentas. Si

tomamos otra vez nuestro criterio de la iniciativa indígena, este período se caracteriza por una fuerte demanda de capacitación no agrícola, que cuando es posible utiliza el sistema educativo pero también el aprendizaje en talleres urbanos y la autocapacitación. Al mismo tiempo, el modelo de consumo urbano contemporáneo empieza a recubrir casi completamente el modelo rural local de vida cotidiana, cuyo origen en gran parte era el México precolombino.

A continuación examinaremos el tema de los “lugares” y de su apropiación por los nahuas en estas dos fases: la de 1940 a 1980 y la de 1980 hasta la fecha.

La “casa”, *chantli*, lugar de solidaridad familiar

En náhuatl, para nombrar cualquier edificio se incorpora la palabra *calli*, casa (ver *house* en inglés). Pero cuando se habla de la residencia de alguna persona, se usa más bien *chantli*, con la misma marca de posesión que se aplica a las partes del cuerpo y a los términos de parentesco. *Nochan* es mi lugar, mi hogar, *home*. El grupo de parentesco que comparte la residencia (mis corresidentes: *nochanecauan*) desarrolla entre sí mayores solidaridades internas, aun cuando no siempre corresponda a una sola unidad de presupuesto. Puede reunir una pareja, sus ascendientes, sus hijos solteros, un hijo casado con su esposa, nietos, etc. Entre ellos, se practican formas de ayuda mutua, muy variables pero siempre presentes (Chamoux 2005). Un grupo de corresidentes comparte una unidad espacial o solar.

Uno de los efectos de la solidaridad familiar junto con las reglas de herencia es que un solar puede fraccionarse a favor de un hermano o de un hijo casado que se quiere apartar, para que construya su propia casa, si no puede comprar otro solar. Así se crean nuevos núcleos de corresidentes. El fraccionamiento de solares tiene la particularidad de favorecer la conservación de ciertas solidaridades entre familias de corresidentes apartadas, pues viven muy cerca unas de otras. Por ejemplo, los niños recorren libremente este espacio pasando un rato en la casa de los abuelos, otro en casas de tíos, etc. Este modelo –que también se observa entre la gente “de razón” de la ciudad– parece de una estabilidad impresionante, pues casi no ha cambiado. Esta forma de ocupar el espacio favorece la reproducción de relaciones sociales densas y el arraigo a un “lugar” de mucho sentido. Permanecen las solidaridades familiares y la costumbre de convivir con mucha gente. No parece en vía de ser adoptado el modelo del individualismo doméstico, ni siquiera la reducción a la familia nuclear aislada, que se observa en Estados Unidos y en Europa occidental.

La estabilidad de la organización en la familia no significa que nada cambia en el espacio físico doméstico, al contrario. Los cambios en los asentamientos espaciales, en la vivienda y en el consumo son enormes y empezaron a manifestarse en los ochentas. Daremos ejemplos que tocan a la vivienda, a los materiales de construcción, a los muebles y equipos domésticos, a la indumentaria.

Tradicionalmente un solar corresponde a un patio con una casa de habitación y sus dependencias (huerta, corral para aves, baño de vapor, etc.). El fraccionamiento a favor de un familiar no cambia esta estructura mientras el solar inicial tiene cierta extensión: el predio simplemente se

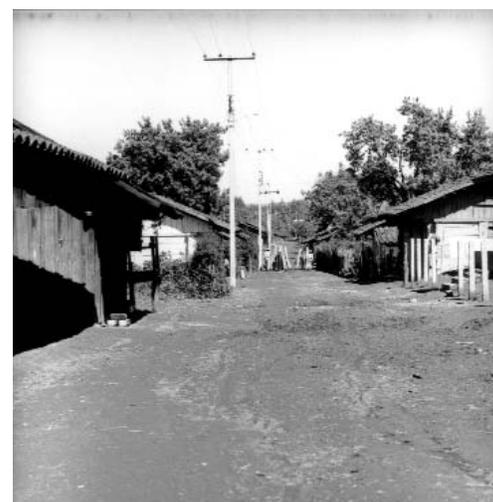


Figura 1 - Una calle de Cuacuilá en 1971.

Foto: Victor Lagarde

divide en dos solares ¿Pero que pasa cuando el espacio que queda es insuficiente? En Cuacuila, poblado fuertemente congregado y rodeado de barrancas, se llenaron los patios de nuevas construcciones para los nuevos núcleos familiares, hasta dejar solamente pasillos entre las unidades de vivienda. Las dependencias, como corrales para aves y puercos, plantas en macetas, etc., se colocaron en las azoteas. Y ahora se comienza a dividir las propiedades por pisos entre hermanos. La vivienda se vuelve densa y de tipo urbano.

Antes de los ochentas, casi todas las casas eran de tablas, pues la zona tiene mucho monte, y estaban cubiertas de tejas. Más antiguamente, los techos habían sido de paja (zacate). En los ochentas, aparecieron progresivamente las casas de material, con ventanas, pisos, sanitarios, etc. Las casas de tablas que permanecen pertenecen a familias con dificultades económicas.

Antaño, el equipo doméstico era muy sencillo, con pocos objetos, de modelo precolombino y de modelo rural antiguo español. Se usaban los recursos producidos en la comarca: tablas y petates para dormir, cobijas, pequeñas mesas, bancos y sillas rudimentarios, canastas y chiquihuites (canasto sin asas), tres piedras para la lumbre (*tenamastli*), metate, mortero, ollas y platos de barro, unos trastes y jarros, lazos, costales, ayates, etc. Hoy las casas cuentan con muebles y camas comprados en tiendas, con estufas de gas. Los equipos domésticos considerados como normales comprenden objetos tan numerosos que no es posible enumerarlos. Entre ellos destacan teléfonos, televisiones, aparatos para casetes, CD-ROM, DVD, etc. Aparecen las computadoras. Los coches no son escasos. Los nahuas están orgullosos de tener acceso a las mercancías modernas. Me decía un maestro en el año 2000: “Ya casi nada falta en este pueblo de Cuacuila. Todo lo tenemos. Quizá falta una computadora, pero supongo que no va a tardar en aparecer”.

Y de hecho en 2003 pude observar que no sólo varias familias tenían computadora sino que tres o cuatro tiendas de Internet, puestas por nahuas del pueblo, ofrecían sus servicios.

Antes de los ochentas, muchos hombres nahuas ya habían dejado poco a poco la indumentaria tradicional para vestirse con ropa comprada, pantalones, camisas y chamarras. Estos cambios se daban sobre todo en los pueblos más cercanos a la ciudad, pero poco a poco se extendieron en toda la zona rural. Sin embargo, todas las mujeres nahuas llevaban la indumentaria considerada como indígena, aunque ésta incorporaba ya blusas de origen mestizo y telas industriales. En cuanto al equipo y al modo de consumo, se observaba muy poca diferencia entre indígenas y mestizos del campo, a la excepción notable de la indumentaria femenina. Esta era la señal sin ambigüedad de lo indígena. Cuando una mujer era “de vestido” se suponía que era mestiza y hablaba español; y una “mujer de enagua” designaba a una indígena. Hoy sólo una parte de las mujeres de más de cuarenta o cincuenta años visten la indumentaria tradicional. Las demás han adoptado una indumentaria de tipo mestizo.

Con estos ejemplos se ve claramente que, en cuanto al consumo familiar, ya no mandan el mundo rural, la ferocidad de la naturaleza, los valores de frugalidad antes tradicionales en esta zona, las habilidades artesanales domésticas y las exigencias de la agricultura. Domina el mundo urbano, cierta ostentación en el consumo y la invasión de los productos del mercado mundial.



Figura 2 - Una calle de Cuacuila en 2006.

Foto: Marie-Noëlle Chamoux

¿Afectan estos cambios materiales a las costumbres y a los rituales de naturaleza religiosa? Sin duda. Una casa en un solar tradicional tenía lugares con significados altamente sagrados e importantes en los rituales del ciclo de vida, y entre estos lugares destacaban el fogón, un baño de vapor y un acceso a la tierra mueble. ¿Qué cambios observamos?

Antaño los nahuas hacían ofrendas y oraciones al fogón (*tlecuille*) especialmente en la ocasión de un casamiento: ante él se pedía a la novia y ante él se la entregaba a su nueva familia. La pedidora o *siuatlanque* “hablaba a la lumbré”. No se traspasó el ritual a la estufa de gas. Los testimonios y las observaciones indican que estos rituales indígenas de casamiento fueron casi abandonados; los substituyeron los ritos mestizos. En Cuacuila, una boda a la usanza tradicional “con música y flores” se ha vuelto un evento tan escaso que provoca comentarios.

Los baños de vapor – antaño tan necesarios para la curación y sociabilidad – fueron remplazados por duchas. Los nahuas de Cuacuila remiten la desaparición de los baños de vapor a la falta de espacio en los solares fraccionados y reducidos.

Los pisos pavimentados de ahora ya no permiten un acceso a la tierra de la casa o del solar y los nahuas ya no dan importancia al hecho. Ni siquiera conservan un hoyo en el pavimento para acceder a la tierra mueble y depositarle ofrendas. Tal hoyo se observaba en el suelo de cemento de la iglesia de Cuacuila en los setentas y sigue existiendo en la casa de un curandero. En el suelo del patio o de la casa se enterraba la placenta y a veces el ombligo, con motivo de fijar al recién nacido al mundo humano y a la familia. La costumbre parece abandonada y de todos modos las mujeres prefieren dar a luz en el Centro de salud de la cabecera municipal.

Los lugares altamente simbólicos del edificio “casa” parecen caer en desuso.

El pueblo, lugar cotidiano de relaciones sociales

Para la gente campesina de habla náhuatl el espacio geográfico y social tiene un centro, un ombligo: su pueblo o *altepetl*. La realidad del pueblo es tan cotidiana como la de la familia. Es un espacio lleno de sentido y se le aplica una percepción de “grano fino”.

Un pueblo es algo muy concreto. Sus habitantes son *vecinos*, en náhuatl: *tocneuan*, nuestros paisanos, nuestros conciudadanos, palabra que significa también “amigos” y “hermanos”. La vecindad no resulta de un vago sentimiento de pertenencia sino que es definida por la ley y apoyada por costumbres. La entidad es reconocida por el estado de Puebla, está sujeta a un municipio, en este caso el de Huauchinango, y es un pueblo que tiene instituciones político-administrativas oficiales (ayuntamiento auxiliar), un territorio bajo su jurisdicción, linderos, derecho de recabar ciertas formas de impuestos (entre otros la *faena* o trabajo gratuito obligatorio en obras de interés común), policías, poder de coerción con multas y cárcel para delitos menores. El cambio más notable a fines del siglo xx es el *abandono del trabajo gratuito obligatorio para la realización de obras públicas*. Las autoridades buscan subsidios y contratan asalariados en el pueblo cuando una obra lo requiere.

La educación es también un asunto comunal. A mitad del siglo xx, muy pocas escuelas se encontraban en los pueblos indígenas y se discutía su utilidad: ¿De qué servía estudiar para pasarse la vida cultivando la tierra con azadón? En los setentas, la necesidad de estudiar dejó de ser motivo de discusión. Tener una escuela primaria no se cuestiona y se ha vuelto un elemento indispensable de la identidad de un pueblo. En los noventas, varios pueblos obtuvieron una telesecundaria, de acuerdo con la necesidad de capacitación de niños planteada por un cierto número de familias. Sin embargo, en los pueblos, se tiene conciencia de una forma de discriminación: los medios otorgados a las escuelas de la rama “educación indígena” serían menores a los de la educación primaria en castellano, provocando una enseñanza de calidad inferior. Por eso, el pueblo de Cuacuila, debido a su proximidad con la ciudad, buscó y obtuvo que su escuela ya no fuera “indígena”, a la excepción de la de preescolar, con el riesgo de que se erradique el idioma náhuatl en la vida cotidiana.

Al principio del período considerado, otras instituciones colectivas se incrustaban en el marco oficial del pueblo (o quizá era el pueblo el que se incrustaba en ellas). Su naturaleza religiosa se consideraba como del interés de todos y vitales para la prosperidad y la tranquilidad de los vecinos: un templo católico (no había protestantes entonces) con sus encargados, una fiesta patronal principal y a veces otras secundarias, cultos a Santos a cargo de mayordomos, cuadrillas de danza con fines religiosos. Las instituciones civiles y religiosas del pueblo conocían una forma de integración, pues las autoridades supremas del pueblo tenían que haber cumplido antes con cargos religiosos onerosos y cumplir otros más durante su mandato (véase Chamoux 1987). ¿Qué pasó con estas instituciones?

El pueblo de Cuacuila ofrece ejemplos interesantes. Como en muchas partes, se acabó con la unidad de la religión. En los ochentas entraron sectas protestantes y son cinco las que hoy permanecen, aunque minoritarias. ¿Qué pasa entonces con los símbolos del *altepetl* que son la iglesia católica, la fiesta patronal, las danzas, las mayordomías? ¿Y con la imbricación de las jerarquías civiles y religiosas? La ruptura de la unidad religiosa parece haber afectado sobre todo los costos tocantes al edificio. Al resultar insuficiente la antigua iglesia para reunir a los feligreses y con la amenaza de que se cayera su torre, se emprendió en 2005 la construcción de un nuevo templo católico. “Se inspira en la basílica de Tonantzin de Guadalupe” dice el vecino de Cuacuila que ocupa el papel de maestro de obra por haber pasado años construyendo torres en México como albañil. Esta obra de tamaño considerable es financiada solamente por los católicos. Por lo que toca a las obligaciones onerosas (*tequitl*) de las autoridades del pueblo, todos cumplen con las costumbres en su forma actual, sin consideración de afiliación religiosa. Hace unos años, según me dijeron, cuando pasó a ser autoridad suprema un señor que no era católico, cumplió con sus cargos en la fiesta del pueblo y “*dio de comer a los danzantes*” de acuerdo con la costumbre que se sigue hoy. También cumplió con el cargo de “dar de comer a los antepasados durante tres viernes de cuaresma”, ya que los otros cuatro viernes de la festividad están a cargo del fiscal (que es el encargado de la iglesia durante un año). *La identidad laica del pueblo no está nítidamente separada de los símbolos religiosos católicos.*

En un pueblo se observaban también prácticas sociales que aunque no están institucionalizadas son de importancia. En él se construía una forma de *opinión pública comunal* que impulsaba de manera muy fuerte ciertos comportamientos: endogamia, indumentaria típica, normas homogéneas de consumo, hasta acento y modos de hablar la lengua. Las ocupaciones económicas no escapaban por completo al sello de cada pueblo (especialidades de cultivos o artesanales) ¿Qué cambios observamos?

Las prácticas endogámicas permanecen, pero los jóvenes eligen más libremente su pareja. Las muchachas no se casan sin su acuerdo. Sin embargo aumentan los casamientos con personas de lugares a veces lejanos, por ejemplo con muchachas encontradas en Estados Unidos.

La indumentaria ya no es homogénea. La tradicional es usada por las mujeres maduras, pero las jóvenes visten faldas, vestidos, pantalones, suéteres, playeras y se confunden con las muchachas de la ciudad. Se notan diferencias importantes en los niveles de vida, de una familia a otra.

La diversificación de las ocupaciones es mucho más amplia que antes. El pueblo cuenta ahora con un número reducido de agricultores, pero con muchos talleres artesanales y trabajo de servicios.

Constatamos que se ha debilitado la presión colectiva respecto a una serie de comportamientos individuales. *Se reconoce mayor posibilidad de elección individual en lo que toca a ciertos aspectos de la vida de la persona, en especial a su aspecto corporal, a su pareja y a su ocupación principal.* Sin embargo el arraigo al pueblo sigue siendo muy fuerte: los emigrantes siguen cooperando para las fiestas del pueblo, visitan a sus familiares en tiempo de vacaciones, se entreatudan en los lugares de emigración (México, Estados Unidos) y muchas veces se siguen casando con muchachos y muchachas de su pueblo de origen.



Figura 3 - Cruz a la salida del pueblo.

Foto: Marie Noëlle Cahmoux



Figura 4 - Cueva de Youayan.

Foto: Victor Lagarde

Antaño el espacio del pueblo remitía también a otra dimensión, heredada de la antigua cosmovisión mesoamericana: la relación sagrada e íntima entre, por un lado, el territorio y sus habitantes, y por el otro, entes de esencia divina. Esta relación se manifestaba mediante cultos públicos o privados. Cruces levantadas en las entradas del pueblo protegían el poblado de entes como “aires” y “ánimas” de difuntos que podían traer enfermedades y epidemias. El presidente del pueblo tenía que hacer ceremonias a estas cruces y esta costumbre continúa hoy.

Antaño en Cuacuila el presidente auxiliar, autoridad suprema, contrataba a un adivino (*tlamatqui*) para que le hiciera una limpia ritual, así como ofrendas de papel, flores, ceras, comida y pollitos sacrificados que se depositaban a medianoche del año nuevo en la cuevita nombrada Youayan, “lugar de la oscuridad”, que se supone que era una salida del lugar de los muertos, Mictlan. También en la misma noche se hacía una ceremonia en la iglesia del pueblo.

Muchos cultos facultativos estaban relacionados con temas agrarios. En caso de sequía las autoridades del pueblo organizaban ceremonias para pedir agua a los dioses, no sólo a los santos de la iglesia, sino también a ciertas cuevas (costumbre abandonada desde los años cincuenta o sesenta). Se dirigían cultos privados a las cuevas que rodeaban el pueblo, a los pozos y fuentes usados por la gente de un barrio, a árboles muy altos y notables, a cerros. Me contaron de un señor que hacía ofrendas cada semana al ente de un pozo (*itecouh atl*) y “hablaba con el agua”: por eso tenía buenas cosechas (costumbres en desuso con el agua entubada y el abandono de la agricultura). Casi todas las familias realizaban ceremonias dirigidas a la tierra sembrada, al joven maíz, a las herramientas agrícolas, a las mazorcas cosechadas. Sin olvidar la fiesta de los Muertos, que todas las familias sin excepción hacían y siguen haciendo. Ritos y creencias afirmaban la relación íntima que cada individuo miembro del pueblo tenía con los entes del territorio.

He aquí unos ejemplos observados en los setentas. Antes de la primera salida de un recién nacido fuera del solar de la casa, su madre lo presentaba a las fuentes, pozos y manantiales así como a la tierra del pueblo, murmurando al niño que se quedara, que aquí era su casa, para que no se lo llevaran los entes “pues no lo conocen todavía”. Otros ejemplos provienen de mi experiencia personal en la ocasión de acontecimientos tan triviales que pido disculpa por evocarlos. Una vez me salió una especie de comezón cerca de la boca y varias personas me dijeron entonces: “es a causa del agua, porque no te conoce”. Lo mismo ocurrió en 1969 cuando me caí en un camino resbaloso en Cuacuila, sin daño según me pareció a mí. Los nahuas presentes se quedaron como espantados y muy temerosos de que me enfermara: “la tierra no te conoce”.

¿Qué pasa ahora con estas creencias y ritos y con la relación al territorio que indican? Es difícil saberlo directamente. Desde los ochentas se ha vuelto intensa la presión de las iglesias, católica o protestantes, para erradicar todo lo que les parece “idolatría”. Los nahuas lo repiten en eco diciendo: “De veras éramos idólatras”. Otra presión fuerte viene del racionalismo de la escuela que enseña la idea de que los fenómenos naturales no tienen nada de divino, como se puede ver en el libro de texto de geografía usado en este pueblo (SEP 2005).

Parece que estamos en un momento de dudas, de incertidumbre en que coexisten la antigua referencia sagrada a los entes del territorio y la

desacralización de éste. En Ocpaco, se tumbó un árbol sagrado, sin que se produjera escándalo.

En Cuacuila, afirman que el presidente sigue cuidando a las cruces, pero que ya no va a la cueva y no contrata adivino: “No lo permiten los padres de la parroquia” (datos de campo 2005).

Las obras para la construcción de una autopista hasta Tuxpan, han parcialmente dañado una de las cuevas del territorio de Cuacuila. Según la tradición, esta cueva es una salida del Tlalocan y debajo queda el pueblo de Tlaloc; esto se sabe porque de la cueva sale un agua “como nixtamal” y porque de ella escapan animales grandes (datos de campo de 1970 y de 2005). Dicen unos que ya nadie iba a esta cueva, pero otros cuentan que se murieron cinco ingenieros, porque el dueño de la cueva se los llevó. Los habitantes de los pueblos indígenas abandonaron estos cultos, pero sin dejar de creer completamente que los cerros, las cuevas y las aguas son personas. Los curanderos nahuas siguen rindiendo culto a las cuevas y a los cerros llevando allá a sus clientes; pero éstos últimos no son en su mayoría nahuas sino más bien “gente de razón”, que cree en el ocultismo o en el espiritismo, y no tiene lazos con el territorio del pueblo.

Además de las recientes ofensivas de erradicación de la “idolatría” por parte de las iglesias, el hecho de mayor impacto en el ocaso de los ritos indígenas es el casi abandono de las actividades agrícolas, que permanecen sólo de modo residual o bien como ocupación especial de unos cuantos habitantes. Ya no ocupan un sitio considerado colectivamente como vital para el mantenimiento humano. Las cosas del campo y las creencias asociadas ya no despiertan mucho interés, ya no rigen la vida cultural del pueblo. La parte del territorio que conserva más sentido es la de los predios urbanos, la parte donde la gente mora, protegida por las cruces y la iglesia.

La comarca, espacio recorrido, y su ocaso

La comarca se representa a partir del pueblo, como centro. Es un espacio recorrido con frecuencia, bien conocido de manera directa o por relatos de cómo es, de quién vive allí, de qué pasa, etc. Su “grano” es menos fino que el del pueblo, con partes huecas, pero puede tener mucho sentido para la gente. No tiene relevancia buscarle una definición física precisa, pues la deslindan las actividades de la gente.

La comarca era dominada antaño por el mundo rural. Desde los años cuarenta la cruzaba la carretera transitable que va de México a Tuxpan y entraban camiones de carga y de pasajeros a la cabecera. Pero la mayoría de los pueblos sólo tenían caminos de tierra para mulas y caballos.

La comarca abarcaba la ciudad, donde se encuentran las autoridades del municipio, los padres de la parroquia, los representantes de entidades administrativas (educación pública, caminos, etc.). En la ciudad la gente de los pueblos frecuentaba la plaza semanal, se surtía en los comercios, veía a los médicos, etc. Visitaba a sus familiares residentes en la ciudad, a sus compadres “de razón”. La comarca comprendía también los pueblos colindantes muy bien identificados aunque se les visitaba con menos frecuencia que a la ciudad. Los caminos que salen del pueblo llevan todavía nombres de estos pueblos, por ejemplo, sale de Cuacuila *Xaltepec o tli*, el camino a Xaltepec. A la comarca pertenecían otros



Figura 5 y 6 - Ofrendas al árbol Sialpana.

Fotos: Victor Lagarde

pueblos un poco más lejanos que antaño producían bienes de consumo cotidianos (leña, tejidos, ollas, canastas, tablas, mesas y sillas, etc.). Se debe integrar también a la comarca pueblos de tierra caliente, aún más lejanos, porque los nahuas los frecuentaban por motivos económicos: cortar café o sembrar semilleros para trasplantar las matas a sus tierras frías. La distancia podía alcanzar hasta 150 km. La comarca abarcaba asentamientos más o menos lejanos, frecuentados por motivos rituales: santuarios católicos, cuevas excepcionalmente grandes, cerros altos.

Las funciones económicas y rituales que acabamos de resumir no eran las únicas. Antes de los ochentas, la población indígena adulta de la comarca, en su mayoría, no había sido escolarizada. Lo mismo ocurría con los mestizos del campo y de las capas pobres de la ciudad. Todavía se encuentran ancianos que no saben leer. *Los conocimientos y las informaciones sobre el mundo se elaboraban y se intercambiaban a nivel de la comarca*, a partir de experiencias directas, de relatos y de interpretaciones proporcionadas por el *etos* campesino. Los recuerdos de los acontecimientos de la “gran historia” eran sobre todo episodios que habían pasado en la comarca, en tiempo de la intervención francesa y de la Revolución. La comarca, como el pueblo, era un espacio realmente familiar y lleno de sentido, de esos a los que algunos geógrafos y antropólogos llaman “lugares”.

Hoy asistimos a un ocaso relativo de la comarca, al mismo tiempo que al fin del mundo rural dominado por la agricultura. Se conservan y se intensifican las relaciones con la ciudad. Pero en cambio, la red espacial y social antes constreñida por el tejido de las relaciones sociales se relaja y presenta amplios huecos. Se acabó, en lo esencial, la producción local de bienes de consumo, que antes intercambiaban pueblos con especializaciones artesanales complementarias. Las pocas ollas de barro que se venden en la plaza provienen de Michoacán. Así se hicieron más escasas las relaciones sociales entre habitantes de pueblos distintos. Otra complementariedad ha perdido importancia: las tierras calientes ya no despiertan tanto interés, pues éste venía de su utilidad para las producciones agrícolas de las tierras templadas. Sin embargo ahora han aparecido motivos para cruzar la comarca que son abiertamente turísticos: se ha vuelto normal ir a las ferias de la zona para pasear y disfrutar. La comarca se ha vuelto un simple espacio que se cruza físicamente, por medio de vehículos motorizados, para ir de su pueblo a la ciudad, a santuarios regionales o a ferias. Ya no es un marco de referencia denso, un lugar de numerosas relaciones sociales. Se ha vuelto un espacio parcialmente anónimo. En consecuencia ha perdido su papel de espacio social público, donde se construye una visión de la historia y de la sociedad global.

Los espacios exteriores conocidos y visitados

Antaño, el arraigo a un pueblo y el recorrido de una comarca no significaban que los nahuas desconocieran por completo el mundo exterior. Primero, disponían de una categoría general de clasificación del espacio. Todos, hombres y mujeres, pobres o acomodados, indígenas o “gentes de razón”, tenían presente una clasificación relativa a un territorio que medía unos 400 km, de México y Puebla a la costa de Tuxpan. Se referían a él como “arriba”, *tlacpac*, y “abajo”, *tlatsintlan*. El altiplano semiárido de Puebla y México quedaba “arriba”, y las tierras tropicales al pie de la sierra se extendían “abajo”. La complementariedad de los climas y de los productos se integraba sin dificultad a su visión cotidiana campesina. Hemos visto como la variedad climática ha perdido interés práctico.

En segundo lugar, el mundo rural tenía también otro tipo de prolongaciones hasta lugares lejanos. Unas cuantas personas, comerciantes, jóvenes curiosos, o bien autoridades de pueblo, habían viajado por lo menos una vez a centros prestigiosos. Unos viajaban a México o a Puebla para sus negocios o por cuestiones administrativas. Pero el motivo más común del largo viaje era una peregrinación para cumplir con una promesa, generalmente realizada con familiares o unos paisanos del pueblo. Los santuarios más visitados por los nahuas quedaban en el

altiplano central: la Villa de Guadalupe, en México; Calpulalpan, en Tlaxcala. Otros, mucho más lejanos, recibían peregrinos nahuas, especialmente Nuestra Señora de San Juan de los Lagos, en el estado de Jalisco. Los más pobres no viajaban, pero oían hablar de todos estos lugares, veían las imágenes y los objetos que traían los que iban. Ir a estos lugares exteriores no implicaba que los indígenas salieran mentalmente de su mundo rural, pues estos santuarios, aun lejanos, formaban parte de su ámbito cultural campesino. Llevaban a bendecir semillas y plumas de aves, depositaban veladoras a nombre de parientes, traían al pueblo “agua milagrosa” para varios usos rituales y objetos de recuerdo, como jarros, tazas, imágenes, etc. En estos viajes cruzaban el mundo urbano, rozaban lo más moderno, pero sin considerarlos como suyos. Lo que veían pertenecía “al resto del mundo”.

El resto del mundo seguía siendo para ellos algo bastante indistinto. Abarcaba tanto las clases sociales mexicanas altas y medias-altas, intelectuales, profesionistas, como norteamericanos y otros extranjeros. Estados Unidos, Alemania, Francia, etc. todo pertenecía a un mismo rumbo donde se suponía que se hablaba inglés. La gente del resto del mundo tenía muchas cosas, relojes, carros, aparatos audiovisuales, etc. Tenían fama de comer “pura lata” y, peor que todo, de no comer tortillas. Cosa rara, no se morían de hambre y se podía dudar de que fueran realmente “cristianos”.

Hoy, debido a las olas migratorias, lo moderno ya no es otro mundo al que sólo rozan los nahuas. Es también su mundo. Los viajes a México o a santuarios lejanos no son eventos extraordinarios. Realizarlos es cosa de tener ingresos suficientes, pero se conciben como una forma de turismo potencialmente al alcance de todos. La emigración a Estados Unidos ha ampliado todavía más la impresión que tienen los nahuas de apropiarse de lo moderno. Los que se quedan saben poco de la vida de sus familiares en Estados Unidos, pero reciben las remesas. Con éstas compran vehículos para invertir en transporte, construyen casas de cemento, a veces con cierto lujo, muebles, aparatos electrónicos, ponen comercios o financian los estudios técnicos de sus hijos. Los nahuas se apropiaron del mundo de consumo moderno, y hoy en día, con las remesas, viven una cierta euforia.

Más allá del consumo de bienes industriales contemporáneos, el cambio reside más profundamente, en los proyectos de vida hacia el futuro, que incluyen los espacios exteriores. El trabajo del campo no ocupa el sitio dominante. Cuando permanecen formas de cultivo, la meta principal ya no es la producción de bienes de subsistencia sino el “negocio”. Por ejemplo la ocupación del momento en Ocpaco es el “negocio” de la producción de plantas ornamentales.

Se concibe la vida actual como una combinación, en el propio núcleo familiar, de emigración, de servicios u obras, y de negocio en el pueblo de origen. Pero la vida futura se imagina en forma de empleo calificado para los hijos. Se observa una considerable demanda de capacitación técnica y de estudios. Los padres los apoyan cuando pueden y tienen suficiente información sobre lo moderno de suerte que no haya un fuerte *desfase* cultural entre padres e hijos. El viejo mundo agrícola, su *etos* y las costumbres asociadas, muchas veces de origen precolombino, ya no vive con sus propias referencias. Es un pasado muerto, subordinado al *etos* moderno. Cuando despierta interés –lo que se observa en el ámbito escolar– se contempla desde conceptos externos: historia, culturas populares, arte, etc. y no como regla de vida.

Más allá del consumo de bienes industriales contemporáneos, el cambio reside más profundamente, en los proyectos de vida hacia el futuro, que incluyen los espacios exteriores

CONCLUSIÓN: LA PÉRDIDA DE SENTIDO DEL *ETOS* RURAL

El mundo rural parece definitivamente perdido, sin que los nahuas manifiesten mucha nostalgia. Ante transformaciones tan profundas, ¿qué cosa significa ser indígena? La pregunta vale sobre todo para los jóvenes que ya no fueron criados en el mundo rural dominante. Ellos conocen tanto la vida en su pueblo nahua como los modos de ser urbanos y la lengua española. Ahora se importan también costumbres norteamericanas. No sienten fuertes contradicciones entre los valores culturales de sus “lugares”, casa y pueblo, y los de la ciudad. Esta última se ha vuelto también un “lugar” familiar para ellos. Es obvio en lo que toca a la cabecera, que al no ser muy grande permite conservar fácilmente relaciones sociales numerosas. Pero también construyen sus “lugares” en México y en Estados Unidos, conservando afuera las redes sociales que tenían en su comunidad de origen. Hoy en día los jóvenes están en “su lugar” tanto en su comunidad como en el mundo exterior.

En estas relaciones, no exaltan lo indígena, pues no se desprende de algo vergonzoso, pero tampoco lo rechazan. Abandonaron unas señales muy visibles, como el uso cotidiano de la indumentaria tradicional. Pero se la vuelven a poner como traje folclórico en danzas de fiestas escolares, religiosas o del pueblo. Por ejemplo la “teología indiana” de la Iglesia católica incita a organizar cultos que integran elementos indígenas en vía de desaparición. En 2005 se organizó una “pastoral indígena” en Cuacuila, y los niños que bailaron en la procesión fueron vestidos de indígenas por sus propias madres quienes sí llevan todavía el traje tradicional.

En la feria del mismo pueblo en 2006 se organizó una “carrera de mujeres vestidas de indígenas”, y para participar señoras y señoritas se vistieron con el traje tradicional que ya no se ponen en su vida cotidiana.

En cuanto al idioma, se nota que muchos jóvenes dejan de usarlo con sus padres y abuelos, pero quedan todavía impregnados por él. A pesar de que sus padres hablan en casa el idioma náhuatl, consideran que su porvenir es capacitarse (especialmente en computación), encontrar un empleo calificado o bien emigrar para invertir las remesas en el comercio, los transportes, en varios oficios y negocios. Y desde su punto de vista todos estos proyectos requieren el español y el inglés ¿Hasta cuándo el náhuatl se transmitirá a la generación siguiente? En el momento presente no lo sabemos pero podemos afirmar que tal pregunta no constituye la preocupación principal de los jóvenes nahuas.

Estos procesos de cambio, que implican la desaparición del “mundo rural” como marco de referencia dominado por lo agrícola y su reemplazo por la cultura urbana, moderna y la profesionalización de las ocupaciones, no ocurre por primera vez en el planeta. Se ha dado en otros continentes en el curso del siglo xx, con la misma consecuencia de desaparición de los *etos* campesinos, el ocaso progresivo de las tradiciones y de los idiomas locales en su forma realmente viva, es decir con sus referencias propias y no como espectáculos folclóricos o contemplación museográfica de costumbres pasadas. Pero al mismo tiempo nacen nuevos horizontes de los que se apropian los nahuas. El “resto del mundo” se percibe ahora de manera más precisa y tiene más sentido, más inteligibilidad. Con la emigración se incorporan experiencias de ese espacio, que dejó de ser un mundo inalcanzable y cerrado para los que han nacido en familias nahuas. El indio nuevo, aun si logra conservar su idioma y una cuantas costumbres, ya no maneja las mismas referencias que sus abuelos y bisabuelos. Es una persona cuyo horizonte cultural no difiere mucho del universo mental de los demás mexicanos.

Bibliografía

Almaraz, Ramón, Antonio García Cubas & Guillermo Hay 1866 - *Memoria acerca de los terrenos de Metlatoyuca, México*. Imprenta, México.

Augé, Marc 1993 - *Los “no lugares”: espacios de anonimato*. Gedisa, Barcelona.

- Bailly, Antoine S. 1977 - *La perception de l'espace urbain*. Centre de recherche d'urbanisme, Paris.
- Chamoux, Marie Noëlle 1987 - *Nahuas de Huauchinango. Transformaciones sociales en una comunidad campesina*. CEMCA-INI, México.
- 2005 - Parentesco, residencia y casas entre los nahuas de Huauchinango, Puebla: 367-392. In David Robichaux (coord.), *Familia y parentesco en México: unas miradas antropológicas*. Universidad Iberoamericana, México.
- García Martínez, Bernardo 1987 - *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. El Colegio de México, México.
- Mejía Castelan, Sandalio 1965 - *Huauchinango histórico*. Ed. Cajío, Puebla.
- Secretaría de Educación Pública 2005 - *Geografía. Quinto año*, SEP, México.