



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**SAN FRANCISCO, PUEBLO NAHUA EN LA HUASTECA : UN ANÁLISIS  
DEL SIMBOLISMO DE LA DIVISIÓN DEL ESPACIO**

**TESIS**

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

**DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA FÍSICA**

PRESENTA:

**SAMYN DECLERCQ, GRIET MARIA MARTHA C.**

ASESOR: BARBA AHUATZIN, BEATRIZ

Ciudad Universitaria, México, D. F.

2001



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

*Aan Jozef Samyn & Magda Declercq*

*Aan Sara Molinari*



# Agradecimientos

## *Directora de la tesis*

Dra. Beatriz Barba Ahuatzin de Piña Chan

## *Comité tutorial*

Dr. Marcelo Abramo Lauff      Mtro. Otto Schumann

## *Sinodales*

Dra. Carmen Anzures y Bolaños      Dr. Jesús Ruvalcaba Mercado

## *Sinodales suplentes*

Dr. Jorge Angulo Villaseñor      Dr. Jan De Vos

## *Diseñador gráfico*

Renaat Debleu

## *Colaboradores locales*

Gustavo Ortiz      Mónica Ortiz Chavarría

Magdalena Ortiz      Odilón Briones Kristina

Mtro. Ildefonso Maya      Lucas Briones Chavarría

## *Correctores de estilo*

Frank Silkens      Enrique Gamacho Navarro

Napoleón Ramos Gangula      Sara Molinari

Elena Salazar Neumann      Martha Salazar Neumann

## *Fotógrafos*

Rik Declercq      Pito Devlam

Regina Orroi      Alex Vanneste

## *Scanner y asistencia técnica*

Alvaro Aguilar Setien      Arturo Puente Cervantes

Bert Ferson

## *Españamiento*

Banda de San Francisco, Huazalingo

Els Samya

*Equipo local*

Los habitantes de San Francisco, Huazalingo

Los maestros de la Esc. Secundaria Técnica # 53 "Benito Juárez"

El director Edel Leines Silva

Los maestros de la Esc. Primaria "Gómez Farías"

*Asistencia en materia de arqueología*

Stan Declercq      Cuauhtémoc Domínguez Pérez

*Asistencia administrativa*

Dr. Carlos Serrano Sánchez      Dra. Noemi Quesada Ramírez

Má. Teresa García Martínez      Rosalinda Domínguez Muñoz

Patricia Lozada      Beatriz Olmos

*Sugerencia dellugar*

Dr. Reynol Salazar Flores      Raúl Neumann Lara

*Alojamiento y alimentación*

Leonel Ortiz      su esposa Jovita Chavarría

Isaías García      su esposa Eusebia Valencia

Gaby Camacho Navarro      Lety Camacho Navarro

*Apoyo moral*

Personal de la Embajada de Bélgica en México

Magda Declercq

*Apoyo material*

Jozef Samyn

*Transporte*

Autobuses del Oriente (ADO)      Autobuses Los Blancos

# Índice

<b>Introducción general</b> .....	<b>1</b>
<i>La antropología y el trabajo etnográfico</i> .....	3
<i>La antropología y la arquitectura</i> .....	7
<i>La antropología y la redacción de la tesis</i> .....	11
Anotaciones .....	15
<b>Parte 1. Cuadro teórico y metodológico</b> .....	<b>17</b>
Introducción.....	19
1.1. <i>Las escuelas iniciales</i> .....	23
1.1.1. <i>El evolucionismo cultural</i> .....	24
1.1.2. <i>El funcionalismo de Malinowski</i> .....	31
1.1.3. <i>El estructuro-funcionalismo de Radcliffe-Brown</i> .....	38
1.1.4. <i>El difusionismo</i> .....	44
1.2. <i>Las corrientes actuales</i> .....	53
1.2.1. <i>El estructuralismo de Lévi-Strauss</i> .....	55
1.2.2. <i>La antropología simbólica y el posmodernismo</i> .....	60
1.2.3. <i>La praxiología de Pierre Bourdieu</i> .....	67
1.2.4. <i>Amos Rapoport y la antropología arquitectónica</i> .....	74
Conclusiones.....	81
Anotaciones .....	85
<b>Parte 2. Esbozo histórico de la región</b> .....	<b>97</b>
Introducción.....	99

3.2.2.7. <i>Estar en casa</i> .....	235
3.2.2.8. <i>Limpiar</i> .....	239
3.3. <i>El pueblo visto desde adentro</i> .....	245
3.3.1. <i>Los barrios</i> .....	248
3.3.2. <i>Los pozos y las piletas</i> .....	254
3.3.3. <i>Los caminos</i> .....	258
3.3.4. <i>La iglesia</i> .....	263
3.3.5. <i>Las campanas</i> .....	272
3.3.6. <i>El recinto evangélico</i> .....	276
3.3.7. <i>La escuela primaria</i> .....	278
3.3.8. <i>La escuela secundaria</i> .....	289
3.3.9. <i>El jardín infantil</i> .....	297
3.3.10. <i>La prisión del pueblo</i> .....	298
3.3.11. <i>La casa comunal</i> .....	301
3.3.12. <i>La casa de los instrumentos</i> .....	309
3.3.13. <i>El camposanto</i> .....	312
3.3.14. <i>La clínica</i> .....	318
3.3.15. <i>Las tiendas</i> .....	320
3.3.16. <i>Demás servicios en el pueblo</i> .....	322
3.3.16.1. <i>Electricidad</i> .....	322
3.3.16.2. <i>El teléfono</i> .....	324
3.3.16.3. <i>Agua y drenaje</i> .....	325
3.3.16.4. <i>Los basureros</i> .....	326

<b>Anexos.....</b>	<b>475</b>
<i>Anexo 1. Glosario y textos en náhuatl.....</i>	<i>477</i>
<i>Anexo 2. Mapas de la región.....</i>	<i>485</i>
<i>Anexo 3. Fechas de mis estancias en San Francisco.....</i>	<i>488</i>
<i>Anexo 4. Relación de Huazalingo de 1569.....</i>	<i>489</i>
<i>Anexo 5. La familia de Leonel Ortiz.....</i>	<i>491</i>
<i>Anexo 6. Gustavo Ortiz.....</i>	<i>492</i>
<i>Anexo 7. Historiales de autoridades.....</i>	<i>493</i>
<i>Anexo 8. Datos censales del INEGI de 1995.....</i>	<i>494</i>
<i>Anexo 9. Los vestigios arqueológicos.....</i>	<i>495</i>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>497</b>
<b>Tablas.....</b>	<b>513</b>
<i>Fotos.....</i>	<i>515</i>
<i>Dibujos.....</i>	<i>517</i>
<i>Esquemas.....</i>	<i>517</i>
<i>Diario de campo.....</i>	<i>518</i>



La presente tesis es la última fase de una investigación etnográfica realizada en el marco de la antropología arquitectónica. Bien que esa frase de apertura enlaza con aparente fluidez nombres y adjetivos, invita de hecho a varias clarificaciones: dentro de las ciencias sociales ya no predominan las categorías simples. En esta introducción general se iniciará la explicación de los conceptos presentados, acoplándolos entre ellos, posicionando a la escritora en medio de su aplicación y determinando la forma concreta que adoptarán en los capítulos sucesivos de este trabajo.

Dado su carácter sinóptico, el prefacio se divide en tres secciones. Primeramente, se elucidará la expresión 'investigación etnográfica'. La etnografía tiene una acepción familiar dentro de las ciencias sociales y a lo largo de su historia académica ha acompañado a la antropología, si no como gemela, al menos como hermana menor. No es el caso del otro adjetivo empleado, que se deriva de la arquitectura. La 'antropología arquitectónica', de la que hablaremos en la segunda sección, es una nueva corriente dentro del estudio del hombre, creada incluso no tanto por los propios antropólogos sino más bien por una tendencia innovadora entre los arquitectos. La tercera sección recuperará la actividad de la redacción que precedió al resultado material de la disertación.

## **La antropología y el trabajo etnográfico**

Comenzamos la introducción con la pareja formada por la antropología y la etnografía. ¿Tienen ambas empresas una relación tan intrínseca, necesaria y equilibrada como Bronislaw Malinowski la quiso

establecer de una vez por todas? O ¿corresponden antes que nada a las categorías desproporcionadas de *ciencia* —si bien social y difícil de circunscribir— en el caso de la antropología y de *método* —si bien complejo y difícil de precisar— en el caso de la etnografía? Como sería demasiado resbaloso dar una respuesta definitiva, prefiero ilustrar la cuestión con una cita:

In this maze or maelstrom, or vanity fair, the anthropologist had one thing going for him in keeping himself reasonably on course: the realization, immediately instilled in him (or —there were a few women— in her) and continuously reinforced, that he was going to have to do fieldwork.<sup>1</sup>

Ésta es la fórmula con la que el antropólogo Clifford Geertz visualizó a mitad de los años noventa la disciplina antropológica durante la posguerra. Retozó con una tirada de palabras tal, que la imagen vibra por sus intrincaciones. Según la evocación, la antropología en la década de los cincuenta era un laberinto, una kermés, un torbellino (ocupa la palabra 'maelstrón'<sup>2</sup>, un barbarismo recogido del cincelado litoral noruego). Sólo una salida, un faro alumbraba el camino del naufrago estudiante en antropología: un día él —o ella— iba a salir al campo y este enfrentamiento con la realidad iba a proporcionarle la oportunidad de pisar de nuevo tierra firme, académicamente hablando.

Cincuenta años después, el barullo en la antropología no ha amainado. Es más, la representación de Geertz es, sin lugar a duda, una retrospectiva alimentada por la confusión actual. Donde anteriormente el desconcierto era considerado como un efecto secundario y natural de una disciplina joven y llena de promesas, ahora se habla de una ciencia en crisis; aunque afortunadamente no es la única.<sup>3</sup>

En el mismo periodo en el que se registraron estas palabras también me embarqué en una de esas exploraciones etnográficas, con un similar sentido de orientación y una misma sensación de necesidad y expectativa, que la gran mayoría de mis predecesores en el oficio. Conocía el discurso sobre una ciencia

comprometida; sin embargo, necesitaba de la experiencia típicamente antropológica —la etnografía— para poder juzgar y considerar una posible participación. Mi trayectoria formativa me había preparado para eso. Primeramente pasaron los años de estudio en la universidad de Lovaina, Bélgica, donde se esquivaba la introspección precipitada y angustiada mediante un estudio detallado y teórico del pasado de la disciplina —sin dejar de glorificar (siempre teóricamente) la labor etnográfica como rito de pasaje académico—. Después vino mi estancia en México, un país donde el trabajo de campo abunda a tal grado que amenaza con ofuscar tanto la posterior digestión sistemática de los datos como la reflexión moderada de las posiciones teóricas y metodológicas a asumir.<sup>4</sup>

La elección del lugar dónde efectuar el trabajo etnográfico se hizo por un característico cruzamiento de la decisión deliberada con el azar, que marca tantos sucesos de la vida. Tomaba clases de náhuatl clásico en la UNAM; unas amigas me presentaron con sus padres, que eran originarios de una zona de la Huasteca hidalguense donde se habla todavía el ‘mexicano’; el padre se interesaba por la arqueología y conocía bien la región; me habló acerca de un pueblo en particular, “bonito y situado en una meseta” (entendido por: no muy caluroso); y decidí irme allí, a San Francisco, municipio de Huazalingo, una vez concluidos los preparativos del trabajo de campo.<sup>5</sup>

Llevado a cabo el cometido, es tentador entregarse al juego demasiado complaciente de ponderar las alternativas. ¿De qué manera tan diferente habría transcurrido mi investigación si la localidad hubiera sido más pequeña, más tradicional o, al contrario, más ‘moderna’? ¿Qué diferentes habrían sido los resultados si yo hubiera llegado antes, o me hubiera hospedado con otra familia anfitriona? Poco importa. La marcha de mis estancias consecutivas en San Francisco, Huazalingo, ha determinado gran parte de la substancia de mi tesis y, por lo tanto, también la redacción de esta introducción.

No quiero decir con esto que andaba yo vagando por el lugar, como una veleta, como una hoja bailando en el viento que el trabajo del campo levantó. Llegué con un propósito elaborado, con objetivos previamente delineados, con los sedimentos de una sucesión de lecturas preliminares. No obstante, es uno de los méritos de la antropología contemporánea el haber reconocido que la trayectoria etnográfica —o el método antropológico, por así decirlo— se asemeja mucho más a una larga expedición por un 'imperio' o una 'selva' de signos y símbolos desconocidos, que a un cuestionario o una regla graduada que el científico saca y guarda cuando quiere.<sup>6</sup>

Hubo entonces una interacción continua entre el pueblo —sus habitantes y sus espacios— y la antropóloga que se envolvió en una empresa tanto empírica como académica, pero lejos de la cátedra. Sin olvidar lo difícil que fue a veces tal cometido, no he dejado en ningún momento de sorprenderme, enriquecerme y deleitarme.

demonstraron estructuras tan generales que parecían, en algunas ocasiones, universales. Lo que no hicieron, sin embargo, fue construir una teoría explicativa sobre cómo estas estructuras se relacionan e interactúan con la diversidad cotidiana que es tan fácil de observar.

La 'praxiología' del sociólogo francés Pierre Bourdieu intenta hacer exactamente esto: tender un puente entre la práctica diaria y las estructuras mentales de fondo. Para tal efecto hace uso del concepto 'habitus', que califica como un sistema de disposiciones duraderas que se transponen y que funcionan como una base generadora de las prácticas estructuradas y objetivamente unificadas de la gente. La gente usa el habitus para reproducir estructuras existentes sin estar totalmente conscientes de la manera en que éstas son afectadas. Generando prácticas, el habitus reproduce también las condiciones que lo originaron; por lo tanto, el habitus es al mismo tiempo producto y productor de la historia.<sup>12</sup>

Poner el acento en la praxis hace necesaria una ponderación de las dimensiones temporales y espaciales. Contrariamente a las configuraciones especulativas, las actividades mismas siempre se realizan en algún lugar y durante cierto lapso de tiempo. Describirlas diacrónicamente y dentro de su contexto, proporciona información vital sobre la gente que las practica. Pero Bourdieu va más allá de la mera descripción. Considera que el hábitat material donde crecen las personas es uno de los mecanismos para inculcar el habitus. El patrón de la casa nativa está imbuido de significaciones culturales, sean oposiciones simbólicas en gran parte patentes —como es el caso en las habitaciones árabes o bereberes—, sean matices espaciales casi imperceptibles no por eso menos comunicativos. Los individuos aprenden no tanto por asimilación directa de los esquemas mentales sino por imitar en su entorno las acciones de los demás. Una vez inculcado el habitus espacial, reproducen más o menos conscientemente su propio medio, contribuyendo de esta manera a la perpetuación de su cultura.

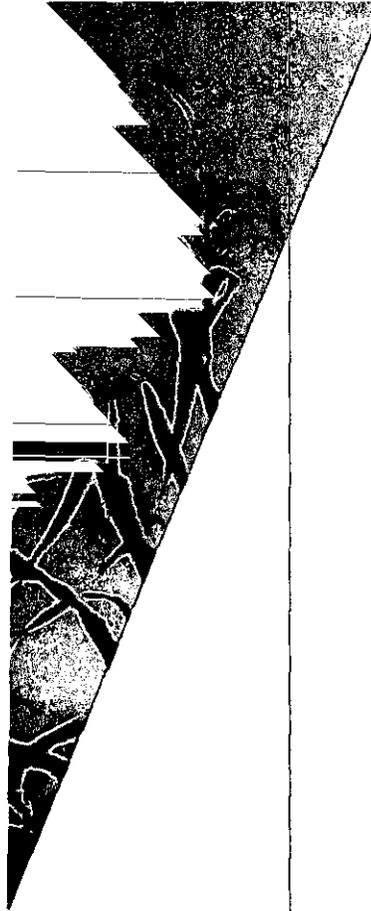
Después de una prolongada polémica en relación con el papel del antropólogo como científico, ha surgido un nuevo e impactante tema dentro de la calificación actual de la disciplina por los protagonistas posmodernos: el antropólogo como autor.

Finalmente los antropólogos han comenzado a prestar atención explícita a la escritura de textos etnográficos, un tema largamente ignorado ya sea porque se concibe primariamente a la etnografía como una actividad que se desarrolla en el campo, o porque se la trata como un método —más que un producto— de la investigación.<sup>13</sup>

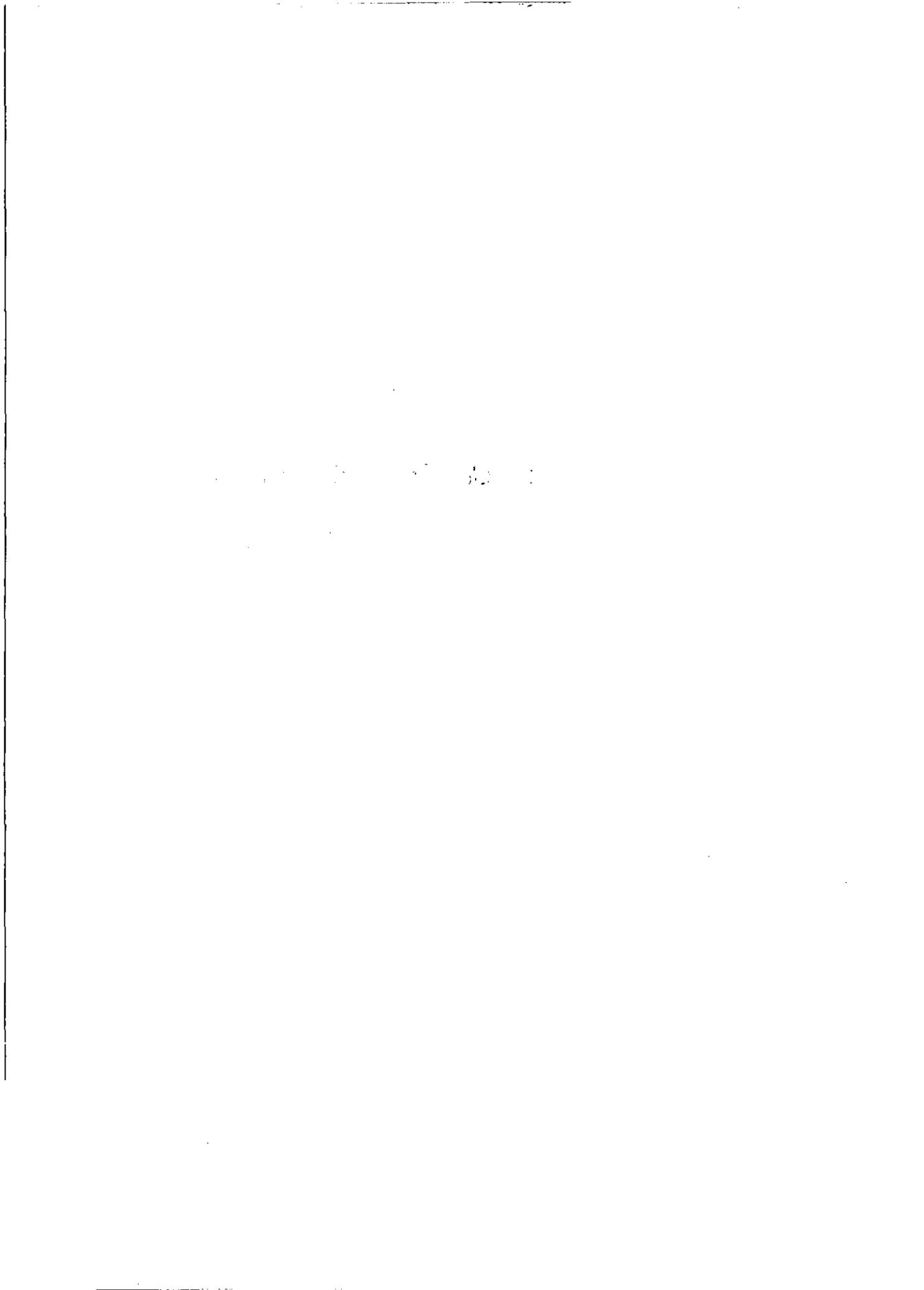
Sin detenerme en las múltiples implicaciones de tal especificación, quiero mencionar, sin embargo, que la dicotomía del trabajo antropológico en dos actividades nítidamente diferentes —primero juntar el material y después ponerlo en escrito— me parece un avance. Por mucho tiempo, se adoptó como norma y pauta que el resultado escrito de la investigación emanaba automáticamente de los datos recogidos, olvidando que un texto nunca es una pura presentación de material, sino que su redacción requiere momentos de creatividad y resolución por parte de su escritor. Comprender esta distinción favorece la toma de conciencia de los principios que dirigen la composición final del documento académico.

## **La antropología y la redacción de la tesis**

La presente tesis también es un encadenamiento de meses de trabajo de campo con largos periodos de labor en el escritorio. Opté por dividirla en cuatro partes que se suceden de la manera acostumbrada: comienza con una parte teórica; una segunda parte presenta el esbozo



***Parte 1. Cuadro teórico y metodológico***



La imagen es conocida. Bajo un sol ardiente, se dibuja una choza de madera, con techo de paja. El estereotipo de la habitación del 'hombre primitivo'.<sup>16</sup> Ya desde antes de que los etnógrafos penetraran en los pueblos de otros grupos étnicos con el propósito de coleccionar de una manera sistemática datos sobre las diferencias humanas, existía este prototipo de la 'casa muy ajena'. Las descripciones minutas de los antropólogos que atestiguaban variaciones infinitas en forma y material, no lograron cambiar el modelo.

Para los científicos al contrario, la variación era no sólo el objeto de la investigación sino también —en un segundo momento— el resultado lógico dentro de la praxis de sus construcciones teóricas.

Cada corriente antropológica sucesiva ofrecía otro esquema de explicación de las diferencias entre los grupos humanos. Entre muchos otros elementos culturales, la variedad de las construcciones se dejó encajar aunque, generalmente, esto ocurrió de una manera implícita. La exposición que sigue tiene el propósito de hacerla explícita y esclarecer la posición de la habitación dentro del paisaje teórico construido por las varias escuelas antropológicas.

## **Introducción**

Antes de hacerlo, me parece conveniente inclinarme un momento sobre las posibles causas de la relativa ausencia de la casa indígena como tema dentro del discurso antropológico en el pasado. Es fácil constatar que gran parte de las monografías sí tiene una descripción más o menos extensa de las construcciones habitacionales y ceremoniales de los grupos étnicos visitados.<sup>17</sup> Es igual de fácil averiguar que

esta exposición se ha considerado casi siempre como un paso preliminar y obligatorio —al ejemplo de las descripciones geográficas y físicas del lugar— antes de llegar al núcleo de la investigación, sea la organización social, el sistema de parentesco, la mitología, la magia etc.

Es en parte la proliferación de estas vacas sagradas de la antropología que arrinconó la cultura material en esta posición meramente descriptiva y secundaria. Aquellas, a su vez, no alimentaron su primacía de un valor intrínseco, absoluto e independiente. Brotaron de un conjunto de 'epistemes' que compartía la antropología con las demás ciencias sociales y con la 'moda' intelectual dominante de su tiempo.<sup>18</sup>

En este sentido, se puede hablar de una evolución de la ciencia antropológica, en la cual viejos epistemes y sus métodos correspondientes se veían reemplazados por otros, que nacieron en parte desde una crítica de aquellos. No obstante, la condena casi nunca fue total. Consciente o inconscientemente, algunos vestigios filtraban en las nuevas construcciones teóricas.<sup>19</sup> Por consiguiente, la elaboración consecutiva no es gratuita. Aclarará la tradición académica de mi investigación etnológica, dilucidando aspectos de mi proceder intelectual y de mi manera de actuar en el campo.

Hay otra razón para pintar en las páginas siguientes no sólo el paisaje teórico que se despliega en el momento, sino también los estratos subyacentes de la etnología.<sup>20</sup> Muchos de los estudiosos quienes se han aventurado en el terreno poco explorado de la antropología arquitectónica han recibido su formación fuera de la antropología (son arquitectos o sociólogos). Adquirieron por lo general sus conocimientos de la materia por medio de lecturas dispersas y poco metódicas. Sin querer medir a todos ellos por el mismo rasero, pienso que algunos expertos se han enclavado en nociones anticuadas de la antropología, sin tomar en cuenta que éstas han sido reemplazadas por procedimientos más adecuados y críticos.

Un repaso, aunque escueto, del historial de nuestro ramo de la ciencia me parece en este sentido aclarador.

De inmediato, sobresalen los confines del propio discurso. El tema de la investigación se encuentra en el cruce de dos grandes campos académicos —la antropología y la arquitectura— y, sin embargo, despliego casi unilateralmente su lado antropológico. Este desequilibrio se debe sencillamente a las limitaciones de la autora, formada y formándose dentro de las ciencias sociales. He intentado enmendar en cierto grado esta situación recurriendo cuando pueda a demostraciones tomadas de la arquitectura. Concuero al mismo tiempo que este remedio no satisface plenamente y que persiste la necesidad de una panorámica de la arquitectura visada hacia los estudiosos de la antropología arquitectónica.

Aún con el énfasis puesto en la etnología, unos lectores se sorprenderán de la ausencia aparente de algunas temáticas teóricas que a ciencia cierta se anunciaron durante el trabajo de investigación. Un buen ejemplo es el asunto de la aculturación. No he tratado a la aculturación como un tópico por sí mismo, si bien que continuamente me he encontrado en un ambiente 'aculturado'. El motivo es precisamente esto: la convicción de que toda realidad social hoy en día ha absorbido influencias materiales y culturales foráneas de diversa índole, intensidad y dureza. El proceso resaltaré constantemente en la descripción de los fenómenos tangibles: el cambio de materiales de construcción, la importación de muebles nuevos, la opción por interiores 'modernos' etc.

A la vez impugno la viabilidad y el provecho de los intentos para tasar el grado de imposición de la cultura dominante sobre la autóctona. Las clasificaciones fáciles no encaminan hacia un mejor entendimiento de los procesos que rigen una región o un pueblo cuando éstos se enfrentan con condiciones siempre cambiantes. Al contrario, dejan expedito el camino tanto para fraseología política como para una autocomplacencia romántica por parte de los antropólogos quie-

nes aparentan enaltecerse subrayando la autenticidad del grupo. Como he mencionado antes, confío en que las relaciones detalladas del entorno construido de San Francisco, Huazalingo —descritas en el capítulo tres— garantizarán la presente tesis de este tipo de categorización. Sostengo, además, la hipótesis de trabajo de que el habitus y las disposiciones espaciales de sus habitantes son duraderas y que se conservan en medio de cambios de material y de diseños.<sup>21</sup>

Tampoco se ha tratado por separado a la escuela del materialismo histórico, aunque ésta ha ejercido una gran influencia en la antropología mexicana. Sin negar la importancia fundamental que tiene la infraestructura material sobre las demás manifestaciones culturales, esta interdependencia no constituye la temática central de la presente investigación. Concibiendo las condiciones materiales y económicas como los delimitantes decisivos de una realidad dada, el presente trabajo se mueve precisamente dentro del margen dejado por ellos.

La subsiguiente presentación del desarrollo teórico de la antropología está compartida en dos bloques: las escuelas iniciales y las corrientes actuales. Bajo la primera rúbrica se enumera consecutivamente el evolucionismo cultural, el funcionalismo, el estructuro-funcionalismo y el difusionismo. Las corrientes actuales abarcan el estructuralismo, el simbolismo, el posmodernismo, una teoría de la práctica y la antropología arquitectónica. La división en dos no concuerda con un procedimiento establecido; manéjé un criterio particular, a saber la importancia real que, a partir del estructuralismo, cada escuela ha ejercitado sobre mi proceder como investigadora.

Se anuncia como todo un itinerario, el remontarse hasta la segunda mitad del siglo diecinueve para desenterrar los orígenes de la investigación antropológica. Sin embargo, la empresa resultará instructiva y sorprendente. Existen pocas ramas de la ciencia donde los grandes argumentos discursivos usan reintegrarse con tanta asiduidad en las discusiones en boga; y que, además, son recuperados por otras ciencias en un intento de reorientarse.

De modo que no sobrecoge demasiado cuando, descendiendo más de ciento cincuenta años hacia las raíces del evolucionismo cultural —el primer subtítulo—, surge bajo el mismo apartado un libro escrito en 1982. Concisamente registramos también unas tendencias neo-evolucionistas de los años cuarenta.

### **1.1. Las escuelas iniciales**

La reseña del funcionalismo introduce a Malinowski, un protagonista del trabajo etnológico cuyas posiciones han tenido una proyección más allá de la antropología.<sup>22</sup> En estas páginas indagamos exclusivamente las ramificaciones de su teoría para el estudio del entorno construido practicado hoy en día. Radcliffe-Brown encabeza el tercer apartado dedicado a la doctrina del estructuro-funcionalismo. Junto con él hace su aparición la noción de estructura que representará un papel importante dentro de las evoluciones posteriores de la teoría antropológica.

Concluimos la primera fracción del capítulo teórico con una exposición del difusionismo, una corriente que ganó renombre bajo el impulso del

investigador Franz Boas y sus discípulos. Módulos de su manera de proceder en el campo siguen vigentes en la práctica actual de algunos etnógrafos.

He recurrido para el montaje de la siguiente exposición tanto a las obras clásicas dentro de la disciplina como a los libros de compilación. Cuando la temática merezca profundizarse, mencionaré los textos que me sirvieron de guía. Anécdotas de la historia y de la realidad mexicana han sido incorporadas en la relación, aún cuando constituye en cierto grado un adelanto a los capítulos consecutivos.

### 1.1.1. El evolucionismo cultural

En el año 1877, el norteamericano Lewis Henry Morgan publicó su libro *Ancient Society* que se convertiría por unas décadas en un clásico de las ciencias sociales.<sup>23</sup> Aunque el título resuena a la historiografía, la obra se considera primordialmente antropológica, en parte por los datos etnográficos que aporta, en parte porque engloba y refuerza la orientación teórica vigente de su tiempo que en un momento posterior se designó como 'evolucionismo cultural'. Los representantes evolucionistas —entre otros Edward B. Tylor y James Frazer— estaban convencidos de que la humanidad había evolucionado según una orientación lineal, universal y progresiva, en analogía con la evolución biológica de las especies.<sup>24</sup> Lógicamente deducían que las diferencias actuales entre los grupos étnicos en el mundo no eran sino diferentes posiciones del trazo evolutivo y que, estudiando a las culturas 'primitivas', se profundizarían los conocimientos del pasado humano. Las expectativas para el futuro, según ellos, estaban inscritas en la posición más avanzada que ocupaba —en todo sentido— la cultura occidental (en cuanto a sistema político, organización social, ciencias, tecnología, economía, religión, arte, familia etc.).

Este esquema teórico ha sido refutado a fondo por las corrientes antropológicas que lo sucedieron, con argumentos tanto lógicos como fácticos. A pesar de eso, no sólo se han arraigado elementos evolucionistas en el pensamiento común de mucha gente, sino también en el de muchos académicos de diversas ciencias.

En 1881 —el año de su muerte— apareció el último libro de Morgan, titulado *Houses and House-Life of the American Aborigenes*.<sup>25</sup> Originalmente concebido como el quinto capítulo de *Ancient Society*, para después ser descartado por problemas de volumen, este libro asimila todo el ideario del autor. El interés de este libro para una investigación del tipo que me he propuesto, es innegable. Pero a pesar de su temática, las afirmaciones básicas suelen ser muy generales: la estructura social humana pasa por sucesivas estaciones, que son determinadas por un progreso en su mundo tecnológico-económico; la condición de la estructura social define a su vez el entorno doméstico y el espacio habitacional.

Se puede notar que los evolucionistas, absorbidos por la búsqueda del origen y la evolución de las grandes instituciones culturales (como la familia y el estado), pocas veces trazaron en detalle una evolución separada de cosas materiales concretas. Pero sus escritos revelan que consideraban a éstas también como sujetas a la ley del progreso lineal. Vemos el siguiente párrafo del capítulo 'The Aztec Confederacy' del libro *Ancient Society* de Morgan:

It is rendered reasonably certain that they [the Aztecs] had but one prepared meal each day, a dinner; at which they separated, the men eating first and by themselves, and the women and children afterwards. Having neither tables nor chairs for dinner service, they had not learned to eat their simple daily meal in the manner of civilized nations.<sup>26</sup>

Pasamos por alto el contenido y la cuestión de la veracidad de los datos aportados por Morgan, para fijarnos en el tono y las inferencias de su pronunciamiento.

Varios supuestos están implicados en la última frase de esta cita. La falta de un cierto género de muebles conlleva para Morgan una posición inferior en una jerarquía de comportamientos en la cual los modales de las naciones 'civilizadas' ocupan el momento cumbre. Al mismo tiempo, los indígenas no están consignados indefinidamente en este espacio inferior.<sup>27</sup> Podrían aprender a comportarse para una 'comida de protocolo'. Podrían evolucionar por aprendizaje. Inmediatamente uno se da cuenta de las oportunidades que ofrecía el evolucionismo a las personas que por una razón u otra estaban interesadas en 'civilizar' a los hombres 'primitivos'.

De manera menos pronunciada, las implicaciones de la sentencia citada llegan más lejos. Se puede suponer que para Morgan, la relación entre el tener y el no tener muebles de tipo occidental no es dicotómica, pero que existe toda una serie de objetos y artefactos que gradualmente se asemejan al tipo ejemplar. La silla con el asiento a un promedio de cuarenta cm arriba del suelo, por ejemplo, se originó en el tronco de árbol acarreado, evolucionó al banquito de tres tablas sin cepillar, dio otro paso adelante cuando se le pegó un respaldo etc.

En un sentido más general, dentro de la concepción evolucionista toda la cultura material en torno a las construcciones ha pasado por un proceso de crecimiento unilineal identificado por un mejoramiento de los materiales utilizados y el desarrollo de la tecnología para fabricarlos. Los evolucionistas no consideraban a este progreso material como un movimiento intrínseco e independiente. En su último libro, Morgan trata de mostrar que la organización espacial de un pueblo y de sus habitaciones es definida por la estructura social del grupo étnico.<sup>28</sup>

Otros dos conceptos evolucionistas se imponen a cualquier tratado sobre las construcciones humanas: la adaptación y la especialización. La primera palabra se centra en la creencia de que la cultura humana evoluciona hacia niveles

cada vez más elevados de adaptación del hombre a su ambiente. Es fácil constatar, empero, que este término no es unívoco y que el uso que estos científicos hacen de él presupone otros criterios de evaluación. Si 'adaptación' significará construir un abrigo con el mínimo de esfuerzos y con materiales disponibles en el medio, entonces las grutas habitacionales de los tarahumaras marcarán más alto que cualquier casa de las Lomas de Chapultepec en México D.F.. Si al contrario, la adaptación requiriera de la posibilidad para regular en cualquier momento dentro del abrigo la temperatura, la luz y la privacidad independiente del ambiente, entonces las casas funcionales tipo Corbusier serán ejemplares.

Estos dos extremos sacan a la luz que detrás del concepto de adaptación, se esconden otros motivos principales evolucionistas, o sean el control y la complejidad. Observando en algunas instituciones culturales —y suponiendo en otras— una continua marcha de un estado simple hacia un estado complejo, adoptaron a la complejidad como ley general y criterio de evolución.

Los evolucionistas infirieron el mismo trato al concepto de especialización. Mientras que en algunas culturas, los mismos espacios desempeñan funciones diferentes (de taller, habitación, lugar de culto), en otras las casas están extremadamente diferenciadas. Existen también diferentes grados de especialización de los conocimientos, facilidades y del trabajo para construirlas. Pesando en la balanza de la complejidad y la especialización, los evolucionistas no fallaron al definir a las primeras como menos desarrolladas que las segundas.

Como he mencionado arriba, los antropólogos quienes en los años veinte sucedieron a la escuela evolucionista, tomaron un giro totalmente diferente, condenando explícitamente los puntos de vista de sus antecesores. Sin embargo, en los años cuarenta surgió un movimiento que trató de rescatar la noción de evolución dentro del estudio del hombre. Estos llamados neo-evolucionistas argumentaban que abandonar el estudio diacrónico no hace desaparecer la importancia

del tiempo y el proceso evolutivo de las instituciones culturales. Sus representantes, entre los cuales estaban Leslie White y Julian Steward, se empeñaron en pulir la imagen manchada de sus precursores del siglo pasado, pero pronto se vieron enredados en una polémica endémica sobre el cómo conciliar los múltiples datos culturales juntados por sus colegas y ellos mismos con la idea de una evolución global; y sobre la pregunta cuál era el factor motor de esta evolución.

El determinismo tecno-energético de Leslie White se descarta por su generalidad y rigidez como un instrumento teórico útil para este trabajo. Mientras que el nombre de *cultural ecology* que Julian Steward dio a su metodología, invita por sus meras implicaciones a un análisis más cercano.<sup>29</sup> Los elementos que él aportó repercutieron en los trabajos de autores como Eric Wolf y Angel Palerm quienes analizaron la realidad mexicana bajo un mismo punto de vista teórico.

Marvin Harris expone con toda claridad en su libro *The Rise of Anthropological Theory* que la nueva generación de evolucionistas, a diferencia de sus precursores idealistas del siglo diecinueve, se basan en el principio materialista cultural.<sup>30</sup> Esto no extraña, visto que Marx y sobre todo Engels incorporaron los trabajos de Morgan en sus reconstrucciones históricas, un hecho que innegablemente repercutió en la antropología dialéctica materialista. Ésta conoció un renacimiento repentino en el oeste, después de la reedición del prefacio de Marx al libro *Outlines of a Critique of Political Economy* en 1964, renacimiento que — como he mencionado antes— se hizo sentir en México.<sup>31</sup>

Los estudios teóricos al respecto atacaron principalmente la pregunta si la comunidad rural prehispánica de México correspondía al tipo asiático definido por Marx, un asunto prometedor dadas las muchas semejanzas, pero con la inferencia involuntaria de colocar a los grupos autóctonos del país en una posición muy novata de la evolución humana.<sup>32</sup>

Al mismo tiempo, la premisa de Marx de que la filosofía en vez de interpretar al mundo, tiene el deber de cambiarlo, conllevó por parte de los antropólogos a una crecida actividad comprometida con el sector más pobre del país. Este movimiento dio un nuevo impulso social a la política indigenista mexicana. Una consecuencia directa para la habitación indígena fue que se viera en su totalidad e indiscriminadamente adscrita al conjunto de las condiciones materiales de vida que atestiguaban el atraso social y que tenía que mejorar. Sería ligero negar que muchos problemas de salud en las comunidades indígenas tienen su causa en un alojamiento insuficiente y defectuoso; pero tampoco se puede negar que una relocalización ciega de comunidades en proyectos de vivienda basados en modelos europeos cause inevitablemente una serie de graves fricciones que, en el caso extremo, amenazan la sobrevivencia del grupo.<sup>33</sup>

Es precisamente uno de los propósitos de esta tesis mostrar que cada grupo humano tiene su propio conjunto de disposiciones espaciales que definen tanto la configuración territorial de sus pueblos como los interiores de sus casas. Este habitus espacial acomoda, además, las relaciones sociales y la percepción del mundo particulares de ellos. Desplazar obligatoria y abruptamente a personas puede trastornar mucho más que su sentimiento reconfortante e inalienable de 'estar en casa'.

Cuando la exposición sobre la visión evolucionista y sus corrientes emparentadas se ha alargado, aparte de los argumentos presentados, esto se explica por otra causa. Aunque los críticos encontraron con abundancia contrapruebas para desarmar la gran mayoría de los esquemas evolucionistas, nunca lograron hacer tambalear al menos a uno: el progreso de la tecnología. Demostraron que científicamente es imposible manejar criterios objetivos para evaluar a tal o cual institución cultural como más desarrollada que sus análogos; a la familia nuclear como mejor que la familia extensa; al monoteísmo como más correcto que el politeísmo o el animismo; a la casa de piedra con puerta y cuatro ventanas como más adap-

tado que el iglú de los esquimales. Excepción hecha de la tecnología donde sí existen criterios válidos para medir, comparar y evaluar. En el trabajo para lo cual fue hecha, la excavadora supera a la azada en eficiencia.

En las construcciones occidentales, los avances tecnológicos representan un papel dominante, ampliando la oferta de los materiales, extendiendo las formas, aumentando la durabilidad. Por eso, no extraña que a las descripciones de los edificios humanos, se cuelgue muchas veces una concepción evolucionista que se despliega inadvertidamente a otras características de la arquitectura que no son tecnológicas.

Tomo el siguiente párrafo del libro *La vivienda indígena de México y del mundo*, escrito en 1982.

Un índice del atraso de la vivienda indígena es el enorme porcentaje de casas sin ventanas. La realidad es que el indígena no cuenta todavía con herramientas para poder hacer los marcos y las hojas de las ventanas, y si con el hacha o el machete pudiera mal hacerlas, todavía le faltarían las bisagras y otros accesorios. En tanto no mejore su situación económica, no podrá mejorar su morada.<sup>34</sup>

Estamos delante de un razonamiento evolucionista rotundo: una falta de herramientas aptas causa la ausencia de un elemento arquitectónico —la ventana— y esta ausencia es prueba del atraso de su vivienda. Un mejoramiento en la situación económica de los indígenas les haría comprar los utensilios necesarios para mejorar su morada incorporando ventanas giratorias, sobra decir 'tipo occidental'.

Contrapongo a esta interpretación —al menos limitada— el siguiente argumento de Amos Rapoport.

The fact that circular huts are easier to roof than rectangular ones need not be denied when we question the notion that change from one to the other responds to building skills only. The change of form may, in fact, be related to the symbolic nature of the two forms. Materials, construction

and technology are best treated as modifying factors, rather than form determinants.<sup>35</sup>

Es agradable constatar, por otro lado, que muchos evolucionistas en un momento u otro no logran suprimir un sentimiento de admiración por el equilibrio estético de la construcción indígena y el ingenio de los primitivos para sacar lo máximo de materiales tan elementales.

### 1.1.2. El funcionalismo de Malinowski

El arribo del polaco Bronislaw Malinowski a la antropología anglosajona se hizo después de muchas andanzas académicas —por la física, matemáticas y psicología— pero una vez hecho en 1910, su presencia fue trascendental. Este antropólogo, quien se autodenominó el fundador del funcionalismo, y por extensión, de la nueva ciencia de la antropología, introdujo el trabajo de campo como metodología nuclear y volvió decididamente las espaldas al evolucionismo.<sup>36</sup>

If you want to know the origin of a fork, he would argue, then pay heed to the service it renders in conveying food to the mouth.<sup>37</sup>

Agente de la frase de Harris y buen orador, Malinowski enseña un tenedor y al mismo tiempo nos alimenta con varios de sus argumentos. Su rechazo al evolucionismo no es epistemológico; no niega el interés o la posibilidad de conocer los orígenes de los rasgos culturales. Lo que hace es ofrecernos otro método: investigar la función, el 'servicio' que rinde el objeto en el momento de la pesquisa. Esta metodología tiene la ventaja de que no se basa en hipótesis siempre más especulativas cuando se aplican a sociedades sin huellas materiales del pasado, sino en observaciones concretas hechas in situ. Y aunque la definición funcional parece obvia y hasta insignificante en el caso del tenedor o de una silla, extendida a otros campos de la cultura sí apunta elementos analíticos de mayor importancia.

Sinteticemos las dos convicciones comprendidas en la cita. Primero, la proposición de Malinowski era científica y metodológica. Según él, la reconstrucción histórica de la humanidad y sus rasgos culturales no era una tarea que se pudiera realizar competentemente, al menos en sociedades donde no existen huellas materiales del pasado; por consiguiente, la diacrónica no merecía formar parte de una ciencia social joven. Segundo, bajo el denominador 'servicio' surge el concepto de 'función' que ocupa un lugar central en su teoría.

Cuando estudiamos los salvajes actuales que todavía producen fuego por fricción, fabrican utensilios de piedra y construyen viviendas rudimentarias, podemos observar que su conducta racional, su fidelidad a los principios teóricos, de acuerdo con los cuales trabajan, y su agudeza técnica, son determinados por el deliberado fin que su actividad persigue.<sup>38</sup>

Para Malinowski, la cultura es un sistema en donde todas las partes, en medio de una cierta autonomía, son esencialmente cohesivas. Domina la analogía con el organismo vivo. Los antropólogos pueden analizar e interpretar el funcionamiento del conjunto cultural y de sus partes, pero no encuentran su explicación definitiva en ello. La base de la cultura es el ser humano con sus instintos fisiológicos universales, como el instinto de la conservación y de la reproducción. Los instintos, transformados por una cierta cultura y adquiriendo así su forma específica a nivel del grupo, constituyen las necesidades primarias. La urgencia de sostener, renovar y pasar a la siguiente generación el aparato cultural —garantía de la satisfacción mínima que las necesidades básicas requieren— hace aparecer la economía, el control social, la educación y la organización política. Estas instituciones conllevan a su vez necesidades simbólicas integrantes que generan la ciencia, la religión, la magia, las artes y los juegos.

En *A Scientific Theory of Culture*, su libro teórico de mayor importancia publicado póstumamente en 1944 —y de cuya traducción sustraje la cita antedicha—, Malinowski presenta una lista de siete necesidades básicas. Sin entrar en la enumeración en su conjunto, que él mismo califica de simple y hasta vulgar<sup>39</sup>,

extraigo el elemento de interés para la investigación, el 'bienestar corporal' que — cito— "se refiere al grado de temperatura, porcentaje de humedad y ausencia de sustancias nocivas que estén en contacto con el cuerpo".<sup>40</sup> Acompaña a esta explicación biológica y física el concomitante cultural 'abrigo' y es en la digresión sobre este tema donde Malinowski nos muestra con toda claridad donde se ubica la vivienda dentro de su teoría de la cultura. Como simple elemento básico para asegurar al cuerpo su óptima temperatura, el 'local cerrado' no atrae su interés; no lo considera por sí solo como un concomitante institucionalizado. En su serie de ejemplos, la habitación comparte esta apreciación con el fuego, la ropa y el jabón.

La importancia antropológica surge, según Malinowski, cuando se consideran a estos elementos de bienestar físico como parte de la vida organizada, como incorporados al cuerpo de una institución, sea económica, mágica o política. La casa procuradora de protección, por ejemplo, puede ser investigada como eslabón de una cadena social que implica, en plan creciente, al pueblo y a la tribu.

Esta explicación corre paralela y saca a la luz el doble significado que Malinowski contribuye al término función: por un lado la contribución a la satisfacción de las necesidades corporales; por otro la posición dentro de un sistema dado. Analizando estos dos aspectos sistemáticamente, el antropólogo se adentra en una cultura.

Podemos notar que los fenómenos y objetos culturales tienen poca presencia propia, colgados como son por los dos hilos funcionalistas. En una crítica contra el difusionismo alemán<sup>41</sup>, Malinowski advierte contra "la falacia de considerar la forma física de un utensilio como el principal o exclusivo índice de identificación cultural"; "tomar un utensilio como modelo de un elemento cultural es extremadamente peligroso".<sup>42</sup> Constatamos antes que su noción de 'utensilios' es muy amplia.

A canoe is an item of material culture, and as such it can be described, photographed and even bodily transported into a museum. But —and this is a truth too often overlooked— the ethnographic reality of the canoe would not be brought much nearer to a student at home, even by placing a perfect specimen right before him. The canoe is made for a certain use, and with a definite purpose; it is a means to an end, and we, who study native life, must not reverse this relation, and make a fetish of the object itself.<sup>43</sup>

Consecuentemente, la vivienda aparece poco en las monografías malinowskianas. Describe como en las islas Trobiand, los nativos guardan sus alimentos en casas mejor hechas y más ornamentadas que las chozas que les sirven de vivienda<sup>44</sup>; cuenta como en el curso de un conflicto entre poderes, el jefe de un pueblo de Nueva Guinea se encerró en su tienda<sup>45</sup>; y menciona que se considera como legítimo por parte de un jefe, el hecho de matar por brujería a una persona que se permitió adornos demasiado ambiciosos en su cabaña o almacén.<sup>46</sup> Ofrece interpretaciones psicológicas generales para estos acontecimientos (p.ej. la propensión para hacerse notar) pero no los sujeta a un análisis determinado. Tampoco esboza la estructura propia de los diferentes tipos de vivienda.

¿Ha tenido la corriente funcionalista un impacto teórico comparable al evolucionismo en estudios sucesivos sobre la casa y el espacio habitacional? Estoy inclinada a contestar la pregunta afirmativamente, aunque aparenta que su influencia no es tan general y que se ha limitado más bien al ámbito de los arquitectos.

¿Qué pensar, por ejemplo, de los trabajos sobre arquitectura que evocan, en un primer apartado de su introducción, los pájaros y sus nidos, las termitas y sus construcciones?. Es obvio que los autores enfocan, aunque sea implícita, una propiedad constructiva instintiva común entre los especies, en semejanza con lo que Malinowski menciona en su lista de necesidades básicas. Pero el hombre no es guiado solamente por sus instintos, como los animales; se le reserva todavía un momento contemplativo.

Si los animales después de milenios, han mostrado a otras especies el ejemplo de un claro instinto constructivo para hacer sus moradas, no es de extrañar que al observar el hombre, como los animales y las aves construían sus albergues, él que se siente con mayor capacidad creadora, haya venido resolviendo desde la prehistoria este problema primordial, legando esfuerzos y logros, que ahora se manifiestan en el conocimiento de los indígenas para construir su vivienda.<sup>47</sup>

En principio, la alegoría no es gratuita ya que muchos montajes animales sí evocan la actividad constructora humana. Pero el calificar que la esencia de construir sea instintiva, y que la variedad de las obras obedezca únicamente a motivos funcionales, entraña consecuencias no necesariamente positivas.<sup>48</sup> Entre los múltiples grupos humanos no es difícil encontrar ejemplares que nieguen ser clasificados por este esquema rígido o que no profesan obediencia a alguna que otra norma natural o funcionalista.

Basándose en ejemplos de grupos étnicos del sureste de Asia, América del Sur y Australia, se ha apuntado que el construir una habitación no parece ser un acto forzoso y natural. Hay gente que vive sin casas. Y esta ausencia de viviendas no corresponde a una supuesta incapacidad técnica por parte de ellos, como han sugerido algunos. A pesar del clima casi ártico en que viven, los onas de la Tierra del Fuego sólo se hacen refugios simples; aunque para fines rituales, sí construyan chozas cónicas elaboradas.<sup>49</sup>

Cabe aclarar que el mismo Malinowski nunca promovió la comparación de los instintos humanos con sus análogos en el mundo natural. Él presuponía una actitud científica típicamente humana tan antigua como la cultura, que levantaba al 'homo faber' sobre el estado animal.<sup>50</sup>

Por otro lado, existe toda una corriente en la arquitectura que sujeta la casa, —hasta el concepto espacial de la casa—, a determinantes climatológicos. Relaciona, por ejemplo, la vivienda-patio con un clima caliente sureño y la casa-fogón con el tiempo inhóspito del norte; el frío propiciará igualmente una vida

comunal, etc.<sup>51</sup> Sin embargo, el determinismo climático no da una respuesta satisfactoria a varios interrogantes. ¿Por qué dentro de una misma zona atmosférica hay tantos diferentes tipos de vivienda? ¿Qué sucede cuando un pueblo errante construye en verano a la orilla del mar, el mismo albergue que durante el invierno en las faldas de las montañas?<sup>52</sup> ¿Cómo se explica la existencia de elementos anticlimáticos, si no por dictados o tabús mágico-religiosos, y por razones económicas o sociales? Un ejemplo sacado del ámbito de la aculturación, es la preferencia que mucha gente da a un techo de lámina metálica encima del techo de paja tradicional. El prestigio del nuevo material supera a sus incomodidades climatológicas. Las preguntas no tratan tanto de negar la importancia del clima, sino de cuestionar su papel determinante en la configuración del espacio habitacional.

Con todo, cuestionando estos postulados aceptados por muchos arquitectos, nos andamos en digresiones que corresponden más bien al capítulo sobre la antropología arquitectónica.<sup>53</sup> Conviene hacer aparecer aquí una vez más al antropólogo Malinowski para analizar las críticas que surgieron a raíz de su teoría de la cultura. Su dócil descuido de la investigación histórica, por ejemplo, no era muy convincente. Socavar la relevancia de elaborados sistemas hipotéticos hechos basándose en datos históricos, no equivale a pasar por alto la posible importancia de estos datos para otro género de investigaciones, aunque sean sincrónicas.

De igual manera, su apego mezquino a la doctrina de los instintos le ha hecho sujeto a críticas. Como hemos visto, es difícil y hasta imposible sostener que cualquier rasgo cultural pasado y actual entable una relación de dependencia con una necesidad biológica concreta. Además, la universalidad endémica de los instintos humanos no aclara del todo las múltiples diferencias entre las culturas. Aparentemente consciente de esta laguna interpretativa, Malinowski avanza en un cierto momento la ventaja de estudiar también las influencias ambientales y

sus relaciones culturales<sup>54</sup>; pero no presenta en este sentido explicaciones funcionalistas concretas, y aunque éstas fueran factibles, la pregunta subsistiría si contribuyeran verdaderamente algo a la resolución de la temática. La discusión sobre el clima y la arquitectura comprobó que la relación entre los dos no es, cuando menos, de dependencia unívoca y unilineal. Rapoport enfatiza que más que fijarse en lo que hace inevitable el medio ambiente físico, uno debe averiguar lo que hace imposible.<sup>55</sup>

Lo que sin duda está facilitando el entorno de pueblos tradicionales es llegar al corazón de sus visitantes, encima de cualquier teoría. Invito a una última mirada en la obra del funcionalista:

Fascinating as may be the Motuan habitations standing on high piles in the middle of a lagoon, or the neat streets of an Aroma or Mailu settlement, or the irregular warren of small huts on the Trobiand coast, all these cannot compete in picturesqueness or charm with the villages of the Southern Massim. When, on a hot day, we enter the deep shadow of fruit trees and palms, and find ourselves in the midst of the wonderfully designed and ornamented houses hiding here and there in irregular groups among the green, surrounded by little decorative gardens of shells and flowers, with pebble-bordered paths and stone-paved sitting circles, it seems as if the visions of a primeval, happy, savage life were suddenly realized, even if only in a fleeting impression.<sup>56</sup>

En esta descripción Malinowski se muestra muy susceptible a la proyección estética del contorno de los pueblos que visitó y el científico moderno se expresa en términos reminiscentes al romanticismo del siglo anterior.

### 1.1.3. El estructuro-funcionalismo de Radcliffe-Brown

El científico británico Alfred Reginald Radcliffe-Brown inició su carrera antropológica unos años antes que el polifacético Malinowski, pero su influencia académica se asentó sólo después de que su colega dejó Inglaterra por los Estados Unidos en 1938. Desde su cátedra en Oxford, Radcliffe-Brown difundió una doctrina teórica que ha adquirido la denominación algo torpe pero precisa, de 'estructuro-funcionalismo'.<sup>57</sup>

Gran número de los comentaristas posteriores han enfatizado las semejanzas entre los dos académicos; una convergencia atestiguada en apariencia por el denominador común 'funcionalismo'. Pero la mayoría de estos críticos escribía desde un punto de vista adverso a la escuela británica de la antropología social, en lo cual siempre rinde beneficio el nivelar posiciones. Dentro del plan de esta investigación, al contrario, me parece más fértil examinar sus diferencias y eso no sólo porque existía entre los dos una profunda animadversión que se expresaba en un empeño continuo, tan típico en el campo intelectual, de agrandar las divergencias. Darles a ellos una exposición por separada de sus teorías, me fuerza a seguir de cerca sus respectivas líneas de pensamiento y, aplicándolas a la temática, facilita el intento de evaluación.

Conjuntamente, Radcliffe-Brown introduce en la antropología el concepto estructura, que reaparecerá después sin interrupción bajo diferentes cubiertas.<sup>58</sup> Define a la estructura como 'un patrón de relaciones entre entidades'.<sup>59</sup> Su discípulo Meyer Fortes afinó la definición:

I take 'structure' to refer to a distinguishable whole (an institution, a social group, a situation, a process, etc.) which is susceptible of analysis, in the light of appropriate concepts and by suitable techniques, into parts that have an ordered arrangement in space and time.<sup>60</sup>

sos la gente cansada se sienta en ellas. Esta observación procura ser un impedimento para generalizaciones fáciles e hipótesis apresuradas, basadas en equiparaciones infundadas. Veamos, por ejemplo, la siguiente frase que luce en una introducción literaria de un libro de arte. Suena concluyente, pero debe ser analizada con sumo cuidado por alguien que investiga el espacio encerrado.

Thus the courtyard of a Mexican's house reflects a complex heritage shared by Andalusian grandparents, Moorish great-grandparents, and great-great grandparents who were Mayan or Teotihuacán.<sup>68</sup>

La segunda matriz del estructuro-funcionalismo, levantada alrededor del concepto de función, indujo a Radcliffe-Brown a concentrar su atención casi exclusivamente en los procesos y posiciones sociales. Seguir a él al pie de la letra significaría abandonar las construcciones humanas en búsqueda del grupo social que las habita y exponer cómo éste tiene un papel vital en la perdurabilidad de la sociedad. Un análisis típico de este género muy prolífico, se presenta en el artículo de Meyer Fortes *Time and Social Structure: An Ashanti Case Study*<sup>69</sup>, en el cual este estructuro-funcionalista de segunda generación expone la relación entre la composición del grupo residencial y la coherencia social de los matrilineajes constitutivos de la nación ashanti.

Pero también aquí podríamos tomar el concepto de función y dotado sólo de su definición, aplicarlo obstinadamente a nuestra temática, preguntando ¿tiene la configuración espacial de las habitaciones y de los pueblos una función dentro del conjunto social? ¿Es el dato de la arquitectura típica significativo? Me parece precipitado para el primer capítulo, contestar con un sí o un no. Entretanto el caso del pueblo argelino y de su traslado forzado, arriba contado, deja entrever que el espacio dentro del cual puedan persistir determinadas instituciones sociales no es ilimitado.

Las críticas que se formularon a raíz del pensamiento de Radcliffe-Brown se centraron en su noción estática de las culturas humanas. Si todas las partes

estructurales trabajan en función del mantenimiento del grupo social, resta muy poco espacio conceptual para encajar conflictos y cambios. Las investigaciones se limitarán a lo sincrónico por necesidad más bien que por opción académica. Nos referimos otra vez al estudio de Meyer Fortes. El autor compara dos ciudades ashanti que se encuentran en una posición divergente de aculturación y saca a la luz la vigencia diferencial de los factores determinantes de la composición del grupo doméstico (como son la norma matrilineal, la fuerza patrilocal —favorecida por la religión católica—, el poder adquisitivo etc.). No obstante, presenta ambas situaciones como equilibradas e igualmente viables.

Otra objeción logró su mayor expresión en los trabajos de Edward Evans-Pritchard, ex alumno de Radcliffe-Brown, quien atacó la actitud positivista e ingenuamente empírica de su antiguo maestro. El hombre no es un elemento pasivo dentro del juego estructural de la sociedad. Hasta cierto grado cada individuo capta e interpreta su entorno, y le da significados simbólicos. Negar estos valores simbólicos en el plan cognoscitivo y afectivo empobrece inevitablemente el objeto del estudio antropológico (considerado ahora sí como ciencia humana).

#### 1.1.4. El difusionismo

Antes de que la discordia entre el funcionalismo y el estructurofuncionalismo europeos tomara cuerpo, la antropología se vio envuelta en un antagonismo mucho más impactante, originado de una oposición inmediata y aún más férvida al evolucionismo. Una corriente 'particularizadora', el difusionismo, nació para enfrentarse diametralmente con la rica protuberancia de las construcciones evolucionistas de la segunda mitad del siglo diecinueve. A estos esquemas aprioristas, dados tanto a hacer desaparecer irregularidades empíricas que no convenían, como a fantasear hechos que cuadraban pero que no surgían, los difusionistas contraponían un estudio histórico y etnográfico riguroso y minucioso.

determinants with which I started on my expedition in 1883-84 and the thorough disillusionment in regard to their significance as creative elements in cultural life. I shall always continue to consider them as relevant in limiting and modifying existing cultures, but it so happened that in my later fieldwork this question has never come to the fore as particularly enlightening.<sup>79</sup>

Sus indagaciones psicofísicas son de particular interés para nosotros; consistían principalmente en una solicitud a los propios esquimales de hacer dibujos, para después confrontar la conceptualización que ellos tienen de la geografía de su hábitat con las normas y rutas a que se ajustan sus movimientos. Un procedimiento que parece también prometedor y hasta imprescindible en un estudio sobre el simbolismo del espacio.

Pero Boas no ahondó esta línea de investigación. Su atención se trasladó del norte a la costa occidental de Estados Unidos, con los kwakiutl como pueblo elegido, y se dispersó sobre múltiples propósitos etnográficos, plasmados en miles de páginas de escritos, que le hicieron a la vez famoso y criticado. Su prolijidad tiene una base epistemológica, aunque poco explicitada. Aceptando que la cultura, igual que una lengua<sup>80</sup>, son factores que dan significación al mundo, como un filtro semántico, se deduce lógicamente que para conocer este mundo, vale ser iniciado en cualquier aspecto introducido por la gente, sin prejuicios teóricos (que son productos de otro mundo). En concreto, Boas advertía a sus alumnos que podían cambiar de tema cuando trabajaban con un informante que parecía saber más de otro objeto que lo propuesto.

Esta convicción sostenida toda su larga vida académica le llevó más y más hacia el estudio de la psicología individual y culminó finalmente en la generación de la escuela 'cultura y personalidad' por parte de sus mejores discípulos. Se entiende que desde este punto de vista, poco valen las comparaciones y menos aún una búsqueda —de antemano creída infructuosa— de leyes. Para Boas, cada cultura era el resultado de complejos procesos históricos (como son el préstamo, la adaptación, la reinterpretación) y por eso básicamente particular y fortuita.

Con su minuciosidad descriptiva, integrada por un gran número de textos autóctonos, Boas perseguía también una mayor objetividad en el análisis de los hechos. Para muchos, este objeto de rigor científico parece paradójico con relación a su rechazo de las leyes generativas y explicativas. En principio, Boas consideraba esta etapa de compilación como una fase preliminar, separada de la siguiente elaboración teórica a la cual él nunca se dedicó.<sup>81</sup> Con todo, empezó a dudar finalmente de la posibilidad de su formulación tratándose de una realidad tan compleja como la cultura, aunque nunca la negó por completo. Su método consistía, pues, en una extraña mezcla de hermeneutismo y científicidad positivista.

Su severidad metodológica le llevó, además, a desacreditar muchos de sus propios artículos anteriores, entre los cuales estaba el estudio sobre las casas de los indios kwakiutl, escrito en 1888.<sup>82</sup> Otra consecuencia es que a pesar de los argumentos acalorados de sus defensores sobre su valor intrínseco, sus artículos repletos de largas y aburridas descripciones transmitían a sus lectores cierto sentido de deficiencia.

No así para la convicción de Boas de que sólo el portador de una cultura puede aclarar de manera válida su mundo, una temática con que todos los estudiosos que se interesan en los aspectos simbólicos de una sociedad se enfrentan en un momento u otro.

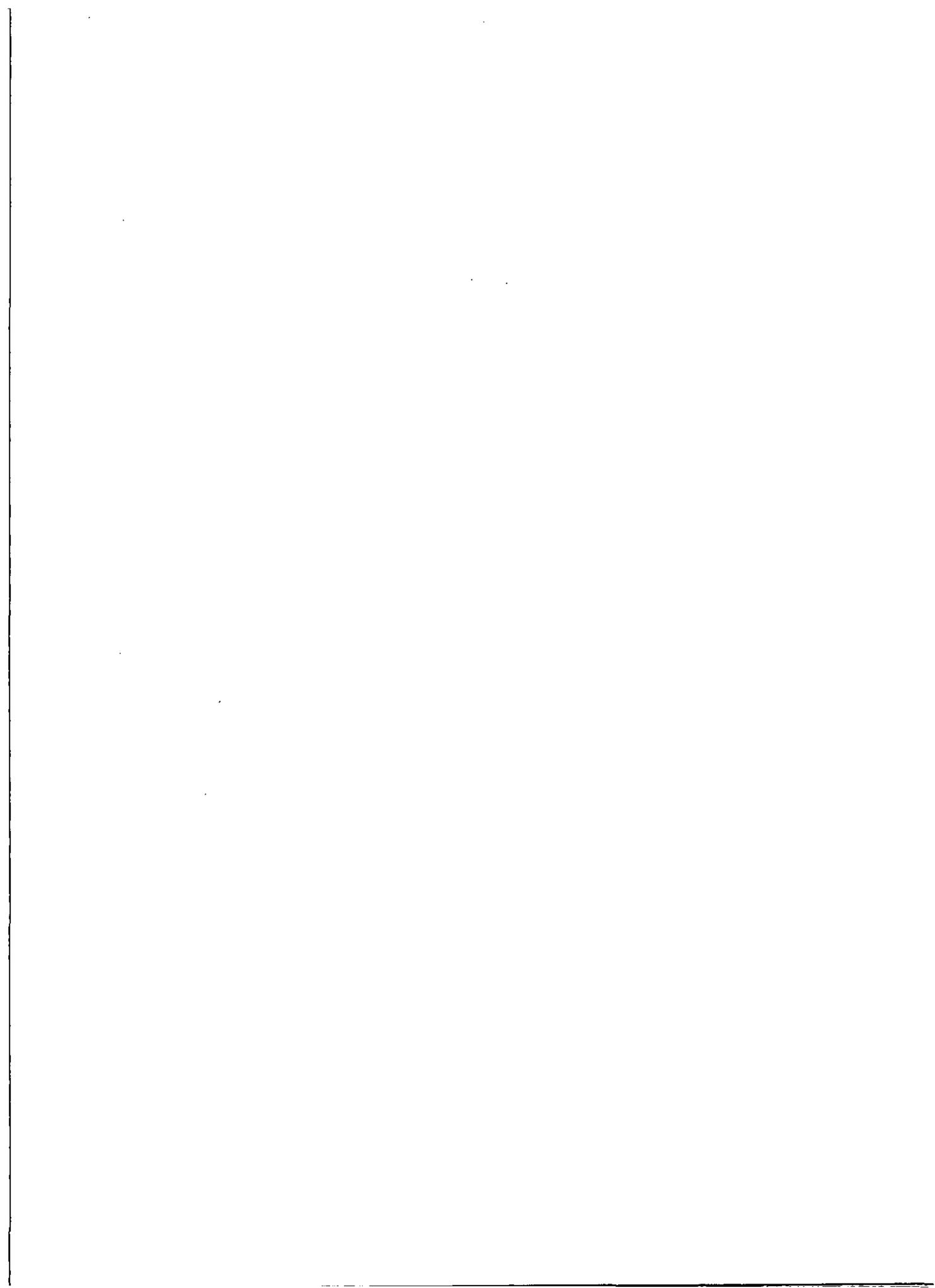
Durante la década de los sesenta surgió una nueva escuela que adaptó esta perspectiva antropológica como punto de partida metodológico. En su compilación sobre el apareamiento de la antropología posmoderna, Carlos Reynoso asienta que estas corrientes llamadas fenomenológicas o simbólicas se vieron situadas prontamente ante varios desafíos, motivando de esta manera el discurso autocrítico de la antropología posmoderna.<sup>83</sup>

Con Boas, tomó también altas proporciones el miedo común entre antropólogos —algo insólito en las ciencias sociales— por la pérdida y la desaparición de su objeto de estudio; la angustia de que ‘estamos llegando demasiado tarde’. Margaret Mead cuenta en su autobiografía:

Yo fui sensible a la idea del profesor Boas y de Ruth Benedict de que el trabajo antropológico era urgente. Una civilización moderna en feroz expansión hizo desaparecer, aun en partes remotas del mundo, formas de vida sobre las cuales no se conocía nada. Era cuestión de describirlas en aquel momento si no, se iban a perder para siempre.<sup>84</sup>

Esta angustia extrema resulta de manera lógica del método de Boas. La voluntad irrealizable de describir todo, que hace pensar en la neurosis de no olvidar nada, se encuentra necesariamente con miles de lagunas definitivas. Por otro lado, testifica poca confianza en la fuerza de la gente de otras culturas para retener lo que ellos consideran importante.

En el siguiente apartado, examinaremos las formas diversas en que las generaciones recientes de antropólogos han llevado a cabo la empresa etnológica.



El sumario de la segunda parte de esta exposición parece mantener en un principio el diseño cronológico de la precedente: arranca con Lévi-Strauss, cuya escuela estructuralista de los años sesenta suplantó de manera abrumadora los previos planteamientos teóricos. Cuando menos por un tiempo. Como suele hacerse, surgieron paulatinamente voces jóvenes interrogadoras y críticas; algunas de ellas se congregaron alrededor de estas ideas y metodologías nacientes y crearon nuevas corrientes. Son ellas que ocupan las demás páginas de la explicación. Mas su presentación ya no es ordenada por el tiempo. Primeramente falta la distancia para ello: tanto el pensamiento simbólico, las impugnaciones posmodernas como la teoría de Pierre Bourdieu están todavía en pleno vigor. Y aunque estoy recibiendo el impacto de sus discursos diversos, como investigadora no les imparto a todos el mismo peso. El hecho de que despliego la teoría de la práctica de Bourdieu después del simbolismo, corresponde en parte a la mayor importancia que le concedo dentro del desarrollo de mi trabajo. En el mismo plan redondeo con una recapitulación de la antropología arquitectónica.

## **1.2. Las corrientes actuales**

El primer apartado describe, como he dicho antes, la doctrina del etnólogo francés Claude Lévi-Strauss. Su manera de teorizar sobre las estructuras subyacentes a los fenómenos culturales tiene repercusiones duraderas para todo pensamiento social posterior. Ha modelado también varios estudios sobre el entorno construido que serán concisamente señalados.

El rótulo de la segunda división junta dos partidos que en realidad no se dejan yuxtaponer tan fácilmente (al menos ellos mismos nunca lo harían tan cándidamente). No es mi intención de equiparar o nivelar. Sin embargo, creo no equivocarme en que las perspectivas posmodernas maduraron dentro del enfoque simbólico y que, a su vez, los trabajos etnográficos posmodernos —aunque escasos— contienen un acercamiento decisivo hacia el simbolismo.

La teoría de la práctica —o praxiología— del sociólogo francés Pierre Bourdieu ha levantado cierta polvareda dentro de las ciencias sociales actuales. Tanto sus conceptos de *habitus* y *campo*, como su proceder metodológico han anclado en dominios tan heterogéneos como son la lingüística, la historiografía y la filosofía. Desde su inicio en la sociología, había echado pie también a tierra antropológica. Uno de sus primeros artículos trata de la casa cabil. Aunque patentemente estructuralista en tono, surgen ya algunos interrogantes que conducirán más tarde a la creación de su propia teoría.

La antropología arquitectónica ocupa la última sección del capítulo. Se sale de la cadencia descriptiva anterior en que constituye una especialización temática y no otro movimiento teórico dentro del desarrollo global de la ciencia antropológica. Mas como sucede frecuentemente, la diferencia no es tan tajante. La demarcación de un campo propio de estudio necesita de construcciones especulativas adecuadas que resuenen —en un segundo movimiento— por las ramas establecidas de toda la disciplina.

La recopilación de las páginas ulteriores se hizo del mismo modo que la parte anterior.<sup>85</sup> Perseveraré también en mi intento de vivificar el relato con ejemplos conocidos del ambiente y la arquitectura local.

### 1.2.1. El estructuralismo de Lévi-Strauss

Inquieto por la sociedad contemporánea y con la obligación de hacerse de una carrera determinante, el joven filósofo Claude Lévi-Strauss marcha en 1934 de Francia para ocuparse como catedrático en Sao Paulo. Esta inquietud rendirá asimismo a la antropología uno de sus más grandes teóricos. Una vez en Brasil, Lévi-Strauss insufla su interés inmanente en la antropología cultural con expediciones a la selva amazónica donde se entrevista con pueblos nativos.

Desde un principio su esmero va más allá de la mera descripción etnográfica: aspira cimentar una teoría que desenredará la separación entre naturaleza y cultura y descifrará lo universal y lo irrevocable detrás de las múltiples apariencias de los grupos humanos. Para ello recurre a la noción de estructura. A partir de que Herbert Spencer transfirió en el siglo diecinueve la concepción de la biología a las ciencias sociales, otros antropólogos se habían aprovechado de ella. Apenas unas décadas antes, el académico inglés Radcliffe-Brown había elaborado una doctrina distintiva, llamada 'el estructuro-funcionalismo'.<sup>86</sup>

Sin embargo, la estructura de Lévi-Strauss se asemeja muy poco a su 'toca-yo' anglosajón. Como hemos visto, para Radcliffe-Brown la estructura social era algo tangible, una red de relaciones precisas entre personas específicas, tan perceptible como lo son los organismos individuales. No así para el estructuralista francés. Él la considera como un sistema subyacente a los fenómenos visibles, imbuido en el ser fisiológico de la gente, y que determina inconscientemente todas sus empresas (tanto espirituales como materiales). Se le puede comparar con el hablar. Constantemente emitimos locuciones que corresponden a estrictas reglas gramaticales sin que estemos conscientes del fondo de esta gramática. Del mismo modo, nada de lo que hacemos es arbitrario; las apariencias de las formas y de las acciones encubren estructuras fundamentales que una inspección puntualizada podrá sacar a la luz.

Le village circulaire de Kejara est tangent à la rive gauche du Rio Vermelho. Celui-ci coule dans une direction approximative est-ouest. Un diamètre du village, théoriquement parallèle au fleuve, partage la population en deux groupes: au nord, les Cera, au sud, les Tugaré. Il semble —mais le point n'est pas absolument certain— que le premier terme signifie: faible, et le second: fort.<sup>87</sup>

Lévi-Strauss nunca se ha destacado por sus iniciativas etnográficas. La llegada al pueblo de Kejara —arriba descrita— acaeció durante una de las visitas temporales a la selva amazona que realizó en los años treinta, saliendo desde Sao Paulo. La relación atestigua ya sus comidillas: la búsqueda por ordenamiento, orientación y polarización. Para sus trabajos posteriores, acoplaba el material ilustrativo que necesitaba de las monografías escritas por colegas etnólogos. Por otra parte, ha cultivado unos temas especializados que según él revelan mejor el calado de su teoría (como son el sistema de parentesco, la mitología y los principios de clasificación). No sorprende, por ende, que su obra contenga pocos ejemplos adquiridos del ámbito material.

Aún así, el antropólogo francés era muy fructífero y en algunas partes de su obra menciona el entorno construido. Esto sucede como fase dentro de un intento más global de investigar las transformaciones de la estructura básica de una cultura por sus diferentes instituciones para captarla en su conjunto ('l'ordre des ordres'). De este modo, descifra las similitudes entre los planos de los pueblos, las relaciones de parentesco y las categorías de comida de los trobiand con arreglo a la siguiente serie de oposiciones binarias: centro/periferia, casado/soltero, cocido/crudo.<sup>88</sup>

Antes de repasar unos ejemplos de estudios de investigadores que se dejaron inspirar por el método estructuralista para analizar las construcciones humanas, quiero detenerme un momento en uno de estos ámbitos en el cual el 'maestro' mismo sí se aventuró ampliamente: el arte culinario. Indirectamente se vincula con nuestra temática ya que toma en consideración algunos artefactos de la cocina (aunque no su configuración).

La gastronomía de los diversos países y regiones es un atributo cultural muy llamativo y el viajero intrigado —y hambriento— no deja de maravillarse ante las innumerables clases de comida que le son servidas. El científico estructuralista, por su parte, no se detiene ante esta enorme variedad. Busca categorías que transforman el caos de las apariencias en un esquema lógico y nítido. En un artículo escrito en 1965, *Le Triangle Culinaire*, Claude Lévi-Strauss divide los alimentos en tres grupos conforme a su modo de preparación: comida cruda (cru), preparada (cuit) y podrida (pourri).<sup>89</sup> A la primera condición le falta la preparación; las otras están modificadas con la ayuda de medios culturales (cuit) o naturales (pourri). Aparte de las tres cualidades, existen entonces dos divisorias (cruda-preparada; cultural-natural) que, puestas perpendicularmente, crean el triángulo culinario.

Las formas de preparar carne —el alimento de más valoración— están sometidas a un mismo procedimiento. Hay tres categorías: la carne asada, la ahumada y la hervida. La divisoria 'natural-cultural' domina la manera de preparación: para el asado no se requieren aparatos; el 'ahumadero' consiste en un armazón provisorio; mientras que el hervir se hace en una cacerola, el artefacto cultural por excelencia. El fuego es omnipresente; los elementos naturales que se prestan para una colocación bipolar son el aire y el agua, necesarios respectivamente para el ahumar y el hervir. Surge otro triángulo.

Aunque estos esquemas elementales son muy cautivadores —tanto más cuando se eleva la cantidad de hechos explicitada por ellos— nunca allanan todos los interrogatorios. Con todo, el análisis precitado ejemplifica por qué el estructuralismo ha facilitado tantos estudios sobre las construcciones humanas. La expansión espacial de los edificios suministra de una manera natural los radios interpretativos por los cuales prosperará el examen estructuralista.

El artículo de Gary Gossen sobre el simbolismo ritual entre los chamulas nos ofrece un ejemplo cercano. Analiza la manera en que los esquemas espaciales, temporales y cosmológicos se reproducen dentro de los rituales cambiantes de un pueblo maya.<sup>90</sup> Otra antropóloga, Emiko Ohnuki-Tierney se dirige hacia los cantones septentrionales del continente americano para explorar el lenguaje del espacio entre los ainu de la costa noroeste. Descubre categorías lingüísticas que expresan aspectos sacros y que se ubican en una oposición bipolar con otras que articulan profanación.<sup>91</sup> Los títulos de ambos artículos acreditan lo antes señalado, que los exámenes estructuralistas coordinan generalmente varias facetas culturales sin darle un lugar privilegiado al entorno construido; esta posición está ocupada respectivamente por el ritual y por la lengua.

As in other structuralist analyses, cosmology determines the form of the built environment which is, in turn, used as a metaphor for the universe; in her account, cosmological meanings of every symbolic structure are activated through ritual acts.<sup>92</sup>

La persona de que hablan los compiladores Lawrence y Low es Christine Hugh-Jones, una etnógrafa que efectuó un análisis estructuralista contundente — quizá siendo la primera y única—, logrando el 'ordre des ordres', proyectado por Lévi-Strauss. Para ello bajó el río Pirá-paraná en el Amazonas hasta llegar con los barasona. Su libro, *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia* es un recorrido fascinante por los matices más diversos de la cultura pira parana, abarcando el sistema de parentesco, las categorías culinarias, la organización de sus casas grandes, la concepción del cuerpo y el útero.<sup>93</sup> Ya que ubicó en todos estos segmentos sociales los mismos esquemas homólogos, demostró a la vez la integración cultural del conjunto.

Pero los críticos posteriores al estructuralismo advirtieron en su escrito las mismas lagunas que en las teorías de Lévi-Strauss. Antes de exponer sus dudas y juicios en el apartado que sigue, torno un momento a la obra del fundador del estructuralismo. Desde el principio de los años ochenta, Lévi-Strauss ha encarrila-

do su atención a la vivienda, incorporándola como concepto analítico dentro de sus construcciones teóricas. Aunque nunca dedicó un texto especial a la explicación sistemática del tema, éste aparece en al menos seis de sus escritos ulteriores. Destaca su elaboración del vocablo 'maison' —o vivienda— en un diccionario reciente de etnología y antropología.<sup>94</sup> Además, sus ideas con relación a la habitación han despertado mucho interés, suscitando varias reacciones entre los colegas especializados en partes del mundo tan dispersas como el sureste de Asia, Madagascar y América del Sur.<sup>95</sup>

La sugerencia de que exista posiblemente una categoría de sociedades cuya entidad social básica no está formada simplemente por la familia unilateral o por leyes estrictas que rigen los matrimonios o las alianzas, parece haber germinado durante la relectura de la etnografía de Boas sobre los kwakiutl.<sup>96</sup> La agrupación social de los kwakiutl congregaba características de diversos sistemas de parentesco (tanto matrilineales como patrilineales), las cuales dificultaron su clasificación e hicieron que Boas prefiriera el término indígena 'numayma' para referirse a ella. Lévi-Strauss comparó esta situación no sólo con la de otras culturas contemporáneas que muestran el mismo obstáculo de catalogación, sino también con las casas aristócratas del Europa medieval.

En todas estas sociedades, la vivienda lograba reconciliar varios principios sociales opuestos (alianza, descendencia, exogamia, endogamia etc.) y su esencia rebasaba los límites de la construcción material; se afirmaba más bien como una 'persona moral', reteniendo un capital que consistía tanto de bienes tangibles como de riqueza inmaterial (títulos, nombres, prerrogativas etc.). Las pertenencias se transmitían por linajes reales o imaginarios, aunque los términos en que ocurría la transferencia, se fijaban siempre en la nomenclatura del parentesco.

Esta nueva categoría analítica ha sido una gran ayuda para muchos investigadores quienes no encontraron el lugar adecuado dónde ubicar su pueblo den-

tro de las clasificaciones de parentesco existentes. Al mismo tiempo, ha engendrado varios interrogantes, p.ej. sobre la estratificación jerárquica de estas 'sociedades vivienda' y sobre el carácter evolucionista del concepto, ya que según Lévi-Strauss se interpone entre las estructuras elementales y las estructuras complejas de parentesco. En el marco de la presente tesis, no es posible desarrollar en detalle estas discusiones; aunque sí llama la atención que, de nuevo, una clasificación social está apropiando la habitación concreta. Por lo demás, las críticas subsiguientes al estructuralismo expondrán en términos generales los mecanismos débiles de su pensamiento.

Termino la exposición del estructuralismo con otra cita tomada de *Tristes Tropiques*. Cabe dentro de lo que ya parece tradición, el concluir la exposición de cada escuela con una nota admiradora por parte del protagonista, dirigida hacia las moradas de la gente que encontró en su camino.

(...) habitations que leur taille rend majestueuses en dépit de leur fragilité, mettant en oeuvre des matériaux et des techniques connues de nous par des expressions naines: car ces demeures, plutôt que bâties, sont nouées, tressées, brodées et patinées par l'usage; au lieu d'écraser l'habitant sous la masse indifférente des pierres, elles réagissent avec souplesse à sa présence et à ses mouvements; à l'inverse de ce qui se passe chez nous, elles restent toujours assujetties à l'homme.<sup>97</sup>

### 1.2.2. La antropología simbólica y el posmodernismo

Por primera vez emergen en el encabezado dos calificativos que, estrictamente hablando, pudieran haber recibido cada uno un apartado. Al mismo tiempo, el título carece del nombre de un protagonista y se verá que la exposición tampoco proyectará una personalidad exclusiva. Sin embargo, no soy la única que combina bajo un mismo rótulo personas y movimientos. En la compilación *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Carlos Reynoso secciona el índice en tres, dedicando la primera parte a la antropología simbólica, la segunda a la

antropología fenomenológica y la última a la antropología posmoderna.<sup>98</sup> Señalaré unas razones para semejante disposición.

Después del auge de la escuela estructuralista, la antropología parece haber adoptado una trayectoria diferente; ya no gira en torno a la existencia temporal de un paradigma científico dominante —personificado generalmente por un investigador de renombre—, sino que se ha irradiado por diversas sendas. Todas tienen en común que por un lado u otro, asumen una postura crítica hacia el estructuralismo. Pero las formas de divergencia son múltiples y en mayor grado que antes —y más patentemente—, acogen nociones perfeccionadas en el seno de otras disciplinas.

Ciertos estudiosos contemporáneos de la antropología no estarán muy satisfechos de haber sido agrupados bajo el mismo rubro del posmodernismo; ellos deploran la pérdida de las grandes teorías y dirigen muchos de sus esfuerzos para recuperar el espacio perdido. Con todo, no se puede negar que los tópicos posmodernos de la antropología prosigan caminos intelectuales allanados por la orientación simbólica. Y que algunos investigadores que se destacaron en ella, como por ejemplo el antropólogo norteamericano Clifford Geertz, abarcaron en sus obras más recientes, temáticas sumamente posmodernas.<sup>99</sup>

Antes de exponer consecutivamente los dos pensamientos dentro del designio de esta tesis, conviene establecer igualmente, de manera concisa, las divergencias notables entre ellos. Aunque ambos eran críticos del estructuralismo, la antropología simbólica nunca puso en tela de juicio el proyecto antropológico de los investigadores estructuralistas. Opinaban solamente que no enfocaban su objeto adecuadamente, que la metodología de Lévi-Strauss era demasiado etnocéntrico y racional y que era imposible entender una cultura fuera del propio sistema simbólico y significativo de su gente. Los mismos aciertos cómodos y repetidos de series de oposiciones binarias, que en un primer momento aparenta-

ban confirmar los presupuestos teóricos estructuralistas, fomentaron a continuación suspicacias fundamentales. ¿No es el género de análisis que está imponiendo su propio orden en el material etnográfico?

Como vamos a ver más adelante, los estudiosos posmodernos extremaron estas dudas y empezaron a discutir la viabilidad misma de la empresa antropológica.

Para los partidarios del enfoque simbólico e interpretativo, se necesitaba un cambio temático. No valía estudiar una cultura o un atributo cultural objetivamente, ya que la objetividad no existe y todo observador recae —quiera o no— en los propios modelos de interpretación. La única posibilidad era adentrarse en el sentido simbólico y el significado que contienen los atributos culturales para la gente que los maneja y situarlos dentro de la propia totalidad cosmológica. Esta posición fenomenológica requería naturalmente de una nueva metodología. Importaba la empatía y la proximidad con las personas encontradas durante el trabajo del campo. No era justificada una discrepancia académica entre la autoridad y los informantes. Todos se embarcaban en una misma búsqueda de sentido y entendimiento.

De nuevo, los comentaristas posmodernos fueron más lejos. Exhibían el doblez de la situación del investigador fenomenológico quien primero trata en pie de igualdad a los sujetos de la investigación, pero después se retira a su reducto académico donde a solas saca provecho de la investigación. De allí los intentos posmodernos para entrar en un diálogo verdadero y duradero —es decir, por toda la duración del proyecto— con los individuos de otras culturas; y la representación del antropólogo como un simple escritor.

Antes de rastrear las consecuencias de estas críticas epistemológicas, presentaré en forma esquemática lo que los múltiples trabajos del campo de la antropología simbólica aportaron al análisis del entorno construido.

Igual que cualquier otro aspecto de una cultura, las construcciones forman parte de un sistema de significaciones que rebasa el ámbito puramente material. Estos lazos simbólicos pueden desenvolverse por las varias instituciones culturales. Son abundantes los estudios que vinculan la distribución de los edificios de un pueblo con las relaciones de poder entre los habitantes o entre grupos políticos y sociales. Destacan cuales características físicas de las casas agrandan el prestigio del individuo y de la corporación o ensanchan la sensación de identidad. La antropóloga Roxana Waterson escribió:

In stratified societies, the house offers itself to the aristocracy as a vivid means of differentiating themselves from commoners. Larger, taller houses with more decoration serve to embody and display their wealth, status and power (often, too, their ritual superiority, by the addition of emblems signifying that certain great feasts have been held).<sup>100</sup>

Con todo, no son únicamente las viviendas, sino también su distribución por la localidad y los diferentes distintivos atribuidos a sus respectivas áreas, que reflejan el simbolismo social del entorno construido.

Los paisajes y las habitaciones puedan ser vistas, en este sentido, como modalidades de memorización o de comunicación: recapitulan simbólicamente articulaciones de la estructura política y social existente. Otro foco en los estudios simbólicos interpreta a las construcciones humanas como metáforas, reflejando de una manera palpable imágenes arquetípicas de la sociedad. Un trabajo precursor es la monografía clásica sobre los dogon, hecha por Marcel Griaule.<sup>101</sup> El gran investigador explora allí —con ayuda del aún más grande informante llamado Ogotemmele— como el entorno construido del pueblo expresa los mitos y la cosmología de su cultura.

La metáfora más conocida es la del cuerpo humano. En varios lugares, los habitantes perciben tanto el plan de las casas como las afueras del poblado a manera de la fisiología humana. Identifican las secciones que corresponden con la cabeza, el corazón y las extremidades y las cargan con motivos correspondientes.

Pero la operación metafórica es de doble sentido. El entorno físico, señalado por valores corporales, contribuye activamente a la comprensión de la propia constitución.

Un tercer punto de vista simbólico se denomina fenomenológico. Los investigadores fenomenológicos tratan de 'topografiar' las variadas experiencias subjetivas que unen las características espaciales con la identidad personal. Miles Richardson, por ejemplo, ha penetrado en lo que los ciudadanos de Costa Rica experimentan al 'estar en la plaza', contrapuesto a lo que sienten cuando 'están en el mercado'.<sup>102</sup> Para Richardson, el hallarse en alguna parte es una vivencia existencial y total; incluye todos los sentidos como el olor, el tacto, el color, etc. A base de sus observaciones etnográficas, concluye que para los costarricenses, estar en la plaza significa 'cultura', un comportamiento correcto y refinado; en el mercado, al contrario, uno es 'vivo', inteligente y perspicaz.

Un último enfoque dentro de la escuela simbólica subraya la importancia del espacio en el contexto ritual y analiza la manera en que el entorno construido adquiere significaciones especiales durante las funciones rituales. El artículo de Denise F. Brown sobre las alfombras de serrín en Huamantla, Tlaxcala, ofrece un bonito ejemplo.<sup>103</sup> La investigadora canadiense se pregunta en ello qué exactamente está pasando durante la preparación y la ejecución de la procesión anual en Huamantla en cuestiones de espacio.

Dentro de este esquema, se podría considerar que en Huamantla se lleva a cabo la transformación del escenario de la calle a un entorno caracterizado por otras actividades y reglas de comportamiento, que incluyen una actitud de cooperación y comunicación, espacios reservados y exclusivos para ciertos personajes, un ritmo de movimiento sumamente lento, preferencia para las horas nocturnas, un código estricto de limpieza, y la prohibición del tráfico de vehículos en el lugar.<sup>104</sup>

Estas características que son genéricas para todas las peregrinaciones que transforman los centros urbanos en un recinto religioso, se ven reforzadas en Huamantla por un elemento arquitectónico precario: las alfombras de aserrín.

Finalmente, la importancia fundamental de este evento no se ve disminuida por la fugacidad del producto físico del esfuerzo. La decoración de las calles que lleva a una transformación temporal del espacio, se considera como una ofrenda ritual a la Virgen o una acción de agradecimiento. Es un ritual que descansa en un concepto permanente, que se expresa en una acción anual para el día de la fiesta y que se manifiesta en términos espaciales. La trascendencia del significado de este evento es lo que permite el carácter efímero de la obra construida.<sup>105</sup>

Al fondo del análisis de Denise Brown, se divisan vestigios del razonamiento estructuralista, más específicamente en su serie de dicotomías 'día de fiesta/día normal', 'calle decorada/calle usual', 'dentro/fuera', 'lentitud/velocidad' etc. He acentuado antes que los varios estudiosos de la antropología simbólica no han cambiado radicalmente el avance de paradigmas dentro de su ciencia. Este papel quedó reservado —supuestamente— para la corriente posmoderna, que ponderó hasta su máximo algunas temáticas propuestas por ellos.<sup>106</sup>

Durante este proceso, el posmodernismo antropológico se volvió radicalmente autorreflexivo, de modo que se puede hablar de una 'meta-antropología' y una 'meta-etnografía'.<sup>107</sup> No proporciona, por consiguiente, muchos ejemplos típicos y contundentes de trabajos de campo de donde conseguir referencias o recomendaciones para el estudio del entorno construido. Sin embargo, merece una breve introducción. Sus comentarios críticos a la etnología tradicional son el meollo de su antropología y, al pasarlos por alto, se dará muestra de autocomplacencia y obstinación.

Las monografías consagradas de nuestra materia, igual que los múltiples volúmenes de consolidación científica, tienen algo en común: todos están escritos por un especialista —en algunas ocasiones, por un grupo de especialistas— que consolidó su eminencia por el hecho de haber estado en el lugar que descri-

be. Durante los primeros decenios de la antropología, esta autoridad (evidenciada por ejemplo en el uso de palabras autóctonas, o por la facilidad con que nombra personas y situaciones locales) no tenía vuelta de hoja. Había muy pocos antropólogos y a la vez innumerables culturas alejadas de las torres de marfil académicas. La probabilidad de que un segundo investigador iba a aventurarse en el 'pueblo de otro' era mínima.

Mucho ha cambiado. En la actualidad existen compendios que comparan los resultados del trabajo de campo de dos o más versados en una misma localidad, aunque a veces con muchos años de diferencia.<sup>108</sup> Las conclusiones resultan insólitas; sugieren que existan tantas verdades etnográficas como etnólogos. La profunda duda epistemológica que germinó consecuentemente, se perfiló en el momento en que la antropología interpretativa tuvo su auge. Expuse arriba que los colaboradores de esta corriente consideraban, por razones teóricas y metodológicas, con más relatividad y escepticismo su papel de autoridad intelectual y que intentaban dar voz propia a sus interlocutores.

Los autores posmodernos deliberaban seriamente esta situación y llegaron a la conclusión de que cada obra antropológica es una interpretación por parte de su autor y que, por consecuencia, el antropólogo es simplemente un escritor (de un género especial de ficción).<sup>109</sup> Aparte de armar polvareda por la denotada quema del certificado científico —aunque al mismo tiempo garantizan la ascensión a la gran literatura— este discurso tiene la virtud de la reflexión. A partir de ahora, un etnógrafo difícilmente podrá elaborar sus resultados profesionales sin conceder importancia a las pautas que rigen su escritura. En la introducción de la parte 3, desplegaré las fórmulas que han guiado la presente tesis.<sup>110</sup>

Los representantes más radicales del posmodernismo proclamaron, por otro lado, el fin del trabajo de campo. Según ellos, el admitir la relación de desigualdad entre el investigador y sus objetos equivalía a abandonar la misión.

Afortunadamente, no todos tomaron estas declaraciones al pie de la letra. Muchos proseguían sus estancias entre gente con modos de vida muy diferente que ellos, sólo que ensayaban nuevos estilos de articulación y comunicación. Estos experimentos se han revestido de muchas formas. Una de las más elaboradas es la antropología dialógica de Dennis Tedlock.

El diálogo antropológico (del investigador con sus informantes) crea un mundo, o más bien crea una comprensión de las diferencias que existen entre las personas que participan en ese diálogo cuando comienzan su conversación.<sup>111</sup>

Coexiste esta voluntad 'dialógica' con otras concepciones de una misma envergadura, como son el 'sistema de símbolos compartido entre el antropólogo y su informante' de Paul Rabinow o la 'realidad negociada' de Vincent Crapanzano.<sup>112</sup> Junto con otros colegas, estos antiguos discípulos de Geertz están ambicionando dotar a sus interlocutores de una voz auténtica.

Quiero concluir este apartado con la referencia a otra faceta del posmodernismo que indirectamente tiene que ver con el contenido de esta disertación. Los dominios donde se originaron sus especulaciones son varios y no hay duda que se profundizaron en el seno de la filosofía francesa. Pero el término "parece haberse acuñado a propósito de cierto giro paradigmático ocurrido en el seno de las tendencias internas de la arquitectura".<sup>113</sup> El párrafo sobre la antropología arquitectónica reanudará brevemente este tema.<sup>114</sup>

### **1.2.3. La praxiología de Pierre Bourdieu**

Al mismo tiempo que la revisión simbólica del ímpetu estructuralista, había otra tentativa para equilibrar las lagunas percibidas en su fortaleza. A diferencia del primero, este segundo programa sí tiene un protagonista irrefutable: el sociólogo francés Pierre Bourdieu, antiguo alumno de Lévi-Strauss quien conclu-

yó revistiéndose con la misma notoriedad, cubriendo con sus construcciones teóricas tantas ramas de las ciencias sociales como su maestro.

Aunque Bourdieu y la antropología simbólica se unieron en una misma refutación a la ortodoxia estructuralista, tanto sus interpelaciones como sus contestaciones fueron muy divergentes. Bourdieu no duda tanto del poder autocrático de un razonamiento cognitivo, abstruso y esquemático. Piensa, al contrario, que la teoría de Lévi-Strauss no logra explicitar toda la realidad y que se muestra demasiado estática y torpe para captar las prácticas reales de la gente (lo que debe de ser el objeto de toda ciencia social, según él).

Sus críticas se centran, por lo tanto, en la rigidez con que la concepción levistrausiana considera a la estructura como una constitución mental atemporal.<sup>115</sup> En las acciones de la gente, sin embargo, el tiempo representa un papel crucial. El intercambio de regalos, por ejemplo, una práctica encontrada en todas las culturas, puede ser analizado estructuralmente como una relación social del tipo 'A ↔ B': la persona A regala algo a B, quien regresa la dádiva, sin que tenga importancia el objeto de la donación ni el tiempo transcurrido entre el don y la devolución. No obstante, en ninguna situación dada se aceptará la realización de este esquema en un mismo momento, como tampoco se recibirá la misma sustancia regalada sino como una provocación rotunda; dos modalidades teóricamente incluidas en esta representación estructuralista.

Por su incapacidad de ver a las personas de otro modo que subordinadas al esquema espiritual y a sus reglas, el estructuralismo no valora los cambios históricos y niega la capacidad de los actores de jugar, de manipular las condiciones en su favor. Según Bourdieu, son exactamente estos matices conscientes que desencadenan los acontecimientos diarios: el empleado que entrega un obsequio demasiado ostentoso a su jefe; el amigo que deja pasar mucho tiempo antes de regresar un favor etc.

A pesar de admitir estos momentos de fabricación social consciente, Bourdieu no abraza el pensamiento idealista. Enfatiza que es una condición necesaria que los mismos protagonistas no reconocen, o hacen como si no reconocieran las estructuras subyacentes de sus acciones.<sup>116</sup>

En resumen, Bourdieu se empeñó en integrar los principios teóricos, organizadores de la realidad, con las circunstancias reales en que vive la gente; o en otras palabras, en conectar de nuevo la estructura con la praxis.<sup>117</sup> Para ello, elaboró una teoría de la praxis, llamada también praxiología, que trata de incorporar a la vez los logros del estructuralismo y las características específicas de la actividad cotidiana.<sup>118</sup> Visto que no admite la existencia de una estructura superpuesta al mundo real, enfoca su examen en el modo en que el individuo realiza en sus prácticas un esquema que queda en gran parte escondido para él mismo. Ha desarrollado varios conceptos, de los cuales el de habitus y el de campo son los más relevantes.

El habitus se puede definir aproximadamente como un conjunto de disposiciones de percibir, evaluar y actuar, impuesto por el ambiente material y cultural del individuo, y continuamente reforzado por acciones y discursos con arreglo a los mismos principios. Pensado así, como una incorporación —casi física— de la cultura, el habitus no sólo explica la reproducción cultural, la continuidad que hace que una persona reaccione casi igual en situaciones siempre diferentes, sino también las variaciones, las evoluciones, y hasta las revoluciones: un habitus que se ve confrontado con circunstancias que difieren radicalmente de las de su producción y reproducción, se vuelve conflictivo y consciente de sí; aun sin grandes cambios objetivos, un individuo puede, por sus acciones, poner matices ligeramente diferentes (al menos dentro de ciertos límites) que, con el tiempo, marcan una diferencia notable.

Pongamos un ejemplo. Cuando consideramos los techos de las casas de San Francisco, Huazalingo, aun sin un estudio estadístico es fácil detectar que existe una relación entre el tipo de techo (zacate, lámina o loza) y la tenencia relativa de los moradores. Dinero proveniente del potrero o de un miembro trabajando fuera del pueblo se invierte por lo general en el prestigio de tener una casa 'moderna', o sea, con techo de loza. Pero esta conclusión no abarca toda la realidad. Entrevistando a la gente, ellos mencionan solamente las ventajas del techo de cemento, la resistencia mayor contra el fuego y las tormentas, la durabilidad. Esta respuesta parece lógica dentro del marco de una encuesta foránea y no implica que las personas no están conscientes del juego social involucrado en la construcción.<sup>119</sup> Es con todo una condición esencial en las muchas luchas por prestigio y poder que los mismos contendientes nieguen o minimicen su participación para sí mismos o para su entorno. Tampoco son respuestas 'falsas' o despreciables. La argumentación funcionalista tiene su base objetiva e importa para los habitantes, aunque ellos inflen ciertas ventajas y descuiden otras. Por otro lado, nuevos acontecimientos pueden crear un rompimiento con la relación 'riqueza-tipo de techo': el gobierno regalando indiscriminadamente láminas a todos los damnificados de una tormenta, por ejemplo. Además, es concebible que en el futuro alguien que pudiera permitirse el gasto de la loza, construyera a propósito un techo de zacate. Aunque siempre será manifiesto, y siempre de un modo algo distinto de los que no tienen alternativa.

Bourdieu promociona un análisis amplio, que oscila crónicamente entre estos extremos, la regla y las excepciones, el promedio y las variaciones, lo conmensurable y lo subjetivo.

¿Qué 'hace' en esto el habitus? El habitus define la habilidad de las personas para participar de una manera propia y apropiada en este proceso social de producción y reproducción, proporcionando los conocimientos y las actitudes necesarias. Hace, a su vez, que bajo un techo cualquiera, la casa guarde a gran-

des rasgos el mismo aspecto, reproduciendo el ambiente material de su formación. El habitus es 'estructura estructurada estructurando'.

De este modo —forjando así el eslabón entre la antropología arquitectónica y el discurso postestructuralista—, se puede valorar al entorno construido como un 'habitus espacial': los principios organizadores de la cultura plasmados en el habitus del hombre que construye, que se desplaza por el espacio, que decora su casa etc. No es determinante en un sentido absoluto. En ciertos momentos o situaciones, pueden reinar unos principios y otros no. Siempre hay un margen, aunque el margen tiene sus límites. El habitus espacial es una dimensión tanto material como incorpórea de la coacción social (lo estructurado), que se extiende por todas las esferas de la cultura. Es al mismo tiempo un factor importante de la continuidad general, explicando y promocionando la durabilidad de costumbres espaciales y caseras aun en ambientes muy diferentes (el estar estructurando). Es, finalmente, el escenario de diversos actos y relaciones entre los moradores, sus vecinos y visitas (la estructura).

Pero el habitus no es homólogo para todos los miembros de una sociedad. Las disconformidades sociales se expresan en diferencias en el habitus. Una persona criada en una habitación con cinco cuartos no sólo habla, pero también se mueve diferente de alguien que compartió la misma pieza con toda su familia. Estas discrepancias logran clarificar los mecanismos implícitos por los cuales las estructuras de poder se transmiten y se regeneran de una generación a otra. Hay habitus favorecidos. El ambiente en que crece cada persona define su posición en el espacio social y al mismo tiempo limita sus posibilidades de pasar las fronteras de esta posición.

La sociedad tampoco es uniforme. Bourdieu la subdivide en diversos campos —otro concepto importante dentro de su teoría— donde se realizan las prácticas e intercomunicaciones cotidianas entre la gente (el campo académico,

político, educativo, artístico, arquitectónico, literario, etc.). Cada campo tiene cierta autonomía, posee patrimonios y valores, inviste con dignidades, engloba redes de comunicaciones y reúne actores con diversos intereses (más notablemente, mandatarios y aspirantes al poder). Por otro lado, algunos campos, como la política y la economía, están inmiscuidos en la gran mayoría de los demás.

El poder público, por ejemplo, siempre ha tenido un interés en las estrategias arquitectónicas aplicadas en su territorio, empeñándose como parte de su discurso, en correlacionar su propia visión de una arquitectura adecuada con los otros valores políticos, económicos (y a veces religiosos) sostenidos por él. Enmascarando de esta manera —Bourdieu diría “no reconociendo”— el lazo directo entre la división material del espacio y la consagración de su poder. Clifford Geertz expone el caso del mundo árabe, donde los líderes políticos califican a la arquitectura y la planificación urbana de vital importancia para la subsistencia de una auténtica conciencia islámica dentro del mundo moderno (y, sin decir, de su propia jurisdicción).<sup>120</sup>

De igual manera, se puntualiza la aparente falta en el mundo occidental de una política de la arquitectura como un marco de respeto a la libertad y a la creatividad individual gozadas bajo el régimen actual; olvidando de mencionar que la existencia de un sinnúmero de leyes restringe como nunca antes las posibilidades de construir. Con ello, se aseguran de dos ventajas discursivas: elogian la supuesta no-intervención del estado en favor de la participación ciudadana y encierran las limitaciones en las cuales sí se topan los ciudadanos que quieren construir, en el campo puramente arquitectónico; escondiendo así la posición subalterna de ésta con el poder político y económico. Mientras que el énfasis que los líderes hacen en la urbanización —en detrimento del ambiente rural— se explica, aparte de los argumentos demográficos, por el hecho de que los locus del poder contemporáneo se encuentran invariablemente en las ciudades.<sup>121</sup>

que.<sup>126</sup> Desde este momento, sin embargo, ya ha corrido mucha agua al mar y ni el propio Rapoport, ni la antropología arquitectónica han seguido un mismo rumbo firme e indivisamente.

Aun así, la importancia de *House Form and Culture* no deja lugar a duda y empezaré la exposición con una recapitulación del tenor de este libro. A continuación, y después de haber trazado concisamente las orientaciones actuales del arquitecto, exhibiré algunos proyectos recientes del estudio del entorno construido. No es posible dar un estado completo; los experimentos y rodeos de una ciencia joven son aun mayores que los de una disciplina establecida. Me limitaré, por consiguiente, con pintar unas líneas generales de investigación. Concluiré el apartado con una breve relación de los términos más significativos y manejados dentro de la rama actual.

Remontemos un instante a la cita de Rapoport, incluida en la introducción de la tesis, y que parece originalmente en el prólogo de su libro precursor.<sup>127</sup> El enunciado del autor, de que las construcciones humanas han recibido un trato de segunda categoría en la literatura antropológica, aparenta ser una simple constatación. Si bien, afirmando allí un hecho que cualquier etnógrafo pudiera haber advertido fácilmente (pero nunca hizo), la frase se convirtió en todo un develamiento. Para los antropólogos, la retribución era doble: al adquirir esta conciencia obvia y reveladora, avistaron a la vez un nuevo terreno de trabajo, llamado posteriormente antropología arquitectónica.

El examen de las circunstancias precisas y las razones del porqué algunos sectores de la antropología abrazaron con tanto entusiasmo este ensanche de su dominio de investigación, cae fuera del propósito de esta disertación.<sup>128</sup> Es incuestionable, sin embargo, que la observación de Rapoport llegó en un momento en que varios etnógrafos buscaban —quizá en un intento para evadir las crecientes discusiones sobre la validez de su ciencia— un horizonte nuevo y seguro. Era

precisamente lo que este libro de un arquitecto les estaba ofreciendo: en sus páginas, Rapoport no sólo comprueba una omisión; su relato es en el fondo todo un ensayo para circunscribir una nueva disciplina.

El índice de *House Form and Culture* testifica este proyecto. En el capítulo uno, ofrece un primer acercamiento a la naturaleza y la definición del campo. Como de costumbre, esta demarcación desde el interior no consuma el proceso de caracterización; se necesita establecer fronteras con los ámbitos de explicación cercanos pero divergentes. Es lo que Rapoport perpetra en los demás capítulos. Presenta las teorías alternativas sobre el entorno construido y desde una tipificación de su propio propósito, las desacredita y las relega a la humilde posición de factores reguladores. Los principios socio-culturales, rescatados por él, son los verdaderos determinantes. Concluye con una mirada al presente (e implícitamente al futuro) de una nueva escuela antropológica.

A lo largo de su exposición, Rapoport entreteje una infinidad de anécdotas y ejemplos reunidos de las cinco partes del mundo y cada ejemplo parece invitar a un estudio etnográfico más detenido. Consideremos la siguiente minuta:

The desire for privacy may also take forms related to the separation of domains. This can be seen in India, Iran, and Latin America, where the buildings traditionally face inwards (very differently from the outward facing Anglo-American house), and seem independent of the climatic zone or site, occurring in both cities and villages.<sup>129</sup>

Ostentando varias ideas y congregando zonas geográficas muy dispersas, el párrafo parece ser un semillero de propuestas de trabajo de campo. En otras ocasiones, el libro se presta a lo mismo por lo pormenorizado de sus menciones.

Since the Masai also have a horror of permanent dwellings, schools had to be installed in the open air and missionaries encountered a good deal of trouble in getting the idea of a permanent church accepted.<sup>130</sup>

El arquitecto australiano siempre había sido un escritor prolífico y esto desde sus primeros artículos a mitad de los años sesenta. El éxito de su libro de 1969 no cambió esta fecundidad, aunque poco a poco se alejó de los retratos de escenarios específicos para dedicarse más que nada a la elaboración de un cuadro teórico de investigación.<sup>131</sup> Su afán para distanciarse del paradigma estético de la arquitectura —preponderante en su materia—, y crear una nueva rama científica, le llevó por otra parte a abarcar un proyecto académico demasiado amplio que le desvió de la antropología hacia la psicología, adoptando una visión de ciencia que ya pertenece al pasado.

Esta postura está caracterizada patentemente en su introducción al libro de Mari-Jose Amerlinck y Fernando Bontempo, *El entorno construido y la antropología: introducción a su estudio interdisciplinar*.<sup>132</sup> Allí, el 'architect-turned-anthropologist' plantea un programa de investigación que incomoda por su supuesta intrepidez.<sup>133</sup> Ofrezco un extracto:

Aún más importante es que esa documentación incluya a la gente y su comportamiento, sus actividades (y los aspectos latentes de esas actividades). Se necesita saber quién hace qué, dónde, cuándo, incluyendo o excluyendo a quién y por qué. Se necesita conocer los valores de la gente, sus esquemas cognoscitivos, su visión del mundo, los significados y símbolos que usa, sus imágenes ideales y las reglas empleadas para elegir las opciones que traducen esas imágenes y esquemas cognoscitivos en formas físicas. Es necesario también saber cuál es la respuesta afectiva de la gente ante los entornos, cómo los percibe, bajo toda modalidad sensorial, y cómo entran en su campo de conocimiento.<sup>134</sup>

Apelando a la exposición precedente sobre el desarrollo de la antropología, resulta irrefutable que esta visión acumulativa de la cultura pertenece ya a un lejano pasado epistemológico. Hizo su entrada la noción de estructura y con ella, la idea de que la totalidad de una sociedad no se equipara con la suma de sus partes. Además, emergió la necesidad de la comunicación y el diálogo en la investigación etnográfica; se invalidó tanto la presunta mirada objetiva y científica

de un investigador soberano, como la receptividad absoluta de un objeto pasivo y cándido.

Por consiguiente, la iniciativa de separarse del estudio de la relación entre cultura y entorno construido como tal, encierra algo más que la explicación ofrecida por el autor mismo. Rapoport imputa esta disociación al hecho de que “ambos conceptos, cultura y entorno construido, son demasiado generales y abstractos” y que por eso ha “sugerido la necesidad de descomponerlos, para estudiar las relaciones entre cada uno de sus componentes más específicos”.<sup>135</sup> Lo que encubre son orientaciones epistemológicas irreconciliables.<sup>136</sup>

No extraña que esta postura por parte del arquitecto le haya conducido a un acercamiento con la psicología, una ciencia social que más que las otras presume de su carácter científico. El campo de estudio de Rapoport consiste ahora en las relaciones entre entorno y comportamiento, llamadas generalmente ‘environment-behavior studies’ o ‘EBS’.

Del texto anterior sigue lógicamente que los EBS abrazan un terreno muy amplio de exploración. Según Rapoport, se ponen, además, al servicio de un fin bien definido: “adecuar mejor la planeación y el diseño a los deseos y necesidades humanas”.<sup>137</sup> Las colaboraciones interdisciplinarias también están encauzadas hacia esta finalidad: aumentar los conocimientos de los diseñadores para que optimen sus empeños concernientes a la planificación arquitectónica.

Con todo, el trabajo de él, y otros arquitectos que exploran la relación entre cultura y entorno construido conlleva un gran interés para los antropólogos especializados en el mismo tópico —aunque desde otro punto de vista—. Las descripciones hechas proporcionan generalmente relaciones muy detalladas, con representaciones gráficas y observaciones que escapan a la mirada de los etnógrafos. Por lo demás, los tratados efectuados por estos últimos enraízan generalmen-

te en su propia tradición académica. En los capítulos anteriores, no me ha sido difícil ilustrar cada etapa especulativa con ejemplos al respecto.

El florecimiento de los estudios del entorno construido ha tenido, igualmente, sus repercusiones en otras disciplinas académicas, por ejemplo, en la arqueología, la etnohistoria y la psicología —que ya mencionamos antes—. El compendio de Lawrence y Low ofrece muestras de esta variedad de enfoques. Aunque todos estos estudios participan en un mismo interés por las construcciones de otros grupos humanos, no les incluyo en esta disertación, ya que parten de un cuadro teórico y metodológico apropiado a e insertado en su propia tradición académica.

Lo que sí quiero abordar sucintamente es la incursión del estudio arquitectónico en la antropología de México. Una de sus iniciadoras ha sido Mari-Jose Amerlinck, investigadora de la Universidad de Guadalajara, quien, aparte de escribir una introducción precursora, participó activamente en la organización de los pocos congresos locales e internacionales sobre esta materia, llevados a cabo en el país. Los intentos de la antropóloga para establecer un paradigma propio para la disciplina son estimables; sin embargo, en mi opinión se apoya demasiado en influencias que vienen de ámbitos alejados a la tradición antropológica y hasta a la tradición académica en general.<sup>138</sup> Aun así, repito, es recomendable su proyecto teorizador, ya que concurren en México muchas indagaciones que podrían incorporarse en la misma escuela del estudio del entorno construido, enriqueciéndose mutuamente tanto con sus ideas, como con los resultados empíricos.<sup>139</sup>

Finalizo la exposición con la enumeración de términos específicos, ideados durante la trayectoria de la antropología arquitectónica joven. El más importante, aplicado ya múltiples veces en las páginas anteriores, es el del entorno construido. Hice mención del concepto en la introducción.<sup>140</sup> Como traducción

**ESTA TESIS NO SALE  
DE LA BIBLIOTECA**

de las palabras inglesas 'built environment', entorno construido es sin lugar a dudas la más satisfactoria, desplazando a sus alternativas que son 'edificado' para 'built', y 'alrededor', 'ambiente' o 'medio ambiente' para 'environment'. Adopto, pues, fielmente las inferencias de Amerlinck y Bontempo al respecto.<sup>141</sup> Como añaden estos autores, 'entorno' tiene la ventaja de ser un relativo neologismo en la lengua española, apareciendo por primera vez en el *Diccionario de la Lengua Española* en 1989. Por consiguiente, no carga con el laberinto de significaciones que rodean palabras más acostumbradas, como el de medio ambiente, que últimamente se ha apropiado el movimiento ecologista.

Un sinónimo de entorno construido es el concepto 'paisaje cultural' que expresa de una manera manifiestamente más poética la misma idea de amplitud, incluyendo cualquier modificación humana —tanto mentalmente como físicamente— a la faz de la tierra. Abriga, sin embargo, la desventaja de proyectar una acepción más pasiva del concepto, suprimiendo la actividad constructora que acompaña a toda transformación. Otra expresión que surge frecuentemente en los escritos es la de arquitectura vernácula. El adjetivo 'vernáculo' ajusta el nombre sustantivo —que se aplica generalmente a monumentos y edificios diseñados proyectadamente— a las construcciones encontradas en pueblos y regiones donde no interviene nadie en la edificación sino los propios constructores/habitantes. Es precisamente esta falta de diseño consciente que posibilita el estudio de la relación entre el entorno construido de la gente y su cultura.

Se puede observar que estas concepciones aparentan ser demasiado amplias para actuar como nociones analíticas favorables. Pero su prolijidad tiene un fundamento epistemológico importante: evitar el señalamiento de límites inculcados por los propios esquemas culturales. Si no, ¿cómo considerar dentro de un mismo cuadro teórico tanto la extensión del paisaje mítico de los aborígenes australianos como la reclusión minuciosa de un jardín japonés?

En la primera parte de la tesis, he retratado a grandes plumadas la trayectoria de la antropología desde que esta se promulgó como ciencia durante la segunda mitad del siglo diecinueve, hasta hoy en día, cuando algunos discípulos están proclamando una crisis, mientras que otros se están esforzando para señalar nuevos ámbitos de estudio.

No se trata, sin embargo, de una introducción ordinaria a la historia de una disciplina. La atención se ha dirigido básicamente hacia un tema específico: la casa y su entorno. Cada escuela sucesiva ha sido interrogada sobre las aportaciones que ha hecho para aprehender mejor el sentido y las significaciones de las construcciones humanas dentro del conjunto de experiencias y mecanismos que llamamos cultura. Para ello, he escudriñado los escritos de los protagonistas para recuperar perspectivas que muchas veces han pasado inadvertidas.

## **Conclusiones**

La presente descripción teórica y metodológica es, por consecuencia, el cuadro especulativo habitual para una investigación de este género: expone las ideas trascendentes, revelando los campos en los cuales ellas se han desarrollado; y al mismo tiempo, traza los límites de las ponderaciones que gobernarán el cuerpo de la siguiente disertación.

Aún con la reserva de que la recapitulación anterior sólo propone notificar la sucesión de ideas sobre el entorno construido, pueden surgir hiatos y omisiones. No cabe la menor duda de que algunos lectores indicarán tanto obras como puntos de vista que tienen interés para el desarro-

llo de la temática pero que no están incluidos en las páginas anteriores. Por un lado, no es posible lograr un estado completo en una materia tan amplia y profunda como la historia de una ciencia, menos en el marco de una investigación etnográfica.

Existe otra restricción respecto al contenido, que tiene aún un mayor peso. El propósito cardinal de la parte una no era el tenor histórico propiamente dicho. Procuré desplegar el pasado sólo en cuanto tuviera ramificaciones en el pensamiento de antropólogos y arquitectos de hoy en día. En otras palabras, intenté rastrear las huellas de algunos razonamientos que han perdurado, aunque el fondo intelectual y social de su gestión han desaparecido.

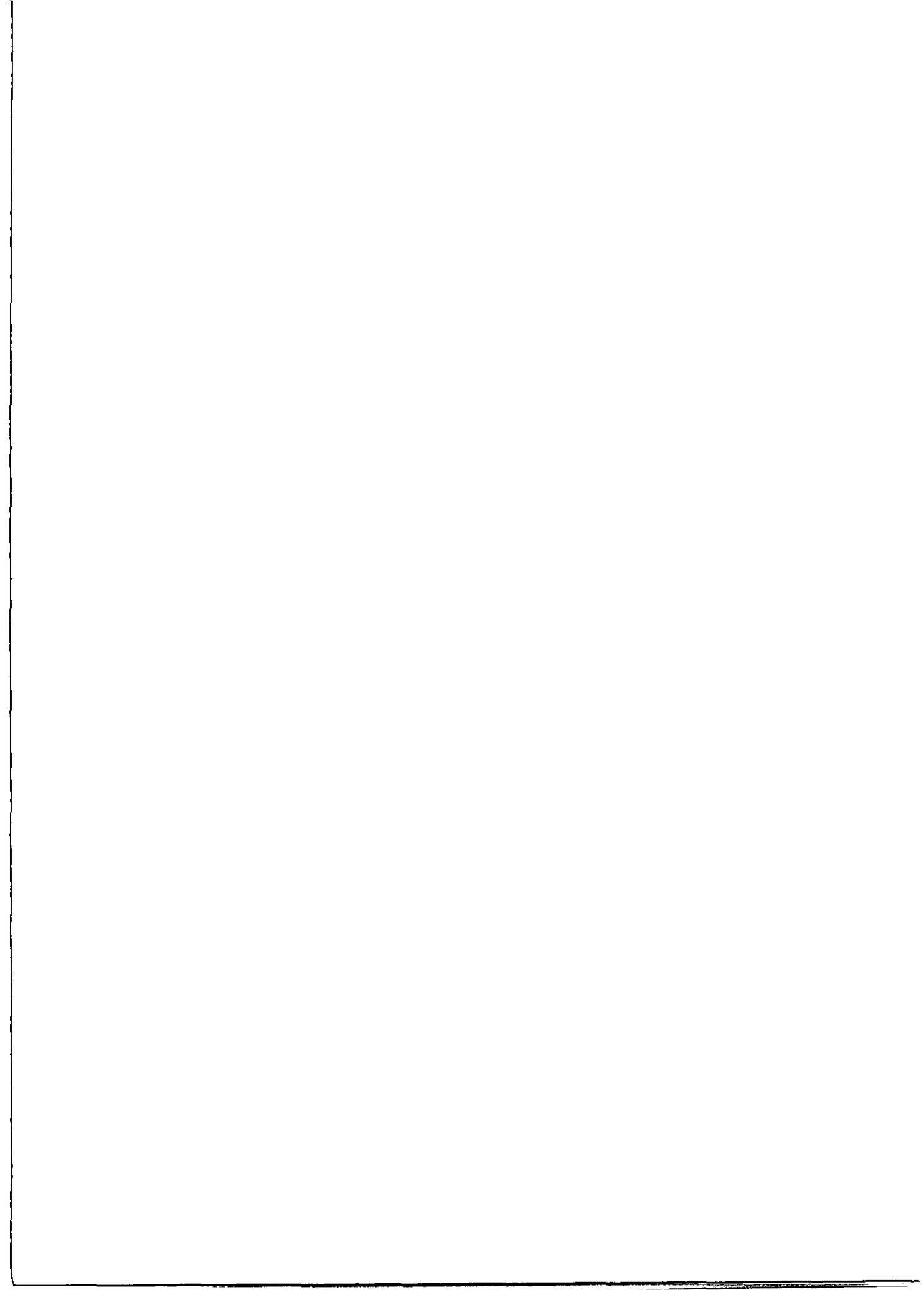
Resulta de lo anterior de que las conclusiones son marcadamente exclusivas. Rememoré el evolucionismo para concluir que no convengo en un esquema evolucionista que coloca el zacacalli indígena abajo de un escalafón que culmina en el departamento moderno. Presenté el funcionalismo para manifestar que las construcciones humanas corresponden a criterios que sobrepasan su utilidad funcional. Introduje la estructura de Radcliffe-Brown para argumentar que una vivienda es más que la suma de sus partes constitutivas. Apelé a Franz Boas para objetarle que sean las descripciones minuciosas y alargadas de los edificios las que registren la esencia de lo que es la práctica de habitar. Posturas, todas ellas, que todavía se encuentran en trabajos actuales sobre el entorno construido.

Llegando al final de la catalogación de estas cuatro partes que constituyen la sección llamada 'escuelas iniciales', me veo obligada a proceder con más cuidado. Las corrientes actuales no se dejan clasificar y mucho menos refutar de la misma forma que las anteriores. La razón principal consiste en que todas están todavía enganchadas las unas en las otras, haciendo difícil descartar a una sin repercutir en las otras. Uno de los pilares teóricos de la tesis es el postulado de Pierre Bourdieu. Pero sólo se puede entender su postura tomando en cuenta al

estructuralismo de Lévi-Strauss. Metodológicamente atenderé las lecciones y las críticas que las escuelas posmoderna y simbólica han infundido en la antropología actual. Y de la antropología arquitectónica asumo más que nada la unidad de la temática, manejando su vocabulario y participando en su interés vivo en el entorno construido por la gente.

Resumo mi posición teórica. En el entorno construido hay un sentido que sobrepasa a los imperativos técnicos y materiales. Este sentido es simultáneamente objetivo y subjetivo, y se expresa tanto en las formas de las construcciones como en las prácticas de la gente. Este sentido no es arbitrario; se ancla solidamente en los esquemas que estructuran una cultura en un momento dado y son, a su vez, reforzados (estructurados) por la configuración del espacio. Mas este sentido sólo se revela completamente a través de las prácticas de sus moradores, que se ensamblan en un habitus espacial, y que está estructurado según los mismos principios culturales que se organizan con relación a las construcciones.

Para observar y diferenciar las prácticas y el habitus espacial de sus habitantes, saldré para hacer trabajo de campo en el pueblo de San Francisco, Huazalingo en el Estado de Hidalgo. Los resultados de este cometido etnográfico se presentarán en los dos capítulos que siguen.



## Anotaciones

- 16 El término se encuentra entre apóstrofes ya que lo he puesto al servicio de cierto contexto narrativo, rechazando todas sus connotaciones implícitas.
- 17 Ilustro este enunciado con unos datos de tres clásicas etnografías mexicanas. En su libro sobre el pueblo zapoteca Yalálag, Julio de la Fuente incluye primero una descripción del centro y los barrios (pág. 26-29); en el capítulo tres (pág. 37-54) presenta las construcciones, técnicas y útiles; y otro párrafo comprende, como parte de los rituales, el aseguramiento de la construcción. DE LA FUENTE, Julio, *Yalálag. Una villa zapoteca serrana*, México: Instituto Nacional Indigenista, 1977, 1949<sup>1</sup>. La segunda obra, de Oscar Lewis sobre Tepoztlán contiene un apartado llamado 'Housing and House Furnishing' (pág. 7-10). LEWIS, Oscar, *Tepoztlán. Village in Mexico*, New York, Rinehart and Winston, 1960. Mientras que Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas dividen de nuevo la descripción espacial en dos, abarcando en el primer capítulo 'The Location of Chan Kom' (pág. 6-8) y 'The Spatial Limits of the Native's World' (pág. 8-11); en el tercer capítulo aparece 'Tools and Techniques' (pág. 33-35) y 'Domestic Equipment' (pág. 35-37). REDFIELD, Robert & VILLA ROJAS, Alfonso, *Chan Kom. A Maya Village*, Chicago, Chicago University Press, 1962, 1934<sup>1</sup>.
- 18 Carlos Reynoso adscribe el término 'episteme' al filósofo francés Michel Foucault. Como tiene la connotación tanto de 'concepción del mundo' como de 'paradigma' (en el sentido de Thomas S. Kuhn) se manifiesta muy apropiado para un análisis antropológico. REYNOSO, Carlos, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1991, p. 17.
- 19 Razón por la cual los posmodernistas ya no critican, pero 'deconstruyen'. Carlos Reynoso opta por la palabra 'deconstrucción', encima del galicismo 'deconstrucción'. REYNOSO, Carlos, *o.c.*, p. 18. Jacques Derrida, creador del concepto, habla de "fingir que uno finge" para salir de la cadena de la crítica académica tradicional. DERRIDA, Jacques, *De la gramatología*, Paris, Editions de Minuit, 1967.
- 20 Confieso que es grato aludir, aunque de modo indirecto, a la geología ya que me equiparo de esta manera ágil y gratuitamente con la profundidad y la elocuencia del maestro etnólogo Claude Lévi-Strauss, quien consideraba esta ciencia como un fundamento para su labor antropológica. « Cette évolution intellectuelle, que j'ai subie de concert avec d'autres hommes de ma génération, se colorait toutefois d'une nuance particulière en raison de l'intense curiosité qui, dès l'enfance, m'avait poussé vers la géologie. » LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 58.

- 21 Expongo las consecuencias directas de esta posición en la introducción de la parte tres, pág. 155 y sigs.
- 22 Pensamos p.ej. en el libro recién editado de Ernest Gellner. GELLNER, Ernest, *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*, United Kingdom, Cambridge University Press, 1998.
- 23 MORGAN, Lewis Henry, *Ancient Society. Or Researches in the Line of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilisation*, Tucson, Arizona, University of Arizona Press, 1985, 1877<sup>1</sup>.
- 24 Me refiero naturalmente al afamado libro de Charles Darwin, publicado por primera vez en 1859. DARWIN, Charles, *The Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London, John Murray, 1859. Esta obra que enraizaba en un ambiente intelectual más amplio, servía al mismo tiempo de catalizador para muchos otros trabajos.
- 25 MORGAN, Lewis Henry, *Houses and House-Life of the American Aborigenes*, Chicago, University of Chicago Press, 1965, 1881<sup>1</sup>.
- 26 MORGAN, Lewis Henry, *o.c.*, 1985, 1877<sup>1</sup>, p. 187. "Los enunciados de Morgan evocan las observaciones del testigo presencial Bernal Díaz del Castillo sobre la ausencia de camas: "y para cada uno de nosotros otras camas desterradas e unos toldillos encima, que no se da más cama por muy gran señor que sea, porque no las usan; (...)". DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *La historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1990, 1632<sup>1</sup>, vol. I, p. 205.
- 27 Los evolucionistas no eran necesariamente racistas, quienes parten del postulado de que las 'razas' son fundamentalmente desiguales.
- 28 MORGAN, Lewis Henry, *o.c.*, 1965, 1881<sup>1</sup>.
- 29 STEWARD, Julian, *The Concept and Method of Cultural Ecology*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Reprint Series in the Social Sciences, S-516, 1955, p. 30-42.
- 30 HARRIS, Marvin, *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*, New York, Harper & Row, Publishers, 1968, p. 654 y sigs.
- 31 El tratado original ha sido escrito a mediados del siglo diecinueve. Su publicación en inglés en 1964 —la primera edición norteamericana— formaba parte de las obras selectas de Marx. MARX, Karl, *Selected Works. Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, New York, International Publishers, 1964.

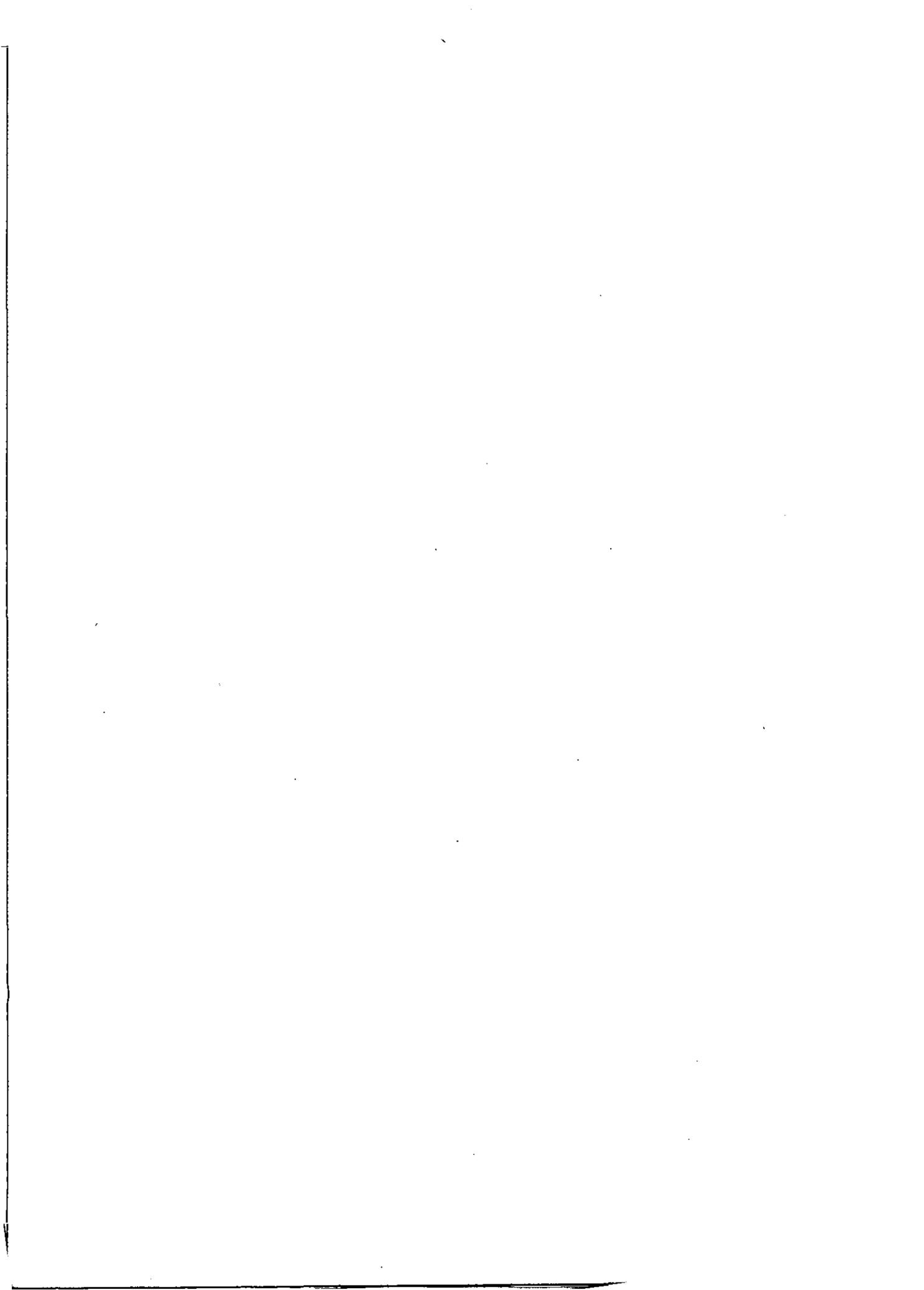
- 85 V. la introducción de la parte 1.1, pág. 23 y sigs.
- 86 V. la exposición en la pág. 38 y sigs.
- 87 “La aldea circular de Kejara es tan tangente a la orilla izquierda del río Vermelho, que corre en una dirección aproximada este-oeste. Un diámetro de la aldea teóricamente paralelo al río divide la población en dos grupos: al norte, los *chera* (pronúnciese *chera*; transcribo todos los términos en singular), al sur, los *tugaré*. Parece —pero no es absolutamente seguro— que el primer término significa ‘débil’ y el segundo ‘fuerte.’” LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes trópicos*, México, Ediciones Paidós, 1992, 1955<sup>1</sup>, p. 235.
- 88 Ejemplo proporcionado por Lawrence y Low. LAWRENCE, Denise L. & LOW, Setha, M., *o.c.*, p. 468. Lévi-Strauss prestó mayor atención al espacio de pueblos y habitaciones en su libro *anthropologie structurale*. LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974, 1958<sup>1</sup>.
- 89 LÉVI-STRAUSS, Claude, “Le triangle culinaire” en: *L’Arc*, núm. 26, 1965, p. 19-29. Unos años después, dedicó un análisis a los modales de mesa. LÉVI-STRAUSS, Claude, *L’Origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968.
- 90 GOSSSEN, Gart, “Temporal and Spatial Equivalents in Chamula Ritual Symbolism” en: William A. LESSA & Evon Z. VOGT (eds.), *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, New York, Harper & Row, 1972<sup>3</sup>, p. 135-148. Citado en LAWRENCE, Denise L. & LOW, Setha, M., *o.c.*, p. 468.
- 91 OHNUKI-TIERNEY, Emiko, “Spatial Concepts of the Ainu of the Northwest Coast of Southern Sakhalin” en: *American Anthropologist*, 1972, núm. 74, p. 426-457. Citado en LAWRENCE, Denise L. & LOW, Setha, M., *o.c.*, p. 468.
- 92 *Ibid.*, p. 469.
- 93 HUGH-JONES, Christine, *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1979.
- 94 LÉVI-STRAUSS, Claude, “Maison” en: Pierre BONTE & Michel IZARD (eds.), *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
- 95 Varias de estas contribuciones han sido reunidas recientemente en el libro: CARSTEN, Janet & HUGH-JONES, Stephen, *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995. La obra ofrece asimismo una buena introducción al pensamiento del etnólogo francés con relación a la casa.
- 96 Un análisis que resultó en el libro: LÉVI-STRAUSS, Claude, *La voie des masques*, Paris, Plon, 1979.

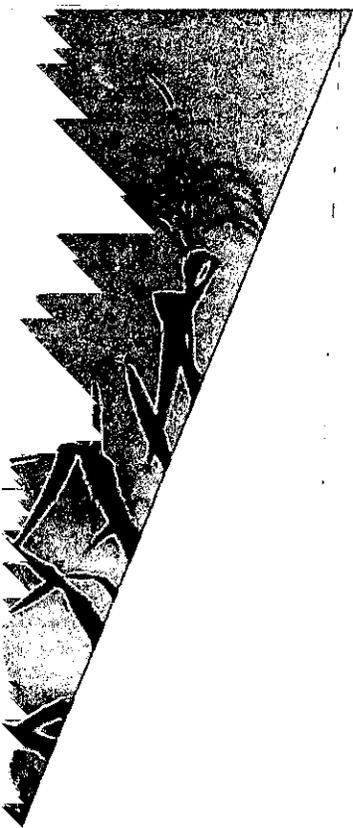
- 97 "(...) viviendas cuyo tamaño las hace aparecer majestuosas a pesar de su fragilidad; construidas con materiales y técnicas que nosotros hemos visto en pequeño, pues esas moradas, más que edificadas son anudadas, trenzadas, tejidas, bordeadas y patinadas por el uso; en lugar de aplastar al habitante bajo la masa indiferente de las piedras, éstas reaccionan con liviandad a su presencia y a sus movimientos; a la inversa de lo que ocurre entre nosotros, permanecen siempre sometidas al hombre." LÉVI-STRAUSS, Claude, *o.c.*, 1992, 1955<sup>1</sup>, p. 229.
- 98 REYNOSO, Carlos (comp.), *o.c.*, p. 7.
- 99 Un giro que algunos posmodernistas de vanguardia consideran rezagado y oportunista.
- 100 WATERSON, Roxana, "Houses and Hierarchies in Island Southeast Asia" en: CARSTEN, Janet & HUGH-JONES, Stephen, *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 58.
- 101 GRIAULE, Marcel, *Dieu d'eau. Entretien avec Ogotemmêli*, Paris, Fayard, 1966, 1948<sup>1</sup>.
- 102 RICHARDSON, Miles, "Being-in-the-market versus being-in-the plaza: material culture and the construction of social reality in Spanish America" en: *American Ethnologist*, n° 9(2), 1982, p. 421-436. Citado en LAWRENCE, Denise L. & LOW, Setha, M., *o.c.*, p. 475-476.
- 103 BROWN, Denise F., "Un espacio construido efímero : las alfombras de aserrín de Huamantla, Tlaxcala" en: Mari-Jose AMERLINCK (comp.), *Hacia una antropología arquitectónica*, México, Universidad de Guadalajara, 1995, p. 157-168.
- 104 *Ibid.*, p. 164.
- 105 *Ibid.*, p. 165-166.
- 106 Entrometí la palabra 'supuestamente' en la proposición, ya que la aparente 'bomba posmoderna' se ha descargado, con el transcurso del tiempo, en lo que evidencia ser una nueva escuela antropológica. "Todos los autores recientes—posmodernos o no—admiten que el posmodernismo corre el riesgo de degenerar en una nueva escolástica autoritaria. La idea misma de una etnografía experimental es contradictoria, porque implica continuidades, progresos y vanguardias típicos de la modernidad." REYNOSO, Carlos (comp.), *o.c.*, p. 38.
- 107 *Ibid.*, p. 28.
- 108 El más famoso es sin lugar a duda el libro de Derek Freeman en donde hace picadillo de Margaret Mead. FREEMAN, Derek, *Margaret Mead and the Heretic*, Australia, Penguin Books, 1996, 1983<sup>1</sup>. Pero hay otros, menos sensacionales, como p.ej.: KLOOS, Peter, *Door het oog van de antropoloog*.

- Botsende visies bij heronderzoek*, Nederland, Muiderberg, Dick Coutinho, 1988.
- 109 Parece que esta argumentación tiene su origen de una frase de Clifford Geertz: “[las interpretaciones antropológicas] son ficciones; ficciones en el sentido de que son algo “hecho”, algo “formado”, “compuesto” —que es la significación de ‘fictio’— no necesariamente falsas o inefectivas o meros experimentos mentales “como si”.” GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973. Trad. esp.: *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987.
- 110 V. pág. 155 y sigs.
- 111 REYNOSO, Carlos, *o.c.*, p. 39. TEDLOCK, Dennis, “The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology” en: *Journal of Anthropological Research*, núm. 35, 1979, p. 387-400.
- 112 RABINOW, Paul, *Reflexions on Fieldwork in Morocco*, Berkeley, University of California Press, 1977; CRAPANZANO, Vincent, *Tuhami. Portrait of a Moroccan*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.
- 113 REYNOSO, Carlos, *o.c.*, p. 12.
- 114 V. pág. 74 y sigs.
- 115 Con todo, Lévi-Strauss omitió ofrecer una explicación sobre la manera en que sus oposiciones, transformaciones y inversiones operan. Nunca aclaró cómo la estructura cerebral que según él se inmiscuye en todas las facetas de una cultura, se está materializando en los mitos, en los sistemas de parentesco etc.
- 116 Ocupa el término ‘doxa’ para denotar la creencia compartida y taciturna por parte de los actores sociales en que su mundo social es evidente; una creencia que remonta hasta la familiaridad primaria con este mundo. BOURDIEU, Pierre, *De regels van de kunst: wording en structuur van het literaire veld*, Amsterdam, Van Gennep, 1994, 1992<sup>1</sup>, p. 425.
- 117 En analogía con la imagen ofrecida por Wittgenstein, se podría decir que las ciencias sociales encontraron la escalera que les hizo ascender de los fenómenos sociales concretos a la estructura escondida, pero que después la tiraron. El intento de Bourdieu consistiría entonces en hallar otra que les proporcione la manera para retornar. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, 1922<sup>1</sup>, p. 183.
- 118 Expuesta mayormente en el libro: BOURDIEU, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1977, 1972<sup>1</sup>.
- 119 Una autoconciencia de la cual se puede dudar en el caso del autor del libro *Manual del arquitecto descalzo* que avisa reiteradamente a sus lectores que “la vivienda debe ser construida al gusto propio y no para ser admirada por

- los vecinos”, pero quien tiene su propia casa en Tepoztlán, Morelos. VAN LENGEN, Johan, *Manual del arquitecto descalzo*, México, Editorial concepto, 1980, p. 25.
- 120 GEERTZ, Clifford, *o.c.*, 1995, p. 193.
- 121 El espacio aldeano —objeto de mi investigación—, que se encuentra social y arquitectónicamente remoto de sus metrópolis, posibilita esquivar en cierto sentido esta relación entre el entorno y el poder nacional. Facilita por un lado el estudio entre la división espacial y el poder local, y por otro entre aquello y los esquemas culturales subyacentes.
- 122 LAWRENCE, Denise & LOW, Setha, *o.c.*, p. 476. Ellas mencionan unos trabajos de investigadores quienes han aplicado los criterios de Bourdieu para sus propios estudios. MOORE, Henrietta, *Space, Text and Gender: An Anthropological Study of the Marakwet of Kenya*, New York, Guilford Press, 1996, 1986<sup>1</sup>. YATES. T., “Habitus and Social Space: Some Suggestions about Meaning in the Saami (Lapp) Tent ca. 1700-1900” en: Ian, HODDER, *The Meaning of Things: Material Culture and Symbolic Expression*, London, Unwin Hyman, 1989, p. 249-262.
- 123 BOURDIEU, Pierre, “La casa o el mundo invertido.” Anexo en: BOURDIEU, Pierre, *El sentido práctico*, España, Taurus Humanidades, 1991, p. 419-437. Publicado por primera vez: *Echanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60 anniversaire*, Paris, La Haya, Mouton, 1970, p. 739-758.
- 124 *Ibid.*, p. 421.
- 125 *Ibid.*, p. 434.
- 126 RAPOPORT, Amos, *o.c.*, 1969.
- 127 V. pág. 7.
- 128 Sería un empeño interesante para la historiografía de la antropología; y, en términos más genéricos, para la filosofía de la ciencia.
- 129 RAPOPORT, Amos, *o.c.*, 1969, p. 66.
- 130 *Ibid.*, p. 34. El testimonio sobre los masai evoca precisamente las capillas abiertas hispanoamericanas. Pero surge al mismo tiempo la disconformidad con el argumento aclaratorio: difícilmente se puede atribuir la presencia de estos espacios abiertos a cierto horror hacia una residencia permanente por parte de los habitantes autóctonos de Mesoamérica. La necesidad de otro elemento interpretativo matiza el dogmatismo de algunas observaciones de Rapoport.
- 131 Ejemplos de su primer periodo son: RAPOPORT, Amos, “A Note on Shopping Lanes” en: *Landscape*, XIV, núm. 3, 1965, p. 28 y RAPOPORT, Amos,

- “Yagua, or the Amazon Dwelling” en: *Landscape*, XVI, núm. 3, 1967, p. 27-30. De sus últimos trabajos cito: RAPOPORT, Amos (ed.), *The Mutual Interaction of People and Their Built Environment. A Cross-Cultural Perspective*, The Hague/Paris, Mouton Publishers, 1976 y RAPOPORT, Amos, *History and Precedent in Environmental Design*, New York/London, Plenum Press, 1990.
- 132 RAPOPORT, Amos, “Prólogo, escrito en 1992” en : AMERLINCK, Mari-Jose & BONTEMPO, Fernando, *El entorno construido y la antropología: introducción a su estudio interdisciplinar*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1994, p. 11-15.
- 133 Recibió este sobrenombre en el prefacio que Sol Tax escribió al libro que Rapoport editó en 1976. RAPOPORT, Amos, *o.c.*, 1976, p. v.
- 134 Este razonamiento, totalizándose aún más en el párrafo que sigue —“cuando se considera toda la historia, todas las culturas, todo el entorno, todos los entornos, ...”— recuerda a la metodología acumulativa de Franz Boas. Rapoport sigue también al antropólogo difusionista en su ansia de registrar todo antes de que desaparezca: “Y mucho se encuentra todavía en el campo, donde la tarea de investigarlo es urgente, ya que día con día desaparece valiosa información.” AMERLINCK, Mari-Jose & BONTEMPO, Fernando, *o.c.*, 1994, p. 13-14.
- 135 *Ibid.*, p. 13.
- 136 En vez de reprochar afablemente a los etnógrafos por no haber contestado el cuestionario que les dirigió en 1973, Rapoport ganará preguntándose por qué dejaron de hacerlo. *Ibid.*, p. 15.
- 137 *Ibid.*, p. 11.
- 138 Pienso más concretamente en el apoyo que brindó últimamente al proyecto demasiado exaltado del arquitecto suizo Nold Egenter. V. también la anotación 10.
- 139 Evoco aquí lo dicho en la introducción de la tesis sobre la abundancia del trabajo de campo en México, “hasta tal punto que amenaza ofuscar tanto la posterior digestión sistemática de los datos como la reflexión templada de las posiciones teóricas y metodológicas a asumir”. La participación en una misma corriente teórica sólida ayudará a evitar esto.
- 140 V. pág. 8.
- 141 AMERLINCK, Mari-Jose & BONTEMPO, Fernando, *o.c.*, 1994, p. 18-19.





## ***Parte 2. Esbozo histórico de la región***

100

En las páginas anteriores me he sumergido en el historial de una ciencia social actual. Sigue ahora otro preparativo al trabajo etnográfico que se emprenderá próximamente: compenetrarnos con la historia de la localidad. El paso es tan fragoso como la cordillera de la Sierra Madre Oriental que tenemos que atravesar. Dejando atrás la abundancia de fuentes relativa a un periodo innegablemente breve, vamos anclándonos ahora en esta mar de acontecimientos y vivencias que constituye el pasado de un pueblo.

Sin embargo, no hemos podido llegar en línea recta a nuestro destino. La historia de San Francisco, Huazalingo se está encerrando en una brumosa ausencia de material consignado por escrito y hasta ahora ninguna investigación arqueológica metódica ha derramado luz sobre su desarrollo pasado. El pueblo es enumerado como una entidad separada en una lista completa de topónimos de 1794.<sup>142</sup> Pero esta mención es un rayo en medio de una inmensidad de silencio.

## Introducción

Zanjaremos la cuestión rodeando la localización en círculos concéntricos de diámetros cambiantes, ensayando discurrir las consecuencias de sus ondeos para la vida cotidiana de un poblado que se encuentra perdido dentro de su contorno. Por eso, no adoptamos el título 'Village History' del libro de Oscar Lewis sobre Tepoztlán, Morelos, que sí contiene varios datos particulares sobre este lugar; ni el muy genérico 'History' de la monografía de Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas sobre el pueblo maya Chan Kom.<sup>143</sup> El título de nuestra sección indica que esbozaremos la historia

de una región.

Aunque no lo he señalado todavía, existe incuestionablemente otra introducción al pasado de una localidad, tan pequeña o retirada que sea: la memoria y los testimonios orales de sus habitantes. La omisión de este capital humano no se ha originado por menosprecio o dudas sobre la objetividad de los relatos locales; al contrario, la convicción propia de su valor me hizo sonreír al escuchar la indignada voz del chofer del carro de la comunidad durante una de las subidas hacia el pueblo.<sup>144</sup> Insistió en que San Francisco, Huazalingo no tiene historia ya que nunca engendró ni un general, ni mucho menos otra personalidad histórica. Entonces, ¿qué está usted estudiando?

Desde mis primeras estancias en el lugar era uno de los propósitos recoger los recuerdos de los habitantes. Primero interrogué a personas cercanas a mí, hablando español; después me acerqué a otros varios habitantes, en su mayoría gente de edad, invitándoles a contar su vida y a desplegar sus memorias sobre el pasado de la aldea, mientras que registraba sus relatos en náhuatl. Con sorpresa de mi parte, no lograba penetrar más allá de los acontecimientos de su propia vida. Me enteré de eventos imborrables y personales; varias facetas interesantes surgieron que han sido constitutivos para mi trabajo etnográfico; pero la historia del pueblo se escondió atrás de algo parecido a una defensa sombría: antes, dijeron, antes había pobreza; antes había hambre; los abuelos comieron raíces del monte; antes ni tierras teníamos; antes el pueblo era de unas pocas chozas.

“La pobreza no posee memoria” escribió Albert Camus en uno de sus escritos autobiográficos y en un primer momento, su aseveración parecía tener plausibilidad ‘prima facie’ para explicar la falta de remembranzas del pasado en San Francisco, Huazalingo. Pero la literatura etnográfica me ofreció módulos divergentes. En el libro *Ilongot Headhunting, 1883-1974. A Study in Society and History*, por ejemplo, el antropólogo Renato Rosaldo describe la transformación

radical que sufrió su propósito inicial de investigación en el campo. Pensaba hacer un estudio sincrónico, pero los propios ilongot insistieron tanto en la historia de su pueblo, que terminó escribiendo una etnografía muy distinta a la que tenía prevista, recalcando las dimensiones diacrónicas de su cultura.<sup>145</sup> Carlos Reynoso comenta:

De su proyecto original sincrónico, Rosaldo pasó a ocuparse de una inesperada concepción diacrónica que representa la perspectiva Ilongot de la historicidad y el cambio.<sup>146</sup>

Con todo, existen comunidades —aunque pobres e indocumentadas—, con un sentido muy profundo y propio de su pasado. No es el caso para San Francisco, Huazalingo, que vive un presente afortunadamente más cómodo que los tiempos anteriores, perpetuándolos con miras a la miseria padecida. Su memoria parece arraigada, además, en la supervisión y la diligencia arduas y continuas de sus tierras.<sup>147</sup>

De aquí la resolución de puntualizar el presente bosquejo no directamente hacia el pueblo, sino a la región donde está emplazado. Aún así, no se han aniquilado todos los estorbos para una fácil descripción histórica. Este rincón geográfico, que constituye una vertiente noreste de la Sierra Madre Oriental en el estado de Hidalgo, forma parte de la Huasteca, una zona distintiva y compleja dentro de la nación mexicana. En su introducción a una excelente panorámica bibliográfica reciente sobre la comarca, los compiladores Jesús Ruvalcaba Mercado y Juan Manuel Pérez Zevallos admiten:

Se presenta en la región un gran problema: a diferencia de otras áreas de Mesoamérica ricas en fuentes, la Huasteca es una de las zonas donde ya sea por adversidades climáticas, robos o incendios, muchos archivos han desaparecido.<sup>148</sup>

Esta aseveración ha sido evidenciada durante un corto periodo de trabajo de archivo en el palacio municipal de Huazalingo. El documento de más antigüedad que pude localizar databa de 1916, una fecha que se asimila, por cierto, a

las dataciones de los recuerdos personales de los residentes de San Francisco, Huazalingo.

Aparte de que son escasos los documentos antiguos y de primera mano sobre el territorio en su conjunto, los pocos que sí sobreviven están dedicados principalmente a los asuntos de los grandes centros regionales y suelen olvidar las zonas limítrofes del mismo. Si hay una constante en la historia de Huazalingo (Cueزالinco, Guazalingo, Cuetzalingo, Huatzalingo), es exactamente su posición fronteriza. Hoy en día, el municipio ocupa un pequeño saliente del noreste del estado de Hidalgo.<sup>149</sup> Integra, por otro lado, el límite meridional de la Huasteca, (que ya desde el posclásico se cerró “por el sur con una línea imaginaria que uniría Metlaltoyuca, Ilamatlán, Yahualica, Huejutla y Huazalingo”<sup>150</sup>). La exposición siguiente resaltaré esta perspectiva limítrofe para los varios períodos históricos, mirando derivar sus consecuencias para los habitantes rurales de la zona.

A las anotaciones de los testimonios originales y el trabajo de archivo en el lugar —que importarán más que nada en cuanto al pasado reciente— se añadirá para los otros periodos la síntesis de los documentos y las obras de consulta principales sobre la historia de la región. Sobresalen las investigaciones de los arqueólogos Joaquín Meade, Guy Stresser-Péan y Lorenzo Ochoa.

La opción por una segmentación tradicional del capítulo es una consecuencia final de la escasez de anales regionales detallados.<sup>151</sup> Por falta de conocimientos sobre el desarrollo particular de la comarca, recurrimos a la secuencia habitual del pasado mesoamericano, describiendo consecutivamente el tiempo prehispánico, la época virreinal, el siglo de la Independencia y el periodo actual que inició con la Revolución Mexicana.

El soplo enronquecido de un caracol; el clamor frenético del avance de guerreros: éstos son los ecos que deben haber percibido los habitantes del pueblo antes de avistar desde la altura de su asentamiento la llegada de los recaudadores de tributos de Metztitlan o el desfile de una cuadrilla de beligerantes mexicas en marcha contra sus enemigos huastecos en el norte.

Cuando no se pueden cubrir desde su interior los acontecimientos de una localidad, uno se acerca a ella por medio de los encuentros que sostuvieron con representantes de poblaciones y por el conocimiento de sucesos más documentados. Procederemos de dicha manera, no sólo para la época prehispánica, con sus movimientos ondulatorios regionales de poder y decaimiento, sino también para el periodo colonial, con la llegada de los primeros soldados españoles y las pisadas de sus caballos, que pronto serán apagadas por el mugido del ganado.

## **2.1. El tiempo prehispánico**

El estrépito de armas no se silenciará ni en los siglos postreros, cuando se enfrentan tropas realistas e insurgentes, capataces de haciendas y campesinos, revolucionarios y regulares, campesinos y militares. Mientras tanto, siempre se oirían las pisadas ligeras de los arrieros y de los infractores de abigeato; el estallido de los cohetes que anuncia la llegada de una banda partidaria proveniente de un pueblo vecino para la fiesta local; y, al final, el rugido de los coches de los maestros.

Retornemos al pasado lejano del pueblo que hoy en día se llama San

Francisco, Huazalingo. Nada podemos decir con certidumbre sobre sus primeros pobladores, ni conjeturar sobre una fecha de fundación. Sin embargo, emergen dos ilaciones que hallan su fuente en el conjunto de conocimientos que tenemos sobre las migraciones lejanas. En primer lugar, la meseta estrecha entre los cuatro cerros debe de haber parecido siempre un buen sitio de asentamiento para colonos errantes: no sólo abunda allí el agua transparente, naciendo de varios manantiales, sino que su particular disposición geográfica les ofrece una salvaguardia semejante a la del nido aguileño: una panorámica excelente y una defensa fácil.

Segundo, las peripecias de los advenimientos y desplazamientos de otros grupos adversarios en un área que con el tiempo llegó a estar densamente poblado —igual que en otras partes de Mesoamérica—, acarrearón a ciencia cierta discontinuidades en la ocupación de la localidad.<sup>152</sup> Los residentes actuales ilustran el hecho con sus recuerdos a la retirada y el abandono de la aldea durante los tiempos de la Revolución, seguido de su gradual repoblación.<sup>153</sup> Más significativos son los vestigios arqueológicos esparcidos por el suelo, que dan un testimonio esquelético de las circunstancias cambiantes del pasado. Un testimonio que sólo tomaría cuerpo si se hiciera una amplia investigación arqueológica de la zona.<sup>154</sup>

La pregunta de si los primeros pobladores eran hablantes del náhuatl, como es el caso de los residentes recientes, o si poseían otra lengua de las establecidas en la región de la Huasteca, es otra de las incógnitas de la historia. Quizá la localidad logró en cierto momento establecerse como una entidad multilingüe, donde se enlazaron el náhuatl, el otomí, el totonaco y el huasteco.<sup>155</sup>

Existen argumentos, sin embargo, para colegir que el náhuatl era el idioma local en la región de Huazalingo durante los años antes de la conquista. En su trabajo *Geografía histórica de la Nueva España*, Peter Gerhard alega que “la ma-

yor parte si no la totalidad de esta área se hallaba en el momento del contacto bajo la hegemonía de Metztitlan".<sup>156</sup> Su inventario alfabético de los partidos del territorio mexicano entre 1519 y 1821 le había llevado en este momento a la subdelegación de Sochicoatlán, que unía entre sus fronteras a los pueblos de Yahualica, Huautla, Sochicoatlán y Huazalingo. Aunque el investigador expresa dudas sobre la situación de Cuauhtlan, confirma que "Cueزالinco, Xochicuauhtlan y Yahualihcan eran estados autónomos tributarios (o aliados) de Metztitlan".<sup>157</sup>

Divaguemos entonces hacia el sur, hasta la actual ciudad serrana de Metztitlán que se encuentra a vuelo de pájaro a unas cinco leguas (o casi veintiún kilómetros) de la región que nos ocupa (el tramo por tierra está naturalmente mucho más estirado). Peter Gerhard anota:

No sabemos mucho de la estructura política de Metztitlan cuando los españoles llegaron, pero todas las fuentes concuerdan en que era un estado o más probablemente una confederación militarmente poderosa, no sometida por la Triple Alianza y frecuentemente en guerra con ella.<sup>158</sup>

La coalición (voluntaria o —con más probabilidad— forzada) de Huazalingo y de las localidades vecinas con una federación territorial no sometida al imperio azteca, no tenía quizá grandes consecuencias para la vida diaria de estos pueblos: en vez de recelar la llegada de los temerosos recaudadores de tributos de los mexica, tuvieron que recibir con honores y decoros excesivos a sus cofrades de Metztitlan. Además, se puede preguntar ¿si es de tan gran importancia para los habitantes de una aldea rural, cuál de las dos facciones de contrincantes les está reivindicando periódicamente sus mancebos para anexarles como guerreros en una de sus guerras prolongadas?

Probablemente sí. Entre Metztitlan y Huazalingo había, según parece, una correspondencia en las variantes del náhuatl hablado; una variedad regional que

debe de haber discrepado mucho del idioma representativo del altiplano.<sup>159</sup> Gerhard relata sobre Metztitlan:

Con excepción de Tenanco, la población de Metztitlan y sus aliados hablaban una variedad arcaica de náhuatl y vivían dispersos en gran número de asentamientos.<sup>160</sup>

Y algo después, asienta lo siguiente sobre la subdelegación de Sochicoatlán:

En toda la región se hablaba un náhuatl "corrupto" (¿arcaico?), nuevamente con la posible excepción de Cuauhtlan donde quizás hubiera una intrusión del huasteco.<sup>161</sup>

Es obvio que Gerhard mismo está sugiriendo aquí —poniendo entre paréntesis como sinónimo la palabra empleada para Metztitlan— una afinidad entre ambos territorios. En todo caso, existen esas indicaciones para concluir que el dominio de Metztitlan sobre Huazalingo fortaleció el habla del náhuatl en el lugar, finalizando quizá con ahuyentar a las otras etnias en la vecindad, y estableciendo una situación monolingüe que podría ser el antecedente de las condiciones lingüísticas actuales. Alimenta también la hipótesis que originariamente se trataba de una misma población.

El hecho de que hubiera allí una variante del náhuatl hablado en Tenochtitlan, la capital del imperio mexica, enseña algo más: los sitios prehispánicos hacia los cuales apuntan los residuos arqueológicos, no eran campamentos de guarniciones de la Triple Alianza. Eran centros autónomos, habitados por grupos que habían llegado a la región en tiempos anteriores al siglo dieciséis y por caminos separados de los seguidos por los conquistadores del altiplano.<sup>162</sup>

Tributarios aliados de —o sometidos por— el pequeño señorío de Metztitlan, los poblados de la zona de Huazalingo no disfrutaban de la estabilidad que pudiera haber resultado de tal situación. Al contrario, situados en la franja fron-

teriza norte del territorio, enfrentaban de muy cerca un turbión de enemigos. Gerhard enumera:

Al norte tenía la hostil Huasteca, al este la provincia tributaria mexicana de Xihcoac, al sur de Yahualihcan se extendía un territorio hostil perteneciente a Hueyacocotlan.<sup>163</sup>

La forma en que estos tempranos habitantes de la zona se conceptuaron a sí mismos debe de haber sido definida en gran parte por medio de estas experiencias tan cercanas al otro: ellos no eran huastecos, menospreciados y admirados a la vez por los vencedores mexicas; tampoco eran como los otomíes, con sus instituciones políticas y sociales consideradas más simples que las propias; y no parecían en nada, obviamente, a estos bárbaros chichimecas que amenazaban las fronteras occidentales del propio Metztitlan y de la Huasteca. Quizá nunca se habían enfrentado personalmente con los grupos del norte, pero conocían sin lugar a duda sus gestas de gran salvajismo y ferocidad por medio de los testimonios y cuentos de guerreros foráneos o de comerciantes ambulantes.

Sus enemigos más inmediatos eran los huastecos de la región de Huejutla:

dixeron queste pueblo de *Huaxutla* tubo muchas guerras con el pueblo de *Tlachinol*, questa ocho leguas, y con *Cuezalingo* questa a seis leguas y con *Tavizan* questa a seis leguas, y con *Taçothuco* questa a quatro leguas, y con otros pueblos questaba en esta comarca; y peleaban con arcos y flechas y rodela y vnas espadas de palo que yngirian en ellas nabajas de pedernal.<sup>164</sup>

Pero ellos no integraban un bloque homogéneo, como resalta de un testimonio temprano del fraile agustino Nicolás De Witte quien visitó la región en 1554.<sup>165</sup> Otras inferencias hechas a base de otras fuentes de la época, llevan a los investigadores a distinguir entre dos modelos político-territoriales en la comarca: un "tipo Tamazunchale" y otro "tipo Huejutla". Este último consistía de "tres o más cabeceras que se rotan los puestos de poder y comparten el dominio sobre un territorio".<sup>166</sup> Es posible, entonces, que haya habido a veces periodos de paz condicionada entre los grupos colindantes, o hasta coaliciones temporales contra

un tercer adversario. Podríamos imaginar a los residentes de Cuezalínco llevando ofrendas al gobernante de Huexotla, quien “era muy respetado en la región circundante debido a su capacidad de controlar la lluvia”.<sup>167</sup> Seguramente pisamos terreno más firme cuando suponemos intercambios comerciales —aunque esporádicos— entre ambas regiones, suministrando la planicie a los nahuas de la montaña productos marítimos, sal, y probablemente también cerámica y puntas de flechas peculiares de la Huasteca, mencionadas por los arqueólogos.<sup>168</sup> A cambio —quizá— de madera de árboles silvestres para hacer casas, que faltaban en la llanura de Huejutla y, en periodos de penuria, maíz.<sup>169</sup>

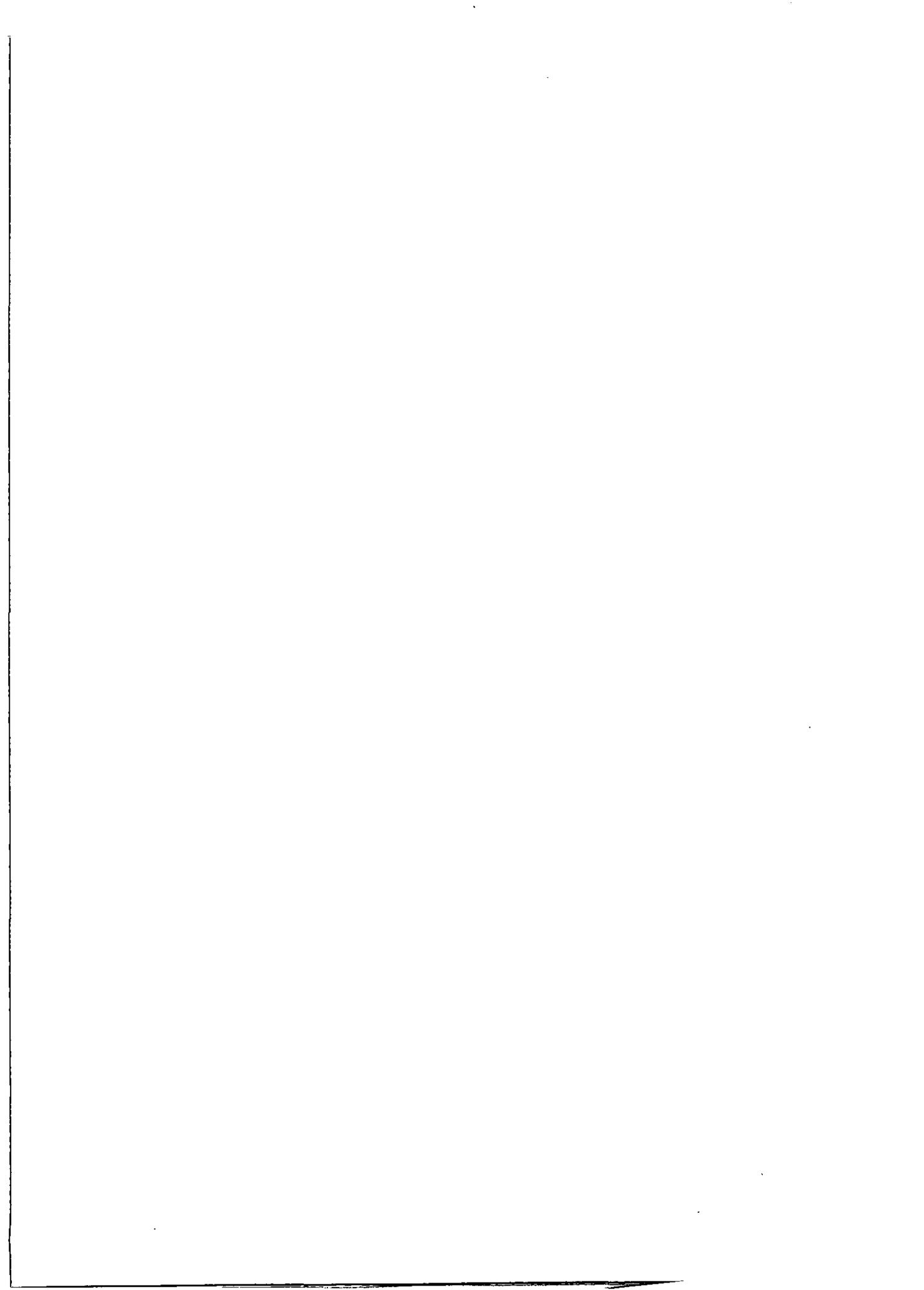
Todos los ocupantes de la Huasteca compartían una ventaja considerable: la zona era y sigue siendo muy fértil, abundan las lluvias y las tierras se prestaban a menudo a la producción agrícola intensiva. Ruvalcaba Mercado & Pérez Zevallós hablan de “la proverbial riqueza agrícola de la región, que los nauas denominaban *Sochitlalpan* o ‘lugar de rosas’ y *Tonacatlalpan* o ‘lugar de bastimentos’.”<sup>170</sup>

Nos vamos a replegar de nuevo a las estribaciones de la Sierra Madre Oriental. Si era más bien fácil identificar a los enemigos del Huazalíngo prehispánico, resulta más complicado deducir cómo era la relación que mantenía con los pueblos vecinos partidarios, compañeros cuando menos en la conllevada subyugación hacia Metztlán. Había al este la localidad de Yahualíuhcan, y hacia el sur Xochicuauhtlán.<sup>171</sup> Pasando Yahualíuhcan, se encontraba Cuauhtlán.<sup>172</sup> Los dos primeros eran probablemente asentamientos muy similares al de Huazalíngo, aunque las dimensiones de ambos eran quizá mayores.<sup>173</sup> El contacto entre todos ellos era determinado probablemente por esta típica mezcla de concurrencia interna, envidia y escaramuzas ligeras, entreveradas por la unión pasajera a la vista de un enemigo común, tan característica entre vecinos. No se puede saber si la inevitable jerarquía entre estas localidades se convirtió en cierto momento en alguna forma de hegemonía local.

Retrocedamos aún más, dentro de los confines de la localidad prehispánica donde hoy en día está ubicado el pueblo de San Francisco, Huazalingo. Lo hemos llamado por conveniencia "Huazalingo" ya que este nombre aparece en las fuentes, pero no hay una base firme para confirmar el lugar donde se encontraba la cabecera, ni para conocer cuántas estancias dependían de ella. Suponemos que había cierto grado de estratificación social interior, una división entre macehuales y principales. Pero la cuestión es si ésta era lo suficientemente desarrollada para eximir a los últimos de la labor agrícola, y queda sin respuesta.<sup>174</sup> El pueblo prehispánico se cubre de incógnitas.

Por ende, volvemos la mirada a los alrededores, avistando no tanto a los caminantes mismos y las intenciones que les trajeron por aquí, sino los caminos y distancias recorridas por ellos. La carretera actual, que asciende la sierra por Tlanchinol, Molango y Zacualtipán, desbocando en Pachuca, sigue probablemente por varios largos ramales la trayectoria antigua hacia Metztlán. La pequeña vereda empinada hacia Tehuetlán y Huejutla —rápida de bajar y tan difícil de subir e invadir—, ofrecía una abertura hacia la llanura costera.<sup>175</sup> Una red de sendas tortuosas unía y sigue uniendo la cabecera con las rancherías y con las aldeas comarcanas.

Pero eran, en resumen, las cumbres de la Sierra Madre las que dominaron la orientación de los nahuas de Cuezalingo, y aunque en un año '*ce acatl*' había rumores de embarcaciones y desembarcos inexplicables por el Pánuco, el río por excelencia de la Huasteca, fue de allí, de las montañas, por donde poco después llegaron los hombres invasores de otro continente.



La aparición impensada y fulminante de entidades, humanos y animales inconcebibles, arribando de más allá de las fronteras reconocidas, suscitó evidentemente una conmoción profunda en la visión del mundo autóctono. Aunque los retumbos mentales de tal acontecimiento no eran del género para disiparse rápida y livianamente, esto no influyó inmediatamente en la vida diaria de gran parte de la población común: en un principio, la rutina cotidiana no sufrió tantos cambios como los conceptuales; con todo, los nativos se vieron involucrados demasiado pronto en luchas por el poder y sujeción que, formalmente, no difirieron mucho de las guerras anteriores entre señoríos y alianzas.

Desde el primer momento de la conquista, el delta del río Pánuco no sólo vivió la lucha entre los españoles y los pueblos indígenas, sino que constituyó una zona disputada por varias facciones de los conquistadores peninsulares. Los primeros en llegar a la embocadura (corría el año 1519) fueron los buques enviados por Francisco de Garay desde la isla de Jamaica. Acechados por desventuras naturales, resistidos por los pobladores y contrariados por Hernán Cortés quien no toleraba competidores en sus epopeyas colonizadoras, los hombres de Garay no lograron ganar terreno. La venida del propio Garay, investido con el título de gobernador del territorio, tampoco pudo volver las tornas. Abatido por la adversidad, tuvo que dirigirse hacia la Ciudad de México donde entabló negociaciones con el triunfante Cortés.<sup>176</sup> Su marcha forzada debe de haberle conducido a la proximidad de los habitantes de lo que es actualmente la

## 2.2. La época virreinal

Huasteca hidalguense.

Bien que el primer conocimiento de los extranjeros no estuvo tan funesto para los huastecos, su triunfo fue de poca duración: dos de los más inflexibles conquistadores no se tardaron en enzarzarse el poderío sobre la región. Ya en 1522, antes de la llegada de Garay, Cortés penetró el área con el objeto de poner límite a los intentos colonizadores del primero. Durante su expedición inequívocamente pasó por Huejutla.<sup>177</sup>

No sabemos cuál fue la reacción de los pueblos vecinos que vieron a su enemigo imperecedero, ahora subyugado por las tropas foráneas. Puede ser que vitorearon la actuación de los principales de Metztitlan —quienes, después de la caída de Tenochtitlan, enviaron una embajada de paz a Cortés—, y que ahora, estando él en Huejutla, embajadores de Sochicoatlán, Yahualica y Huazalingo se presentaron solidariamente delante del capitán español. La concordia que resultó de tal acatamiento no duró largo tiempo. Otros asuntos llamaron a Hernán Cortés. Y en 1523 la provincia de Metztitlan se rebeló contra los nuevos usurpadores. “Un ejército mandado por españoles redujo la zona después de varias batallas”.<sup>178</sup>

Unos años después, guardando la región su independencia respecto a la Nueva España, Beltrán Nuño de Guzmán fue nombrado gobernador de Pánuco. Los excesos de este “mal gobernador y mal presidente” —quien terminó su vida en una cárcel en España, condenado por sus atrocidades—, azotaron a los habitantes de la comarca.<sup>179</sup> Activó una sacada extremada de indios locales, hechos esclavos, hacia las Antillas. Esta calamidad, sobrepuesta a una tasa de mortalidad general muy alta provocada por las epidemias traídas desde Europa, diezmó la población. La seguridad de una vida cotidiana en relativa paz empezó a tambalearse.<sup>180</sup>

En 1533 Pánuco fue anexado a la Nueva España.<sup>181</sup> Sin embargo, el intervalo de rivalidad entre los colonizadores españoles llevaba sus consecuencias para el territorio bajo estudio, ya que de nuevo se encontraba justamente en los límites de ambas jurisdicciones nacientes y disputadas. “Después de algunas escaramuzas bastante sangrientas,” escribe Gerhard, “el cabildo de Tenochtitlan resolvió en febrero de 1528 entregar Guautla y Yagualica a Pánuco, conservando su jurisdicción en Guazalingo y Sochicoatlan”.<sup>182</sup> A diferencia de sus vecinos más cercanos, entonces, Huazalingo siguió dirigiéndose hacia las demarcaciones céntricas de México.

No cabe duda de que la sangre que se derramó durante las “escaramuzas sangrientas” era en sustancia autóctona: desde los primeros momentos de la conquista, el ejército invasor solía reclutar por fuerza guerreros nativos para servir de carne de cañón. Pero los beneficios, violentamente perseguidos, eran para el interés de unos cuantos peninsulares, los encomenderos locales. Más que las fronteras geográficas, la lucha atañía al derecho de encomendar a los indios de la región.<sup>183</sup>

El régimen de las encomiendas respetaba en un principio no sólo la jerarquía social existente —colocando bajo la autoridad de un encomendero a un gobernante indígena con sus respectivos súbditos— sino que también tenía en cuenta a los antiguos contornos de los señoríos.<sup>184</sup> En la región de Sochicoatlán emergieron, por consiguiente, cuatro encomiendas donde antes había cuatro pueblos.

Las primeras noticias de la encomienda de Huazalingo datan de 1532, designando a un cierto Diego González como apoderado. Fue enajenado después por Juan Rodríguez, quien pronto vendió sus derechos. El nuevo amo, Gabriel de Aguilera, vecino de la ciudad de México, aparece como encomendero desde 1548 hasta 1569. En 1579 lo había sucedido Diego de Aguilera, quien era posiblemente

te hijo o hermano del dueño anterior. Para la década de 1590 estuvo designado Luis Hurtado de Mendoza, pero posteriormente se pierde toda mención de la circunscripción hasta que los tributos locales pasaran a la Corona, durante el intervalo 1643-1688.<sup>185</sup> Leamos la más antigua descripción de la encomienda:

(267) GUAÇALINGO. En Panuco, XXXVIJ. En GRAUIEL DE AGUILERA

Este pueblo tiene siete estancias que se llaman Tlamamalan, Chulula, Ateguaco, Cuernavaca, Chalchocutla, Huaxcuahuitol: todos juntos son quatrocientas y noventa y siete cassas y en ellas quinientas y treinta y vn yndios cassados; tributan cada tres meses ocho cargas de ropa. Crian quatro libras de semilla de seda cada año; limpian la huerta de los morales; hazen dos sementeras cada año de diez hanegas de sembradura de maiz cada vez, y cada dii vna gallina: Esta de la cibdad de Mexico treynta y siete leguas, y de la villa de Panuco veynte y ocho; tiene de termino quatro leguas en largo y tres en ancho. Confina con Tanchinoltiquipaque y Suchiguautla y Yagualica y Guaxutla.<sup>186</sup>

La propiedad de una merced no implicaba necesariamente que el encomendero —o su familia y amigos— estableciera su domicilio en la zona. Uno de los preceptos de las Leyes Nuevas decretadas a partir de la década de 1540, era precisamente prohibir a los dueños residir en el dominio propio.<sup>187</sup> Se puede suponer que esta interdicción no se les hizo muy difícil a los españoles del área: muy pocos de ellos se asentaron en la vecindad de Huazalingo. Lacónicamente, Peter Gerhard constata: “No había mucho aquí que atrajera a no indios”.<sup>188</sup>

Afortunadamente, acaso, que no hubo mucho allí que cautivara la codicia de los conquistadores: al menos durante cierto tiempo algunos de los pobladores reacios al poder colonial pudieron esquivar las imposiciones foráneas:

En la década de 1590 la jurisdicción fue un refugio para los indios que huían del control español, de modo que había algunos en ella que no pagaban tributo.<sup>189</sup>

Otro designio estándar de la administración virreinal parece haber sido malogrado en la zona: la tentativa de congregar a los súbditos indígenas en nue-

vos focos de población. El hecho de que hoy en día la cabecera del municipio de Huazalingo —llamada asimismo Huazalingo— cuenta con mucho menos habitantes que las estancias que administrativamente dependen de ella, constituye una buena indicación. No ha cambiado mucho la situación desde 1569: “ay poca gente en el”, anotó sobre Huazalingo el cura y vicario de Yahualica Jhoan Gomez Carrasco.<sup>190</sup> Este pequeño asentamiento de hablantes de español, con su iglesia y plaza colonial, ha sido implantado probablemente en un lugar que no había sido habitado antes. Ha representado durante todos estos siglos la segregación del poder colonial.

Como pudimos constatar, el dominio de Huazalingo que había pasado —por compra— a manos de Gabriel de Aguilera, contaba en 1548 con siete rancherías sujetas.<sup>191</sup> En 1569, el mismo encomendero anotaba nueve.<sup>192</sup> Una lista completa de topónimos de 1794, conservada en el Archivo General de la Nación, enumera por primera vez a San Francisco entre las aldeas: Atotomoc, San Francisco y Santo Tomás Cuazahual, Chalchocotla, Chiatipan, San Pedro Huazalingo y Tlamamala.<sup>193</sup> Aunque el número de estancias permanece más o menos igual durante los centenarios, sus nombres varían irreconociblemente. Con excepción de Tlamamala, ningún poblado emerge en los tres inventarios.<sup>194</sup> Sin mayor información, sería muy atrevido derivar el nombre original de San Francisco, de uno de los apelativos de pueblos desaparecidos. Antes que nada tendríamos que precisar si la inconstancia de las rancherías correspondía a la situación real o si era solamente un corolario de indagaciones superficiales o equivocadas.

Aún sin un nombre definido a mediados del siglo diecisiete, los contornos de un pueblo sujeto a la cabecera de Huazalingo han sido lo suficientemente delineados como para darle un cuerpo histórico durante la época colonial. Permaneció relativamente alejado de la convivencia directa con los cabecillas locales. Pero las esferas coloniales de la política, la economía y la religión le incluirán en

grado creciente en una visión de conjunto donde sobrevivirá difícil y marginalmente.

De los tres actores, la política era quizá la protagonista con mayor notoriedad pero con menor implicación directa en los asuntos de los pueblos sujetos a Huazalingo. A diferencia de Yahualica y Sochicoatlán, Huazalingo nunca obtuvo un corregidor propio, quien "actuó como administrador de los súbditos indígenas de la Corona, magistrado, recaudador de impuestos y alguacil, concentrando así en una persona los atributos de las cuatro ramas civiles del gobierno".<sup>195</sup> Huazalingo, que fue supervisado por el corregidor de Yahualica, tenía probablemente sólo un gobierno indio.

Durante la época colonial, el control directo de la población estaba a cargo del gobierno indio, en el que participaban sólo principales y caciques. Éstos eran los responsables ante las autoridades coloniales de cumplir con la recolección y entrega de los tributos y de enviar indios e indias para el servicio en casas, labores y haciendas de españoles en general, incluidos funcionarios civiles y religiosos.<sup>196</sup>

No sabemos si estos representantes locales de Huazalingo —en 1569 se contaba con "vn gouernador y dos alcaldes, quatro rregidores"<sup>197</sup>—descendían del linaje o familia que había regido la zona en los tiempos prehispánicos. Esta permanencia en el poder no era inaudita en otras partes de México donde los antiguos gobernantes hereditarios subsistieron en el mando. A veces había una división de la autoridad, cuando el gobernante ancestral, ahora llamado cacique, se dejaba secundar por un gobernador indio nominalmente electo, pero en realidad designado y controlado por las autoridades españolas.<sup>198</sup>

Se puede suponer que en algunas ocasiones un conflicto se generaba entre ambas modalidades de autoridad indígena. Con todo, el mandatario oficial tenía que tomar su residencia en la cabecera investida o fundada por la administración española, apartándose quizá del sitio del poderío ancestral, relegándole en este momento a una posición secundaria.<sup>199</sup> Aunque parece que en otros casos hubo

una mayor concentración del poder en manos de unas pocas familias autóctonas o foráneas, tanto en lo político como, por medio de la instauración de grandes haciendas, en lo económico.

Mientras que los niveles locales de integración política y jurídica no se alteraron de una manera desproporcionada, los niveles superiores de integración de las sociedades indias desaparecieron totalmente.<sup>200</sup> Las pequeñas aldeas provinciales ya no formaban parte del sistema social más amplio con el que compartían una visión afín del mundo. Eran arrinconados en un lugar marginal en una sociedad que no era la suya. Su único enlace con ella se hacía por medio de la administración de la cabecera cercana.

Desde las primeras décadas de la conquista, pasaron por sus tierras un desfile de visitantes, ávidos de aumentar sus conocimientos de la región.<sup>201</sup> Pero el objeto de estos visitantes era siempre ajeno al interés de los residentes: se trataba de la reestructuración del espacio colonial y no indígena. Solamente en incidentes de abuso grave, los habitantes nativos de una zona "formaban tropel" y emprendían el largo viaje a través de la Sierra, hacia la Ciudad de México, o más tarde, hacia Pachuca.<sup>202</sup> Una corta entrevista con un alto funcionario era generalmente el único beneficio conseguido.

Los pueblos de la provincia se vieron enredados también por otra red de relaciones e intercambios coloniales, que les resultó aún más adversa. Puede ser que los tributos originales, entregados al nuevo encomendero, no diferían en sustancia de los anteriores, impuestos por los señores prehispánicos. Pero poco a poco fueron sometidos por las desigualdades estructurales del nuevo sistema económico.

La fragmentación del territorio —en la Huasteca tanto como en las otras regiones de México una consecuencia inmediata de la conquista—, fue acompañado al principio por el declive drástico de la población. Pero desde el momento

en que, siglo y medio después, los pueblos empiezan a restaurarse, la falta de tierras cultivables constituirá la base de una lucha social constante y tenaz. En el intervalo, varios usureros más habían salido a escena: los mandatarios políticos arriba mencionados (“cuya preocupación principal”, según Gerhard, “era la de recuperar y multiplicar el dinero invertido en el pago de sus puestos”<sup>203</sup>); las órdenes religiosas; las haciendas vastas<sup>204</sup>; los acaparadores, etc.

La colonización aportó asimismo nuevos cultivos al continente americano. Varios de estos complementaron la dieta nativa que siguió sustentándose en maíz, frijol, chile y unos pocos vegetales. Las plantaciones plataneras se extendieron entre la mayor parte de las comunidades indias del pie de monte y de la sierra antes de que terminara el siglo dieciséis<sup>205</sup>, igual que la caña que abasteció la población tanto de piloncillo como de aguardiente y que hizo emerger los trapiches y los ingenios comerciales. Marcaron al mismo tiempo demandas superiores a los campesinos indígenas que fueron forzados a prestar sus servicios en los latifundios.<sup>206</sup>

De mayor importancia para la economía regional fue la llegada del ganado. Desde el primer momento de su gobierno, Nuño de Guzmán se había afanado para traer a la provincia de Pánuco, desde las Antillas, un gran número de bestias (despoblando la zona parcialmente por la venta en dirección contraria de esclavos). La relación de Huautla de 1548 enumera entre los tributos “seis yndios de servicio para vna estanzia de Vacas [sic, con mayúscula] que tiene en el mismo pueblo”.<sup>207</sup> Desde ese entonces, la ganadería no ha sino acrecentado su importancia en la economía provincial, agarrotando las tierras productivas y causando ulteriormente un escalafón al interior de los pueblos autóctonos entre los hombres que poseen cabezas y los que no.<sup>208</sup>

Llegaron otros animales: los cerdos cuya crianza en casa reemplazó la de los perros domésticos; y los burros, caballos y mulas que fueron destinados para

el transporte y la carga. Tanto el rendimiento de las granjas y plantaciones comerciales de la región como el excedente del cultivo familiar, mercantilizado por medio de acaparadores, era destinado para los mercados de consumo de los grandes centros urbanos y mineros del país (México, Tampico, Pachuca, San Luis Potosí, etc.). Algunos de los indios servían de guías y de arrieros.

El tercer aglutinante de la sociedad colonial que se ensanchó hasta los cantones más aislados era la religión católica. El territorio de la Nueva España contaba con varias divisiones eclesiásticas: las diócesis, por un lado y las provincias regulares de franciscanos, dominicos y agustinos por el otro. Pero no eran estas grandes sobreposiciones ni la lucha creciente entre las órdenes religiosas y el poder secular —en 1749 concluida decisivamente en favor del último<sup>209</sup>— que llegaban a predominar en la vida de los pequeños poblados del virreinato. Importaba la obra del párroco local y, mas adelante, las labores de las asociaciones religiosas comunales con sus jerarquías de cargos devotos laicos.

Fueron los frailes agustinos quienes emprendieron los trabajos de conversión en la zona de Metztitlan y de la Huasteca. Igual que en las otras partes de México, sus tentativas tenían a primera vista un éxito abrumador. En 1569, el cura de Yahualica pudo vanagloriarse:

Assi mesmo todos los naturales de este dicho pueblo de *Cuetzalingo* y sus estancias an admittido nuestra Santa fee catolica y son todos xriptianos, y como a tales les administro los santos sacramentos.<sup>210</sup>

La hesitación legítima ante tales hazañas de conversiones multitudinarias y en cadena de algo que, se supone, debería ser una transformación interior, no se ha esfumado con el tiempo, como atestiguan las múltiples observaciones etnográficas de prácticas religiosas sincréticas u otras que remontan claramente al periodo prehispánico.<sup>211</sup> Resulta más difícil afirmar, con Ruvalcaba Mercado y Pérez Zevallos, que la imposición católica en la Huasteca era menos eficaz que en otras zonas, debido en parte a la posición particular de ciertas deidades huastecas

en la cosmovisión nahua, subrayada por los primeros conquistadores.<sup>212</sup> Aún así, parece más probable que los pueblos nahuas de la región no compartieron las características religiosas de sus antiguos enemigos.

Con todo, el catolicismo adoptó formal y materialmente en Huazalingo. A diferencia de las áreas circundantes, San Juan Bautista Yagualica tenía desde las primeras décadas de la colonia un cura secular encargado también, como leímos antes, de Guazalingo. El municipio se convirtió en parroquia secular independiente, en algún momento entre 1684 y 1743, patronado por San José (donde antes era San Pablo). Este 2 de diciembre de 1569, Jhoan Gomez Carrasco, obedeciendo la carta del Arzobispado de México su señor, pudo proseguir:

En todas las hermitas de las dichas estancias de Cuetzalingo no ay ornamentos en ellas; son pobrissimas. Tengo espeçial cuidado de visitar todas estas dichas estancias, confesando y baptizando a los naturales dellas, y cada mes dezir vna misa en ellas entre semana.<sup>213</sup>

En el relato anterior no hemos podido llevar al escenario a todos los actores que han representado un papel durante los intensos siglos del virreinato. Son simplemente demasiados. No he mencionado, por ejemplo, a la población negra, traída a México como esclava. La mayoría de ellos se adaptaron a las condiciones de vida de la franja costera del norte de Veracruz, uniéndose con los residentes indígenas. Algunos de ellos llegaron a sobresalir en la historia de la comarca.<sup>214</sup> Había visitantes de otros países, entre ellos el inglés Miles Philips quien dejó un testimonio escrito sobre sus experiencias en el nuevo continente y sobre el maltrato que recibió a manos de los españoles.<sup>215</sup> Temerosa debe de haber sido la llegada de los agentes de la inquisición, quienes ejecutaban “procesos idolátricos, no sólo contra los indígenas, sino también contra mulatos, negros y judaizantes que vivieron en la Huasteca”.<sup>216</sup> Y por último, advinieron unas nuevas ideas sobre libertad e independencia. Adheridos al descontento ya veterano de los criollos de estas tierras, marcaron el final de casi tres siglos de gobierno colonial.

casi feudal. El pueblo de San Francisco, Huazalingo, tendrá que aguantar y sobrellevar hasta el año de 1984, año en que recupera sus tierras ejidales. Antes de desplegar este adelanto reciente de recuperación territorial, conviene avivar una vez más los recuerdos íntimos que los lugareños guardan de esta pobreza agobiadora, sufrida por ellos y aún más por sus antepasados. Constituye, con todo, una pantalla de memoria que explica los acontecimientos de su presente.

Muchas personas acostumbran condensar la reminiscencia de un periodo o de un estado anímico en una sola práctica, tamizada del conjunto de sus vivencias, que sirve como una boya flotando en la superficie de lo que es la profundidad de su pasado. Para cada individuo esta presencia es diferente. El señor de Paulina retiene al máximo las largas horas de trabajo, interminables y duras.

La remembranza de Magdalena Ortiz gira en torno de la comida, o mejor dicho, la carencia de las provisiones y lo menguado de los sustitutos:

Ax yahuiyaya tequititi Mexco. Nicaja tequitiyaya. Mayantli eltoya. Ax tleno tlen nijcuaze. Cuayaya cuatetele. Nepa tepejco oncuiyaya. Quino quipanotihuiyaya. Ticuayaya ni ochonijtli icuayo. Ax oncayaya tlaxcalli. Quema eltoya.

No se iba a trabajar a México. Se trabajaba aquí mismo. Había hambre. No había que comer. Se comía tubérculos. Allí en el monte iban a arrancarlos. Eso es lo que pasaba. Comíamos una fruta verde que venía del tallo. No había tortillas. Esto es lo que pasaba.

Sin embargo, el testimonio más expresivo, quizá por tratarse de algo virtualmente insustancial, viene de la memoria de la señora Maria Natividad, llamada Concha, que tiene unos ochenta años de edad:

Achtohuiyaya ne quechquemitl ax quiپیyaya xochitl ipa imancax. Hua ama ne quechquemitl ya quihualica xochitl tlen quiپیyaya xochitl mas patiyο eltoya. Ax oncayaya tomi. Eltoya jante pobre.

Antes, una blusa así no tenía flores sobre sus partes llanas. Y ahora las blusas ya traen flores. Las que tenían flores eran más caras. No había dinero. Éramos muy, muy pobres.

Las décadas advinieron y se fueron, con altibajos menores. Los desarrollos tecnológicos y las inauguraciones de nuevas infraestructuras en la región no alcanzaron sacudir la pequeña comunidad sumergida en una situación de sujeción e indigencia particular. Las compañías petroleras —inicialmente múltiples y extranjeras, más tarde nacional y monopolista—, perforaron la zona costera y unieron tandas de braceros vueltos petroleros.<sup>252</sup> Compraron tierras y criaron ganado. A San Francisco, Huazalingo, posiblemente se presentó en una ocasión algún ingeniero, haciendo un recorrido de prospección. La apertura de la línea de ferrocarril entre San Luís Potosí y Tampico pasó imperceptiblemente en el norte.

Había innovaciones más cerca de casa, las cuales, aunque no llegaron al umbral mismo del pueblo, anduvieron en las lenguas de sus pobladores. En enero de 1963, la carretera corta que conectaría la Ciudad de México con Tampico pasando por Pachuca y Molango, superó al fin la difícil bajada de la sierra y alcanzó la Ciudad de Huejutla. Al principio le faltaba todavía una capa de asfalto pero esto no afectó nada a su epopeya. Los aldeanos podían divisarla, los días sábado cuando bajaban por las veredas de sus pueblos hacia Tehuetlán, para poner a la venta sus productos en el mercado semanal. Hasta podían probarla los domingos, yendo ahora en carro al gran tianguis regional de Huejutla. Algunos de los hombres de allí trabajaron en su construcción, prefiriendo temporalmente el mejor pago del áspero trabajo de piedra al acostumbrado sueldo mínimo de peón en los sembrados ajenos.

Por primera vez, los jóvenes del pueblo tuvieron la oportunidad de practicar sus pocos conocimientos del español, adquiridos a duras penas en la escuela primaria del lugar. Ya no van a pasar tantos años para que los primeros parientes se aventuren hacia Pachuca y la Ciudad de México en busca de trabajo aún mejor

remunerado, consiguiendo un viaje en autobús por la nueva carretera; y algunos otros desaparezcan hacia los Estados Unidos.<sup>253</sup>

Aparecieron con más frecuencia gente de fuera en San Francisco, Huazalingo; agentes del gobierno (promotores de programas agrónomos, encuestadores) y representantes de los partidos políticos; allí también estuvieron los prosélitos evangelistas que triunfaron en convertir algunas almas a su nueva religión. En 1987 transcurrió el hecho significativo de que la escuela secundaria técnica abrió sus puertas en el pueblo, atrayendo a alumnos y maestros foráneos. Llegó la electricidad y el teléfono cerrando un periodo de aislamiento material y social.<sup>254</sup>

Para este entonces, San Francisco, Huazalingo ya había conseguido su mayor triunfo. En 1984 el pueblo recuperó toda el área ejidal que le pertenecía oficialmente.<sup>255</sup> Después de una larga lucha social y administrativa, “ganaron la tierra”. El forcejeo se desarrolló principalmente por la vía política y burocrática pero, aún así, conoció momentos de violencia, intimidaciones y encarcelamientos.<sup>256</sup> El preámbulo al desenlace oportuno aconteció unos años antes: a finales de la década de los setenta, un grupo de veinte personas solicitó en un crédito, contra la voluntad de quien era en aquel tiempo comisariado comunal.<sup>257</sup> Se autorizó el crédito y los interesados exigieron el plano comunal. La contienda por la recuperación total de la superficie se desató, con el resultado conocido: al mismo tiempo que era la aldea con mayor número de habitantes en el municipio, se hizo la de más vasto territorio.

Sin embargo, el pueblo no ha podido guardar su calidad de ejido por mucho tiempo: en 1992 se revocó el artículo 27 de la Constitución Mexicana, abriendo un camino a la privatización de la tierra. Las consecuencias no se sintieron de inmediato: la comunidad continúa dominando la situación, sancionando las iniciativas individuales.<sup>258</sup> Pausadamente se están midiendo y repartiendo parcelas.

Pero las incógnitas no desisten: ¿es fundado el entusiasmo inicial de estos hombres de familia que de repente se ven propietarios de siete hectáreas? ¿Afectará la privatización el sistema de los cargos comunales? ¿Llegarán a poseer tierras en el pueblo personas de fuera? ¿Cambiará la forma de vivir a un ritmo más acelerado? El siguiente capítulo no pretende sustraer respuestas al futuro. Intentará solamente dar una imagen detenida de un presente lleno y variado.

Cuando una exposición histórica toca a su final, los párrafos postrimeros vibran con un sentido de cumplimiento: ya llegamos, aquí estamos, el presente. El sentimiento es deudo de cualquier fin de narración, pero el relato histórico lo cristaliza. Todo confluye en el punto contemporáneo, los pueblos o lugares descritos y existentes, las palabras versadas acerca de su pasado, el autor que se sumergió en ello y depone ahora su pluma. Las preguntas tentativas y sin respuesta sobre el futuro sólo ayudan a acentuar el áncora firme del ahora.

Es precisamente la fuerza de la realidad tangible y actual que da autoridad a la relación retroactiva y hace olvidar, la mayoría de las veces, que la versión presentada no es la única posible, y que sin ser errónea ésta, puedan darse otras transcripciones, otras clasificaciones, otras historias.

## **Conclusiones**

El esbozo arriba registrado se amoldó según el reparto aceptado en el historial de México: una primera parte se dedicó al periodo prehispánico; una segunda trató la época colonial; siguió la Independencia y la consolidación de la República; finalmente, llegó el movimiento revolucionario que forjó la última página de su historia.

Asimismo, el relato sufre en su conjunto de la misma carencia de fuentes sólidas o escritas que acompaña a toda la historiografía comarcal en el país. Una causa es el centralismo, fenómeno que atraviesa distintos tiempos y regímenes, y suele nutrir en su seno las pruebas de su posición existencial. Conjuntamente, estas mismas vicisitudes,

que hicieron tan sencilla la segmentación de los tiempos pasados, también arrasaron durante su marcha los varios testimonios de la epopeya que ellas estaban destruyendo. Sin mencionar las múltiples reyertas internas que han generado.

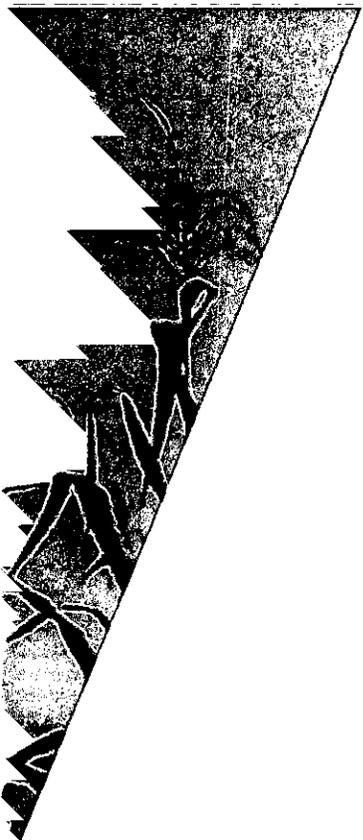
Existe otro factor externo a la realización temática del capítulo: en vez de constituir un estudio por derecho propio, el capítulo es parte preliminar a un trabajo etnográfico; ejecutado, no por un historiador de tiempo completo sino por la antropóloga que está finalizando su trabajo de campo en el pueblo. Esta postura no sólo limitó la longitud del relato, sino que repercutió indudablemente en el proceso de su elaboración.

Pasaron varios momentos en que, estando cautivada por un evento o una coyuntura en particular, me hubiera gustado adentrarme mucho más en esta historia regional, recurriendo al arsenal plenario que está a la disposición del historiador profesional. Creo que este impulso acompaña necesariamente todo acercamiento serio a un tópico tan interesante y volátil como el pasado de un lugar conocido. Por razones tanto prácticas como teóricas, no era posible efectuarlo dentro de la marca de la presente tesis. Me aliento con la esperanza que otros especialistas seguirán quizá algunas pistas indicadas en la relación anterior.

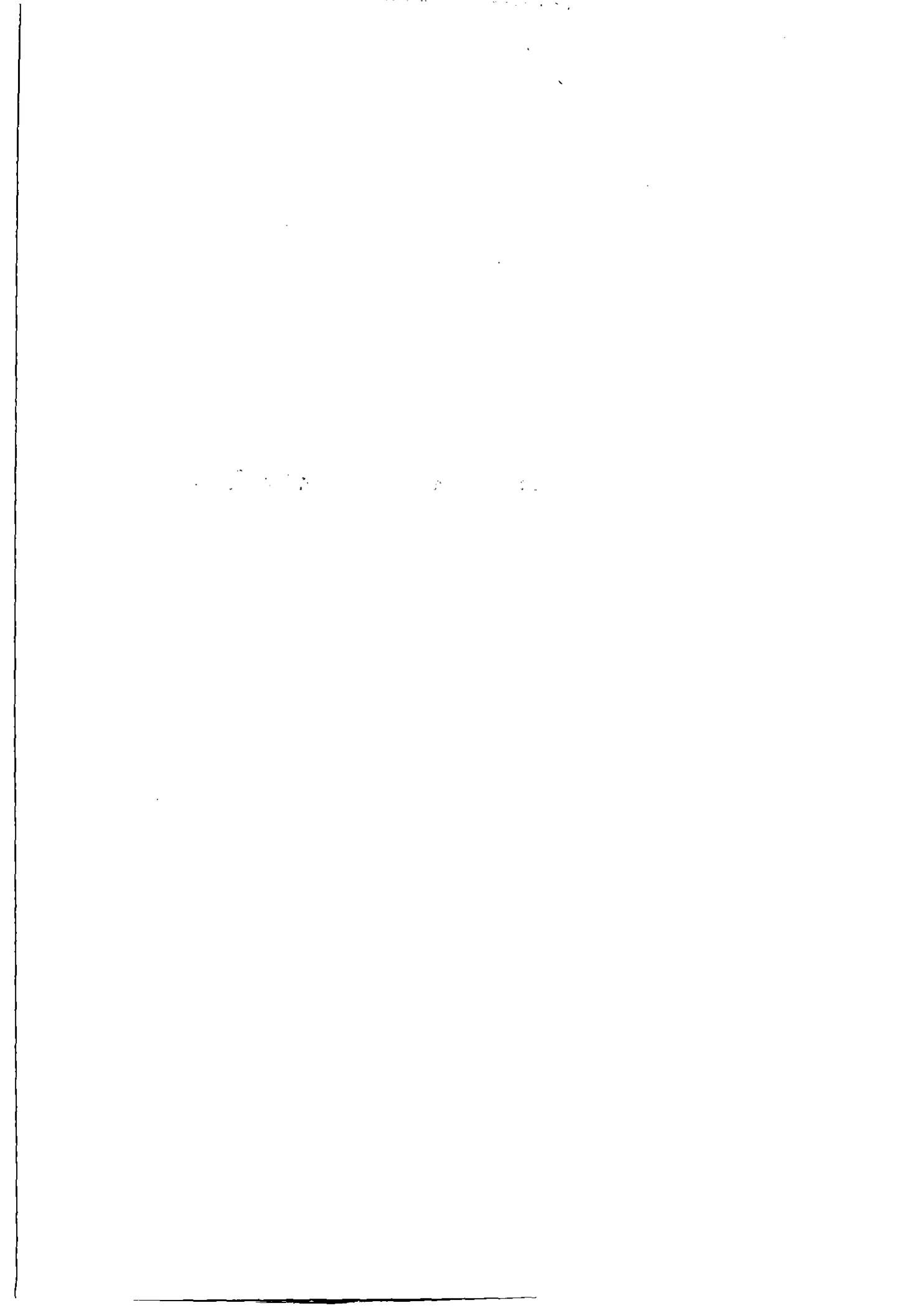
Con todo, confío en que esta parte histórica cumplió con su propósito: ofrecer un esbozo diacrónico del pueblo en la Huasteca hidalguense a donde llegaremos próximamente. Como anunciado en la introducción, el proceso se realizó por medio de múltiples circunferencias, diferentes todas en su diámetro respectivo. Las más amplias incluyeron a lugares bien lejanos: allí estaba España, la sede del poder colonial; pero había también otros países que en un momento dado se introdujeron en la historia regional bajo forma de extranjeros visitantes o inversionistas. Los círculos intermedios cubrieron varias extensiones del territorio mexicano: Metztitlán, la Ciudad de México, la cuenca del Pánuco. Las órbitas

- 201 No más para la región de Sochicoatlán, Gerhard cita una visita de 1532-1533, otra en 1548, relaciones fechadas 1569-1571, la relación de Metztlán de 1579, datos de tributarios para 1643-1688, el diario de la visita de un arzobispo en 1684, una relación enviada por el alcalde mayor de Sochicoatlán en 1743 y una lista de topónimos y una relación fechada en 1794. GERHARD, Peter, *o.c.*, p. 251.
- 202 RUVALCABA MERCADO, Jesús & PÉREZ ZEVALLOS, Juan Manuel, *o.c.*, p. 24.
- 203 GERHARD, Peter, *o.c.*, p. 17.
- 204 "En la Huasteca potosina, hubo haciendas que rebasaron el medio millón de hectáreas." RUVALCABA MERCADO, Jesús & PÉREZ ZEVALLOS, Juan Manuel, *o.c.*, p. 28.
- 205 *Ibid.*, p. 26.
- 206 El fray Nicolás San Paulo De Witte, defensor de los indios, logró que se quitaran las cepas de morera y vid que se habían años antes en Meztlán, por el trabajo extra que representaban para los labradores indios. ACUÑA, René (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, Vol. 7, *Relación de la provincia de Meztlán*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 49-75.
- 207 DEL PASO Y TRONCOSO, Francisco, *o.c.*, *Tomo I*, p. 114.
- 208 "Si consideramos que hoy en la Huasteca son comunes un rendimiento de 2,500 kilos de maíz por hectarea al año y un índice de agostadero cercano a una cabeza por hectarea, es fácil explicar los pleitos por la propiedad de la tierra." RUVALCABA MERCADO, Jesús & PÉREZ ZEVALLOS, Juan Manuel, *o.c.*, p. 29.
- 209 El monasterio agustino de Huejutla fue secularizado hacia 1750 y perteneció desde entonces a la arquidiócesis de México. GERHARD, Peter, *o.c.*, p. 149.
- 210 DEL PASO Y TRONCOSO, Francisco, *o.c.*, *Tomo III*, p. 129.
- 211 V. por ejemplo la obra de Jacques Galinier sobre los otomíes de Puebla. GALINIER, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, 1990.
- 212 RUVALCABA MERCADO, Jesús & PÉREZ ZEVALLOS, Juan Manuel, *o.c.*, p. 23. Cabe leer, por ejemplo, las observaciones de Bernal Díaz del Castillo sobre las costumbres y morales de la población de la provincia de Pánuco. DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *o.c.*, p. 314.
- 213 DEL PASO Y TRONCOSO, Francisco, *o.c.*, *Tomo III*, p. 129. Véase también el anexo 4.

- 239 LERNER, Victoria, Los fundamentos socioeconómicos del cacicazgo en el México postrevolucionario: el caso de Saturnino Cedillo. En: *Historia Mexicana*, 115, XXIX, 1980, núm. 3, p. 398.
- 240 Grabación hecha el 10 de junio de 1995. Unas palabras de un informante maya de Chan Kom reflejan textualmente este estado: "Chan Kom was a ranchería then. Where the house of Don Fano is now, there was only bush, and where the house of Don Eus is now, there was a hill, just rocks, and where the house of Don Elut is there was nothing but bush, and around the cenote there were great trees." REDFIELD, Robert & VILLA ROJAS, Alfonso, *o.c.*, p. 27.
- 241 La palabra *ohuihca* significa en la región 'enhierbado', 'lleno de hierba', como lo afirman Ricardo y Patricia Beller. Es interesante confrontar este significado con la traducción ofrecida en el diccionario de Frances Karttunen: lugar dificultoso y peligroso, o escondrijo de fieras, o lugar oscuro y espantoso. BELLER, Ricardo & COWAN DE BELLER, Patricia, *Curso del Náhuatl moderno. Nahuatl de la Huasteca*, México, Instituto Lingüístico de Verano, Secretaría de Educación Pública, 1979, vol 2, p. 210. KARTTUNEN, Frances, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1992, p. 177.
- 242 Esta minuta se encuentra en el fólder II, titulado 'México independiente. Presidencia municipal 1916-1920' en el archivo del Palacio municipal de Huazalingo, Hidalgo, junto con los otros documentos que serán mencionados en la presente exposición. Son los papeles archivados de más antigüedad. Según el presidente municipal, el Señor Juan Bustamante Cruz, con quien tuve una entrevista en diciembre de 1999; un incendio destruyó los registros anteriores.
- 243 En otro documento de 1919, citan un número de 66 niños en edad escolar en San Francisco, Huazalingo.
- 244 La casilla seis en el 'portal Escuela niños' se dirige a los pueblos y ranchos que componen: San Francisco Sur, Aocpa, Huilotitla, Tenexapa, Ahuatitla y Cuahuazas. La casilla siete cubre San Francisco Norte, Poyotla, Otecoch, Copaltitla y Xocomecatla.
- 245 Una figuración basada en la presencia de las dos casillas, y en el hecho de que actualmente San Francisco es, o sigue siendo, la aldea con más habitantes de todo el municipio de Huazalingo.
- 246 Véase la citación en la pág. 127.
- 247 RUVALCABA MERCADO, Jesús & PÉREZ ZEVALLOS, Juan Manuel, *o.c.*, p. 31.
- 248 *Ibid.*, p. 30.



### ***Parte 3. Retrato a color del pueblo***



Después de componer los preludios teóricos de la investigación, tocamos ahora a su esencia: el retrato a color del pueblo, hecho en sitio. ¿De qué suerte se podría caracterizar la diferencia entre los capítulos anteriores y el actual? Por un lado prevalece el contraste en metodología. El trabajo de gabinete cedió su lugar al trabajo de campo. Acompañaba este paso la transición de la construcción, a la ejecución de los objetivos. Por el otro lado, concurrió también un salto en lo desconocido. Cuando avisté por primera vez el pueblo, el 19 de noviembre de 1993, no tenía idea si con el método etnográfico, que desarrollaría de aquí en adelante en esta localidad, iba a conformarse un procedimiento aceptable para alcanzar los propósitos de la indagación.

La disyuntiva en la que se ve metido el proceso etnográfico por las impugnaciones recientes de algunos de los propios practicantes de la antropología, ha sido expuesta brevemente en la introducción general. Tanto las consideraciones teóricas y filosóficas de los adeptos al posmodernismo, como las publicaciones de investigadores que compararon empíricamente dos o más etnografías hechas en un mismo sitio, con resultados desconcertantes, rompieron el fuego sobre el trabajo de campo como técnica probada de investigación.

Existen tres modos de enfrentar tales recriminaciones. Una pequeña fracción del gremio antropológico está renunciando a la posibilidad de salir al campo, prefiriendo perpetuar sus estudios especulativos y analíticos en el claustro académico.

## **Introducción**

Un número considerable de etnólogos, sin embargo, prefiere llevar adelante la empresa etnográfica, continuando tenazmente la tradición científica sin dejarse desviar por los comentarios adversos. Frecuentemente consienten con las dificultades e inseguridades imputadas al método, pero, aún así, prosiguen de la manera usual, argumentando que no hay otra forma mejor; que sin la etnografía no hay antropología. Un ejemplo de ellos es el antropólogo norteamericano Alan Sandstrom, quien escribió en 1991 una etnografía tradicional de un pueblo nahuatl en la Huasteca Veracruzana. Arguye en la introducción:

The romance of fieldwork in anthropology is thus a necessary part of the discipline, but it can interfere with its scientific mission. It is part of the "cultural baggage" brought along with the fieldworker mentioned earlier. But critics of the participant-observation method and of cross-cultural studies in general often have a false view of ethnographic fieldwork and of all science. Anthropological fieldwork is a systematic attempt to gather information on another culture.<sup>259</sup>

El tercer enfoque intenta integrar las objeciones flamantes al trabajo de campo en el modo propio de su proceder etnográfico, actuando más reflexivamente y reflejando en la redacción de su obra final la voz de los demás actores que colaboraron en su manufactura. Estos antropólogos constituyen un género de frente innovador dentro del conjunto de las lecturas clásicas de la disciplina.

(...) la segunda [corriente] se caracteriza por una redefinición de las prácticas, o por lo menos de las formas en que la praxis del trabajo de campo quedan plasmadas en las monografías etnográficas.<sup>260</sup>

Se sobrentienda que la presente disertación no pertenece a la primera categoría. El trabajo se está conservando como una etnografía plena, a fuerza de la metodología empleada durante la indagación tanto como por el producto de la redacción. Perpetrada esta evidencia, nos resta la operación mucho más delicada de determinar si la monografía se clasificará bajo los estudios básicamente conservadores o si, al contrario, se harán notar sus aspectos reformadores. No obstante que el juicio final estará (y sin duda debe de estar) en manos de los lectores,

creo que la claridad del discurso se beneficiará con una exposición previa acerca de las intenciones de la escritora.

A lo largo de la investigación, he aspirado a combinar ambas aplicaciones del trabajo del campo, la tradicional y la nueva. La alternancia de uno y otro dependía fundamentalmente de la fase y del género del trabajo emprendido. Sustancialmente, los pasos clásicos se daban durante la organización y el encuadramiento de la investigación. Las novedades se desplegaron en las prácticas en sitio y en la presentación de los resultados. Enseguida analizaré los sucesivos momentos de la realización de la acometida, iniciando con las rutinas más patentes y tradicionales para concluir con los moderados proyectos de innovación.

Antes de la salida al campo, se impuso la cuestión habitual de seleccionar una localidad a dónde ir. En la introducción general apunté que “un cruzamiento de la decisión deliberada con el azar” me había inclinado a escoger a un pueblo huasteco, San Francisco, Huazalingo, como locus de la investigación. En los renglones siguientes, floreé sobre la forma que adoptó esta coincidencia. Corresponde ahora examinar la otra cara de la medalla: los estratos subyacentes de la decisión deliberada.

No hay duda de que la designación como localidad de trabajo a un pequeño pueblo indígena y hablante del nahua era de lo más convencional. La biblioteca antropológica se desborda de semblanzas de aldeas minúsculas cuyos nombres avivan los títulos y en algunos casos hasta se vuelven famosos.<sup>261</sup> El principio subyacente de este favoritismo descansa en el régimen particular que adoptan los etnólogos: van a vivir en el lugar y ambicionan captar, por medio de esta experiencia total, la vida completa de sus anfitriones. ¿Cómo conservar esta perspectiva íntegra en medio del hervidero de un barrio urbano?

Intervino también el argumento del idioma. Quizá la disciplina no siempre lo exige con tantas palabras, pero sí está asumiendo tácitamente que el exa-

minador de una cultura se familiarice con el vocabulario y las giras gramaticales de la lengua hablada en el lugar.<sup>262</sup> Escogiendo a una población hablante del 'mexicano' —el nombre local—, abrigaba yo la esperanza de que las nociones elementales del náhuatl clásico asimiladas en la universidad me iban a ayudar a observar este requisito etnográfico.

Finalmente, influyó en mi decisión más bien aventurada, la aspiración de ser sino la primera observadora en la zona, al menos la primeriza en esta aldea en particular. El hecho de que no he contemplado seriamente la posibilidad de encaminar el estudio a un área explorada previamente por uno de mis colegas, es otro de los legados de la historia de la etnografía. La relación exclusiva entre un investigador y su objeto, sueño inalcanzable para los demás científicos, ha sido explotada libremente por la gran mayoría de los etnólogos. Sólo en los últimos tiempos, ha recibido esta prerrogativa fuertes reparos por parte de los abogados del criterio científico de verificación y falsificación. Sin querer repararme demasiado en el asunto, alego en breve que las circunstancias del trabajo de campo me parecen tan peculiares e interactivas que no se solventarán con fórmulas fáciles

Aconteció, entonces, que conocí el nombre del pueblo donde iba a establecer el fortín de mi indagación y quedaron complacidas las sensibilidades de mi disciplina. Durante todo el intervalo, sin embargo, no dejé de confrontar las consecuencias de esta selección con los objetivos teóricos del estudio. La lectura del libro de Amos Rapoport, *House Form and Culture*, me había convencido de la importancia de la arquitectura vernácula para el mejor conocimiento del entorno construido de una cultura. Los poblados constituyen, en este sentido, un género de depósito cultural, prolongando formas y rasgos materiales que fácilmente son eclipsados en un contexto urbano.<sup>263</sup>

Por otro lado, no pretendía limitarme a la investigación de las construcciones tradicionales. La incorporación de las ideas del sociólogo francés Pierre

Bourdieu en el cuadro teórico de la investigación forjó la noción de la perdurabilidad de los hábitos espaciales de las personas. El entorno construido no se limita a las apariencias de las edificaciones. Su quintaesencia se encuentra en el comportamiento mismo de sus moradores, influido por, y afectando a su medio ambiente particular.

En este sentido definiendo mi decisión de quedarme en San Francisco, Huazalingo y de no cambiarme a uno de los varios pueblos anexos que están mucho más aislados. Hubiera sido fácil, caminar dos horas más lejos y llegar a un poblado más pequeño, sin techos de lámina, donde hasta la iglesia sigue siendo de zacate y bajareque. Aparte de la fricción que el traslado hubiera generado en mis relaciones con los anfitriones originales, había estas razones metodológicas: un pueblo en proceso de cambio se presta mejor para investigar si las disposiciones espaciales de la gente se mantienen a despecho de los nuevos objetos, formas y materiales.

Resistí, —al menos en parte—, a uno de los demás anzuelos tendidos a los etnólogos: encapsularse en el rincón más apartado de la comarca, para de esta manera embelesar la empresa etnográfica con el romanticismo de la reclusión y el recóndito. Parcialmente, dije, ya que divisé en algunos instantes que el romanticismo del antropólogo se sirve de más de un atajo psicológico. Hubo momentos, en que llegué a deplorar las transformaciones observadas durante mi estancia en San Francisco, Huazalingo, fraguando una imagen artificial de un pueblo, que, incorrupto a mi llegada, se veía ahora atrapada en el torbellino de la modernidad. Como muchos de mis precursores en el sentimiento —cada monografía lo deplora en algún renglón—, tenía mis evidencias.

Cuando llegué por primera vez, a finales de 1993, el camino de Tehuetlán a Huazalingo no tenía pavimentación y el carro de Telmex que ascendió hacia el pueblo, avanzó con una dificultad y lentitud tal que sus pasajeros novatos po-

díamos aprovechar el tiempo para admirar en pleno el paisaje admirable que cruzábamos. Empecé la segunda subida en un camión de carga que aportaba piedritas y ya para mayo de 1994, el tramo era asfaltado. “Ahora sí”, pensé, “ahora sí se ha tronchado para siempre el aislamiento del paraje”, olvidando un instante, por conveniencia sentimental, tanto la construcción más impactante que se hizo en 1963 de la carretera corta entre Pachuca y Tampico, como la senda empinada de unos tres kilómetros que los lugareños deben de recorrer aún desde la desviación.

Claro está que este romanticismo conservador de los etnógrafos se finca exclusivamente en este egocentrismo del forastero que empieza a contabilizar el tiempo y los acontecimientos a partir de su llegada. Pero los habitantes miden con otras medidas, marcando sus propias pautas e incorporando en una perspectiva integral los varios aspectos de la situación. Sin sombra de duda resalta entre ellos esta presencia tan inexplicable del extraño individuo.

Los arreglos posteriores a la selección de la localidad, profesaron un apego más a la línea de conducta del manual etnográfico. El Dr. Salazar, quien reveló la existencia del pueblo, me remitió a su cuñado, el Dr. Neumann. Este médico tiene su residencia en Huejutla y es conocido de muchos personajes en la región. Hizo el favor de presentarme a los maestros de la aldea vecina de Atlapexco, quienes, a su vez, presentaron mi caso a su colega en San Francisco, Huazalingo, el director de la escuela secundaria, Edel Leines Silva. En consecuencia, me dirigí a él cuando comparecí por primera vez en el sitio de la investigación. El director reunió en su oficina a los mandatarios del pueblo y me encomendó con autoridad a ellos. Mi presencia allí se hizo un hecho; el estudio del entorno construido pudo arrancar.

Desde aquel momento, he residido intermitentemente en el pueblo, por periodos de mínimo dos hasta máximo diez jornadas.<sup>264</sup> En total, he ido unas 27

veces, sumando unos cien días de estancia en el lugar durante los últimos siete años (más unos cincuenta días en Huejutla). La opción por estancias discontinuas y recurrentes no se originó por motivaciones relacionadas con la investigación. Sin embargo, creo que este procedimiento etnográfico constituye una alternativa válida a la permanencia de larga duración propuesta por la literatura del ramo tradicional. Sin descartar las desventajas inherentes a la discontinuidad (ante todo la ruptura de la crónica cíclica), pude comprobar en persona la confianza progresiva que me dispensaban los lugareños en cada retorno. Recogí palabras de sorpresa: “vas y vienes, ¡entonces de veras te gusta el pueblo!” En vez de considerar mi estancia enigmática en el lugar como una de estas cosas raras que suceden a veces y que pasan cuando el extranjero se va—, parecían concederme un espacio más genuino y personal (sin poder explicarse verdaderamente lo que llegué a hacer entre ellos).

Una vez instalada en la casa del señor que era delegado del pueblo en 1994, emprendí el trabajo de recopilación de datos sobre el entorno construido. Aunque estuve al mismo tiempo embarcada tanto en el estudio del náhuatl como en el examen genérico de las ocurrencias del lugar, el objeto principal siempre era esto: registrar las formas y los comportamientos espaciales. Pasé horas anotando en detalle los movimientos a mis alrededores. El cuerpo del presente capítulo es el fruto de estas observaciones.

La parte está dividida en cuatro capítulos que reflejan la dirección de mis atenciones. El primero describe la casa vista de fuera; el segundo expone el interior de la habitación; el tercero ostenta el espacio interno del pueblo; el cuarto y último apartado recorre sus periferias. El retrato es extenso, cumpliendo con el propósito inductivo de la investigación. Pero no es exhaustivo. La aspiración de describir todo, medida entre otros por la escuela boasiana, es simplemente ilusoria.<sup>265</sup> Había recortado a propósito la lectura previa de obras narrativas sobre el tema para no contagiarme demasiado de concepciones predigeridas. Pero, aun

así, no llegué con la mente en blanco y sin duda alguna, las páginas subsiguientes traerán su cuño; principalmente en cuanto tiene que ver con la selección de lo descrito.

El texto del capítulo tres está ilustrado por una serie de fotos, dibujos y esquemas. El objeto del estudio facilita positivamente la iluminación plástica. Sin embargo, las imágenes no son meras intercalaciones inertes dentro de la exposición literaria. Toman parte activa en el discurso, aclarando argumentos y tributando elementos propios al desarrollo de su contenido. Listas de las varias grafías se encuentran en el apéndice de la disertación.

En medio de los dispositivos etnográficos hasta aquí más bien tradicionales, ¿dónde se localiza la anunciada presencia reformadora? Por una parte, he conducido el trabajo de campo con mucho cuidado e introspección, respetando tanto los límites que los varios interlocutores preferían interponer, a mi sentir, entre las inquisiciones intrépidas de una antropóloga extranjera y la conducta de su vida personal. A sabiendas de que sólo los propios habitantes de San Francisco, Huazalingo, podrán dictaminar sobre lo conseguido.

Por otra parte, he infiltrado en la presente exposición unos indicios de mi comportamiento entre ellos. Una primera manifestación se da con la redacción de la presente introducción. Positivamente más relevantes son los extractos de mi diario de campo que intercalaré en las páginas siguientes. El relato escueto, con lugar y fecha efímera, revelará más que nada las vicisitudes de mi presencia en el pueblo, matizando la imagen de soberanía sugerida por el autor del texto académico. Por medio de estas minutas, no sustento la pretensión de que estoy "dando voz" a los demás participantes de mi observación participante.<sup>266</sup> Pero si quiero alentar, aunque sea de manera indirecta, el reconocimiento de sus aportaciones.

Concluyo el preámbulo con un primer ejemplo de estos escritos de diario de campo. El contenido es algo excepcional en que no está redactado por mí, si-

no por Gustavo Ortiz, uno de mis mejores colaboradores.<sup>267</sup> En ello, él está contestando una pregunta mía de cómo percibían sus paisanos al principio mi llegada en el pueblo. Reproduzco su respuesta de manera textual e íntegra.

diario de campo 1

1. *Usted lo iba tomar como burla, la enseñanza del náhuatl.*

2. *Porque usted era de otro país y muy lejos la gente ni se imaginó que usted estuviera en su pueblo.*

3. *Que también usted era muy blanca de piel y de ojos azules.*

4. *También se preguntó qué comía y adonde comía. Ellos pensaron que usted solamente comía comida buena, o sea, muy (nutritiva), que si nosotros comíamos con usted en la misma mesa, que sí comía tortillas, tomaba café etc.*

5. *También se preguntaron de cómo había hecho usted para llegar hasta su pueblo y por qué escogió el pueblo de San Francisco, habiendo otros pueblos. También de qué idioma hablaba aparte del español.*

6. *La gente le daba vergüenza o pena de contar de su vida o de su historia de su pueblo porque pensaron que usted lo tomaría en broma las cosas que le contarían del pasado. Pensaron que usted se iba a reír de ellos.*

7. También las autoridades o gentes no querían informarle o contarle, porque ellos se preguntaban el porqué le deben contar su historia o costumbres del pueblo si usted es de otro país y muy lejos y porque le interesaban tanto la historia y sus costumbres del pueblo.

Empezar la descripción del entorno de un pueblo con las casas de sus habitantes, es como abrir la vida donde ésta comenzó para ellos; es ponerse dentro del espacio que ha moldeado la parte abrumadora de sus percepciones. En los primeros años de la vida, la habitación de una persona es tan suya como su cuerpo; el tiempo mismo de la infancia toma el ritmo de las actividades caseras. Un niño conoce a sus familiares en parte por los varios lugares que ocupan dentro de la vivienda. Pocos años después se mueve por el barrio, el pueblo o la ciudad tomando a su casa como punto de referencia principal.

Asequiblemente encontramos ilustraciones de esto en el cine y en la literatura. Divierte el pensamiento del bebé, pequeño actor dentro de una de las muchas comedias recientes en las cuales recibe voz y razonamiento y quien concluye un cierto día: "¡Ajá! Al fin sé lo que hace mi papá cuando nos dice que va a trabajar. Abre y cierra la puerta de la calle en la mañana, se esconde todo el día atrás de ella, y la abre de nuevo en la noche. ¡Qué hombre!"

### **3.1. La casa vista desde afuera**

Marcel Proust describe en su famosa búsqueda del tiempo perdido el impacto que sufrió en su infancia al recibir como regalo una nueva linterna mágica que proyectaba en los muros de su cuarto de dormir imágenes del valiente hidalgo Golo. La linterna no causaba la distracción deseada para el hijo sensible, sino una profunda angustia por la involuntaria toma de conciencia del espacio que le rodeaba.

Mais je ne peux dire quel malaise me causait pourtant cette intrusion du mystère et de la beauté dans une chambre que j'avais fini par remplir de mon moi au point de ne pas faire plus attention à elle qu'à lui-même. L'influence anesthésiante de l'habitude ayant cessé, je me mettais à penser, à sentir, choses si tristes. Ce bouton de la porte de ma chambre, qui différait pour moi de tous les autres boutons de porte du monde en ceci qu'il semblait ouvrir tout seul, sans que j'eusse besoin de le tourner, tant le maniement m'en était devenu inconscient, le voilà qui servait maintenant de corps astral à Golo.<sup>268</sup>

La antropología siempre ha aceptado el papel primordial de la familia en la formación de individuos que son a la vez portadores de rasgos culturales comunes al grupo a donde aquella pertenece.<sup>269</sup> Varios antropólogos han descrito los patrones domésticos culturalmente específicos que moldean las primeras relaciones del individuo. Unos enfatizaron —según el discurso teórico en boga— la creación de diversos tipos de personalidades o de comportamientos sociales; otros analizaron la función básica de la familia como agente de transmisión de los conocimientos culturales requeridos o como sostén para las grandes instituciones de la comunidad.<sup>270</sup>

En medio de esta aceptación general de la enculturación, surge la pregunta —medular dentro de la temática de la antropología arquitectónica— ¿si la antropología ha incorporado y conceptualizado también al entorno físico de la vivienda, y a la imposición y apropiación arriba descritas de este espacio casero?

No pienso recapitular en esta introducción el lineamiento teórico del capítulo uno. Tanto menos porque la respuesta es en lo general negativa. Evoco solamente los intentos del estructuralismo para encajar la forma concreta de la habitación con una representación en pequeño de la visión del mundo del grupo cultural. Pero el rigor y la unilateralidad de esta concepción contrastan con la vivacidad, la variación y el movimiento dentro de la vivienda humana. Aunque teóricamente factible para la visión estructuralista, no existe cosmovisión alguna de gente destituida de espacio habitacional dentro del cual, además, se cuajaron las nociones importantes de distancia, relación y entidad.<sup>271</sup> Por eso, la casa me-

rece más que el ser analizada 'a priori' como una estampa reducida de una cosmovisión indistinta.

En vez de tomar la casa como una estructura terminada, se gana considerándola —siguiendo la definición del 'habitus' de Bourdieu— como una estructura estructurada estructurando.<sup>272</sup> Lo obvio del primer adjetivo (participio pasado 'estructurada') tratándose de una construcción material, se ve enriquecido por las implicaciones de actividad y práctica del gerundio 'estructurando'. Una explicación: de la misma manera en que una persona no devendrá cocinera por encontrarse en una cocina (sino por cocinar regular y sistemáticamente), un lugar no se volverá cocina por albergar a cocineras ni a sus herramientas. Necesita de la actividad. En definitiva, trataré de describir las casas de San Francisco como habitaciones de gente específica, como construcciones de material que no sólo almacenan muebles y objetos domésticos, sino constituyen el decorado activo y necesario de las prácticas y los pensamientos habituales y excepcionales de sus moradores.

La importancia de los conceptos involucrados en el vivir dentro de cierto espacio (p.ej. 'cerca', 'lejos', 'dentro', 'fuera', 'abajo', 'arriba') —que brotan del cuerpo físico de los moradores y rebrotan hacia él—, explica el lazo intransigente con el habitus de ellos. El vínculo aclara la persistencia de hábitos de vivir en lugares muy distintos y la casi imposibilidad de ocupar una nueva habitación de la misma manera que los habitantes originales, tanto más cuando éstos son diferentes en el aspecto sociocultural.<sup>273</sup> Este fenómeno sentó, además, las bases de unas exploraciones etnometodológicas intencionadas para interrumpir el 'sueño dóxico' de la vida cotidiana. Como parte de sus experimentos los maestros etnometodólogos incitaron a los estudiantes a realizar acciones inéditas en un contexto totalmente familiar a fin de observar la reacción de los presentes. Por ejemplo, cuando sus propias madres les mandaran a ir por la leche "al refri", preguntar inquisitivamente, a manera de un visitante, "bien, pero ¿dónde está la cocina?"<sup>274</sup>

En las páginas que siguen no hay ningún trazo de experimentación. Presento al contrario la suma de un periodo de observación y vivencia dentro del espacio habitacional de San Francisco, Huazalingo. Si el relato difiere en algunos aspectos de otras etnografías, esta diferencia se debe principalmente al hecho de que en lo posible, he tratado de reflejar lo multiforme de la existencia diaria sin introducir en este capítulo descriptivo las reflexiones, el análisis y la distancia del antropólogo académico de regreso en su gabinete. No siempre fue fácil. Un olor a simplicidad parecía impregnar con frecuencia la escritura del texto. Aún así, espero haber logrado una presentación del pueblo suficientemente sólida para encaminar después con paso firme las inducciones de la parte posterior.

Ahora si, convencidos los lectores por el alegato hecho en pro de la importancia de la vivienda y contentos también, supongo, por la perspectiva de una exposición vivaz y 'a todo color', sólo me resta vencer el obstáculo de su realización. Podría llevarles con los ojos vendados y de la mano, por un camino que yo entretanto conozco bien y sólo quitarles la venda en el seno de una casa cualquiera, típica, para maravillarles con todo lo que señalo. Sin embargo, prefiero no dislocar tan abruptamente, prefiero regresar en el tiempo e invitarles a acompañarme en mi primer conocimiento del pueblo, en las casas principales. En los siguientes renglones aterrizo en San Francisco, Huazalingo. Proyecto sin mucha discriminación una serie de imágenes al lector, como un pase de diapositivas. Ofrezco impresiones. Surge este primer intento de estructuración, cauteloso y atrevido a la vez, fiel asistente de todas las observaciones iniciales. Relaciono personas con casas, personas con familias, casas con barrios. Familiarizado el medio, se alcanza el primer objetivo: moldear una comprensión visual de cómo es este pueblo que será el escenario exclusivo de la siguiente disertación.

En la segunda parte de la descripción de la casa por fuera presentaré la *zacacalli*, la casa tradicional con su techo de zacate y las paredes de bajareque.<sup>275</sup> No es mi intención obtener con esta vivienda de muestra antropológica un fácil

certificado de autenticidad. Solamente prosigo el trayecto seguido por el visitante recién llegado, el testigo presencial quien se deja deslumbrar por lo desconocido y lo bello de las formas.

### 3.1.1. Aterrizaje en San Francisco, Huazalingo

San Francisco, Huazalingo. Un pequeño pueblo de alrededor de mil doscientos habitantes. El lugar ya tenía cuerpo en mi imaginación antes de la primera visita y su nombre evocaba un vínculo preexistente surgido con el simple hecho de su selección como locus de la investigación. Cierta día el encuentro tuvo lugar; el pequeño pueblo en la Huasteca se desplegó ante mis ojos.<sup>276</sup>



foto 1

La primera visita duró un día. Pasaron casi cuatro meses antes de estar de vuelta, ahora para una estancia de trabajo prolongada. Las primeras páginas del diario de campo se llenaban. El fragmento que presento a continuación, se deriva de los renglones anotados durante mi segundo encuentro con la localidad. Quiero enfatizar otra vez que el propósito de estas interposiciones narrativas no estriba en ofrecer una relación cronológica y exhaustiva —y mucho menos objetiva— de mi estancia en el pueblo. Proyecta evocar más bien algunas dimensiones es-

pecíficas de esta experiencia tan particular; dimensiones que generalmente quedan encubiertas bajo la sustancia argumentativa de la exposición profesional. Leyéndolas en el contexto de la exposición en marcha, figuran como ejemplificaciones. Sólo para la persona que prefiere repasarlas todas en un tiempo, constituyen un ejemplo de guión de mi pericia personal en el pueblo.<sup>277</sup>

diario de campo 2

16 de marzo de 1994

*Era mediodía cuando llegué. Son las siete ahora, se hace noche y todavía me encuentro en la compañía del director de la secundaria, el señor Edel Leines Silva. Durante mi visita a su escuela, el día anterior, él me había asegurado que la comunidad me daría alojamiento, que era fácil, cuestión de hablar con el delegado. Pero por el momento el delegado no está en el pueblo.*

*Además, el director se muda hoy de un cuarto rentado (en una zacacalli) a una nueva construcción ofrecida por el pueblo. Les sigo a sus cartones y muebles con una vaga apetencia de tener cobijo propio. Algunos maestros especulan cautelosamente sobre dónde podría pernoctar y mencionan burlescamente la posibilidad de dormir en un petate, pero después todos regresan a sus cuartos a ver telenovelas, dejándome con Alma, la esposa del director, en pleno trabajo de instalación.*

*Algo más tarde el director regresa con dos hombres a quienes ofrece café y pan tostado explicándome mientras que pasaré la noche en la casa del delegado mismo. En eso, una de las personas desconocidas toma mi maleta, me se-*

*ñala de seguirle y allí vamos, cruzando el pueblo por un camino de pasto y lodo que ni siquiera había notado antes. En las partes abruptas me alumbró los pies con su linterna; aún así, me cuesta seguir su paso rápido. Llegados a una vivienda, el hombre franquea la entrada, abriendo la puerta de un empujón, pasa por una habitación vacía, abre otra puerta y me señala un cuarto con una cama y una mesita.*

*Leonel sigue ocupado: revisa el foco, traslada una silla y al último da nombres a las varias caras de niños que se asoman por la puerta. Para dar color de sentido a mi aparición en su familia, enumeramos unas palabras simples en náhuatl. Pregunta si quiero algo de cenar y después de mi negativa, sale y cierra la puerta del cuarto detrás de él.*

*Son apenas las ocho. Me siento en la cama. No tengo idea dónde estoy, pero sé que de aquí en adelante, tengo casa en San Francisco, Huazalingo.*

Lo que bajo la confusión de la noche y la novedad parecía un laberinto menor, mostró ser a la luz del día sólo un interior de casa ligeramente más complicado que de costumbre. En la parte de atrás, a donde se llega cruzando una pieza grande, había tres pequeñas recámaras. Desalojaron una para mí.

Antes de desplegar en detalle el plan bastante complicado de la vivienda actual —integrada por varias construcciones— de mi familia anfitriona, les llevo a pasear por el barrio, observando por moradas que tienen un aspecto más fácil

de entender.<sup>278</sup> Primero entablamos conocimiento con el señor José Gabino Briones, viudo solitario de unos ochenta años de edad (v. foto 2).<sup>279</sup>

Su casa rectangular consiste en dos cuartos con su respectiva puerta de madera que da al exterior. Los muros son hechos de bajareque (en náhuatl llama-



foto 2

mado *caltapepecholli*) recién retocado.<sup>280</sup> El techo de dos aguas es de lámina. Se nota el castillo (*tlaquetzalli*) y la vereda de piedras (*calmapa*). La única ventana de la vivienda (deslindando el costado izquierdo de la foto) está cerrada.

La casa donde vive uno de los vecinos, el señor Santos Briones Chavarría con su esposa y sus cuatro hijos, ofrece el mismo plan (v. foto 3). La construcción tiene aspecto a la vez de mejora por la lámina nueva que ha reemplazado a las tejas y de mayor descuido por el deterioro del bajareque.<sup>281</sup>



foto 3

Los castillos son de concreto, la vereda de piedras y de tierra aplanada. Excepcionalmente están cerradas las puertas: hay una boda en el pueblo a la cual toda la familia está asistiendo.

Una vista del Cerro de la Cruz desde el barrio 'Tlaica' en una jornada sin fiesta incluye otras viviendas de este tipo (v. foto 4). Sus particularidades conciernen solamente al tamaño, al material de construcción y al número de aguas del techo. Todas ellas son adaptaciones de una misma forma a una situación personal cambiante.

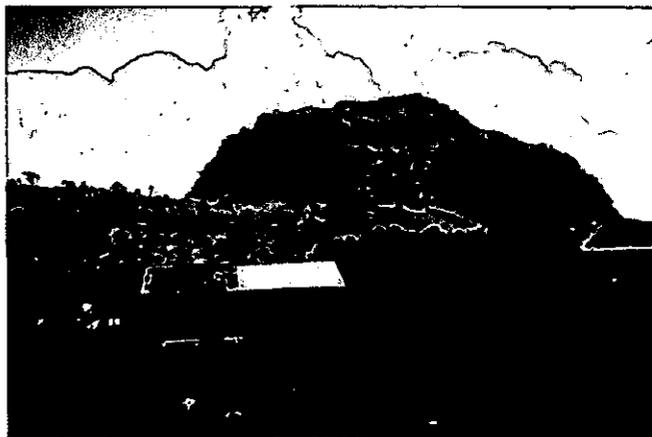


foto 4

Esta es la forma de las *zacacalli*, las casas tradicionales de la región, hechas de materia natural.<sup>282</sup> Tienen, como dice su nombre, un techo de zacate, techo impresionante y de cuatro aguas que está apuntalado enfrente por tres postes (llamados también *tlauetzalli*) que forman un cobertizo encima de la vereda. Pasemos delante de la morada de la señora Mela.



foto 5

Se puede apreciar en la foto 5 que ella mandó colocar recientemente nuevos manojos de zacate en el caballete de su techo. El peón cumplió. Por lo demás la *zacacalli* da fe de la forma acostumbrada antes descrita: dos cuartos colaterales dando afuera.

Lucas Briones Chavarría, vecino y cuñado de Leonel, también vivía en una *zacacalli* con su mujer y sus tres hijos (v. foto 6). Su casa estaba rodeada de flores y plantas frutales. Unos bloques nuevos comprados alrededor de 1992 en una venta de oportunidad, amontonados concertadamente contra las paredes, atestaban varios años de deseos de construir una nueva habitación. En 1999 alcan-

zó el objetivo propuesto: cambió su residencia a 'Nuevo Álamo', un barrio recién fundado a la entrada de la aldea. Entretanto había habitado periódicamente en un pequeño jacal al borde de su milpa. Sus hijos siguen ocupando la *zacacalli*.



foto 6

El retrato registra otro día festivo, aunque muy diferente de un casamiento dentro de la familia. La fiesta es comunal y los varios visitantes se mueven por el pueblo. Por eso las casas no se clausuran; al contrario, se atraviesan más que de costumbre.

Los tres postes delanteros, elementos inalienables de la *zacacalli*, que desaparecen bajo un techo de lámina o de tejas (v. foto 2 hasta foto 4) hacen reaparición en las nuevas construcciones de bloques y azotea. El edificio del señor Juan Vázquez, impregnada de imaginación foránea, forma un bonito ejemplo (v. foto 7). El señor Vázquez es procedente de Tenexapa, un pueblo anexo de San Francisco, Huazalingo, donde trabaja como maestro.<sup>283</sup> Después de obtener permiso para cambiarse a la cabecera del ejido, emprendió esta obra al lado de la calle que conduce a la escuela secundaria, muy a la orilla del pueblo.

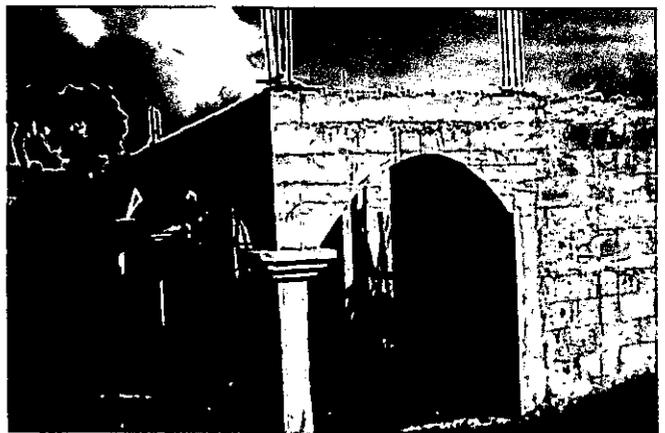


foto 7

Por caminos ya más familiares, regreso a 'mi casa' en San Francisco, Hualzingo, que es la casa de Leonel Ortiz, en 1994 delegado del pueblo.<sup>284</sup> Su vivienda es a la vez síntesis del apartado, prueba del dinamismo arquitectónico observado y locus de gran parte de las futuras descripciones. Incluye cuatro construcciones que se congregan alrededor de un patio reducido:

Una casa de bajareque y zacate (v. foto 8), la más antigua y originalmente morada única de la familia, abriga actualmente dos cocinas. Jovita, esposa de Leonel, prepara allí alternativamente la comida. Cuando hace frío se instala en la cocina izquierda, mejor tapada con barro. Cambia las brasas cuando quiere aprovechar la brisa fresca que entra por las paredes de palos sin cubierto (*caltepayo*) de la otra pieza. Durante algún tiempo el cuarto derecho fue ocupado por una familia que tenía problemas de alojamiento. En otras ocasiones se ocupaba como gallinero o almacén de los cultivos.

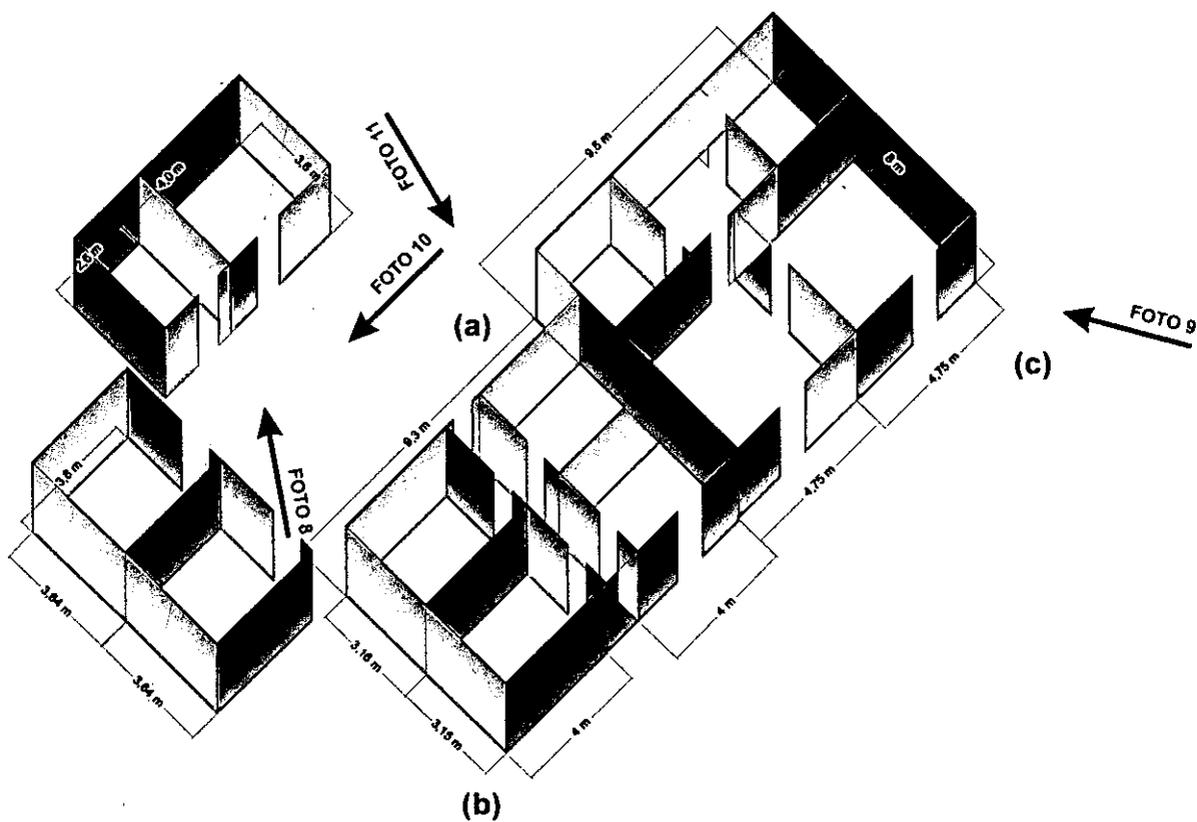
El señor Fausto Ortiz Martínez, padre de Leonel, construyó una nueva casa en 1971 (v. foto 9). En ese entonces era una casa grande para el pueblo. También la lámina era una novedad. Los muros están hechos de barro cubierto con cal. En la parte delantera se localizan los dos cuartos habituales con sus respectivas entradas. Las tres recámaras por detrás, sin embargo, revelan una división interior copiada de casas de amigos de fuera. No tiene cocina. Al principio la casa tenía una puerta trasera hacia el patio (a). Cuando la taparon porque no resistía la lluvia, la comunicación con la *zacacalli* original quedó frustrada. Uno tenía que dar la vuelta circundando al final también la nueva obra (b). La estancia a la derecha servía algún tiempo de tienda de abarrotes; durante otros periodos la rentaban a los maestros (c). En 1995 Leonel decidió vender esta vivienda paterna al esposo de la hermana de su cuñado. Poco antes pintaron la fachada y la sala izquierda en alegres colores.



foto 8



foto 9



dibujo 1

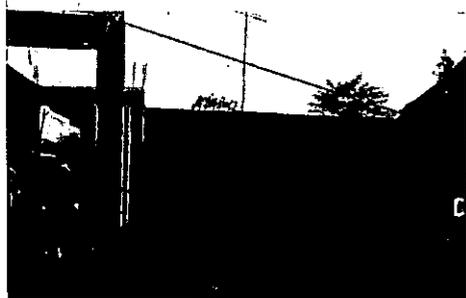


foto 10



foto 11

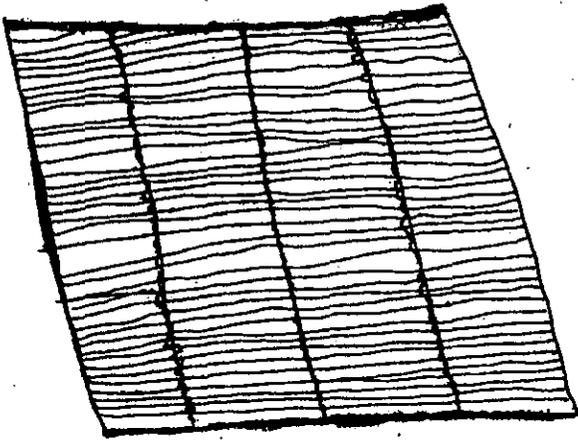
La foto 10 muestra la primera casa nueva proyectada por Leonel: dos cuartos, dos puertas (la segunda puerta se esconde atrás de los postes de cemento de la otra construcción). La obra empezó en 1993; en 1994 ya tenía los muros de bloques y la azotea, pero faltaban el piso, las ventanas, las puertas y el acabado. Terminada en 1995 la familia se instaló allí después de vender la casa anterior.

La última obra, la más ambiciosa, estaba todavía en plena fase de construcción en 1997 (v. foto 11). Los cuatro cuartos sin techo se prestaban para varias actividades. Servía de gallinero o de chiquero; a veces se llenaba de matas de maíz.<sup>285</sup> Además de una distribución más complicada (pero no tanto como la de la vivienda de su padre) difiere de la casa precedente en los tres postes que proyectan un alero. Una vez colado el techo en 1998, empezaron a habitar los cuartos desnudos. Ahora todas las viviendas de la familia están agrupadas de nuevo alrededor de un mismo patio.

Y aquí se termina la visita colectiva. Son pocos ejemplos en comparación con el conjunto de las 219 y 208 viviendas que el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Información de México (INEGI) contó en el pueblo durante su censo de 1990 y 1995 respectivamente. Todo lo somera que que sea, la exhibición alcanza —creo— para la formación de una imagen inaugural que servirá de marco para la exposición subsiguiente.

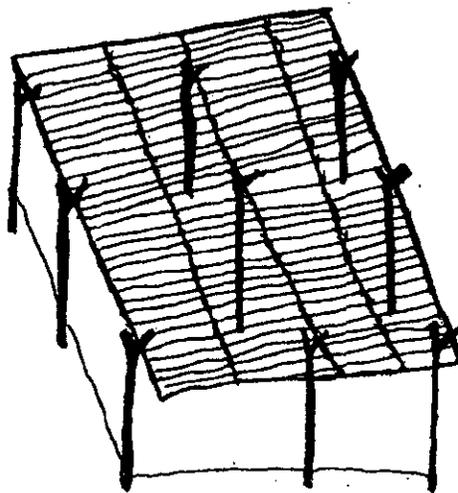
No obstante, antes de suspender el vuelo libre sobre la localidad y de regresar a la tierra firme de los propósitos de la investigación quisiera dar un último vistazo sobre el lugar, lanzando un mosaico compuesto por distintas viviendas aldeanas (v. foto 12).

En un terreno previamente limpiado y aplanado, entierra los nueve postes (*tlaquetzalli*) a unos 70 cm bajo tierra, para que queden bien fijos. No les pone ningún tratamiento contra los insectos o la humedad. Las distancias entre las filas de tres a tres varían según el tamaño de la casa, aunque topan con un límite técnico de más o menos diez metros de largo.



dibujo 3

Sostenidos por las bifurcaciones de los *tlaquetzalli*, ajusta en forma de cuadro los gruesos palos travesaños, llamados *cuatetomitl* y encima de esta construcción, coloca el plafón (*tlapamitl*), hecho de varas delgadas y amarradas con bejuco.



dibujo 4

Todas las conjunciones se hacen amarrando el material con estas cuerdas naturales de mucha resistencia. De ahí que la gente hable de “amarrar casa” cuando se refiere a su construcción.

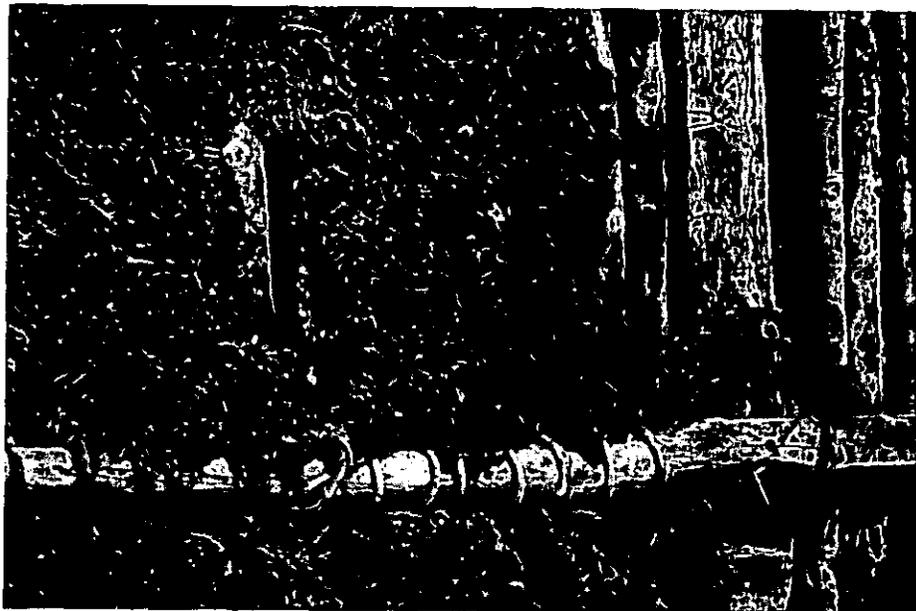
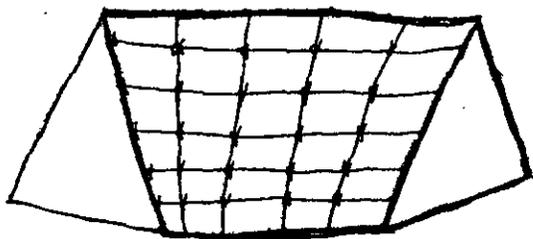


foto 14

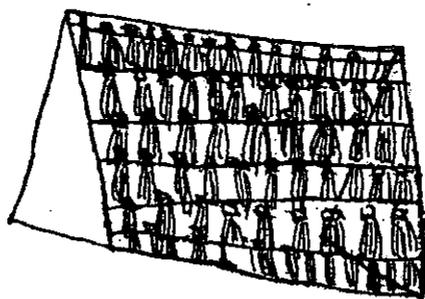


dibujo 5

En la etapa que sigue, edifica el triángulo del techo, llenando los planos con rejillas de varas. Encima, arregla el zacate anteriormente secado y atado en manojos. Se necesita un promedio de 60 tercios de zacate.



dibujo 6



dibujo 7

Hecho el tejido de los muros y terminado el esqueleto de madera, se acerca la última fase de construcción, la del embarre.



dibujo 8

Enfrente de la casa, el aparejador ajusta con tablas un espacio cerrado de alrededor de dos metros cuadrados que llena de tierra, agua y zacate picado. Tres días seguidos, moja, pisotea y deja secar la mezcla, hasta que ésta obtiene un alto grado de plasticidad. Después empieza a embarrar, echando de cerca puñados de la masa lodosa contra los muros y el plafón.



foto 15

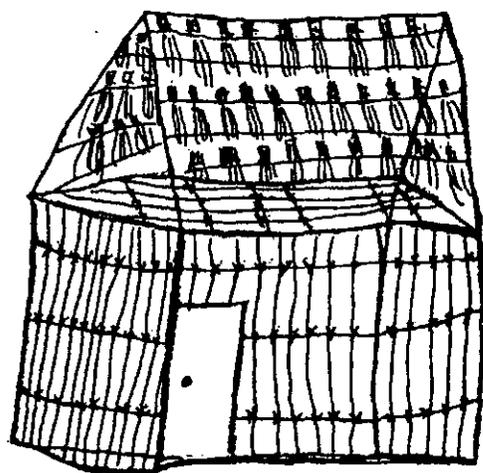
Se pueden cubrir las superficies por uno o por los dos lados, obteniendo un *caltapepecholli*, una pared con barro, que "tapa la casa", "que no deja entrar aire", "que tapa la vista". Sin embargo, cuando ni las circunstancias ni el clima presionan, los constructores suspenden el embarre hasta una fecha indefinida, viviendo en un *caltepayo*, o casa de puros palos. Las personas que, al contrario prefieren una habitación bien acabada, pintan en última instancia los muros con cal y a veces también con pintura de colores.



foto 16

La construcción está terminada y personas, objetos y esquemas espaciales toman posesión de ella. Las partes ya no se definen por sus características materiales, sino por su participación en el escenario cotidiano de habitar. El espacio se divide, se fragmenta alrededor de diferentes núcleos según la posición del familiar. La mujer prende el fuego por primera vez; el hombre llega de la milpa con su reata y la guarda; el niño regresa corriendo de la escuela; con más premura que de costumbre, se ahuyenta al perro del umbral. Los constructores tienen casa.

La pregunta a la gente de San Francisco de si hay algún tipo de ritual o una fiesta que acompaña la construcción o la terminación de una vivienda, fue contestada durante mucho tiempo con una negativa. No sabían de nada en especial y no existe un padrino de la casa. Eso sí, cuando el cura de Huazalingo está visitando el pueblo, se le invita a veces a bendecir la nueva habitación. La bendición ayuda a que no caerá la construcción y a que 'el otro señor' —el diablo— no entrará en la casa. Para proteger la puerta, se rocía agua bendita, sal y cal en el umbral. Pero era todo. Tenía personalmente la impresión que, por lo general, no hay 'fecha de terminado' y que a causa de la gran cantidad de trabajo particular a invertir, la nueva casa va siempre para largo.



dibujo 9

Grande fue mi sorpresa cuando durante una plática casual en una de mis últimas visitas, reiterando la pregunta por pura rutina, Leonel me contestó de repente que sí, que antes sí había un ritual especial que se practicaba al terminar la construcción de una *zacacalli*. Deleitada por la información, interpele varias personas más y resultaba que todos tenían alguna memoria del suceso, hasta los jóvenes que lo habían presenciado siendo niños. Pude apuntar varias versiones.

El ritual se llamaba *caltlaca*: 'la comida de la casa'.<sup>293</sup> La gente se reunía alrededor de la nueva casa, mientras que el nuevo casero trepaba encima del caballete de su techo y dejaba rodar hacia abajo a lo largo del techado dos tamales grandes (los medianos *tlapatlaxtli*, menos grande que el zacahuil) envueltos en zacate. La persona que lograba apoderarse del primer tamal, se echaba a correr

en una dirección, perseguido por los demás, que intentaban sustraerlo el bocado. El que escapaba, se lo comía. Pasó lo mismo con el segundo tamal, sólo que, ahora, el triunfador corría en la dirección opuesta al primero.

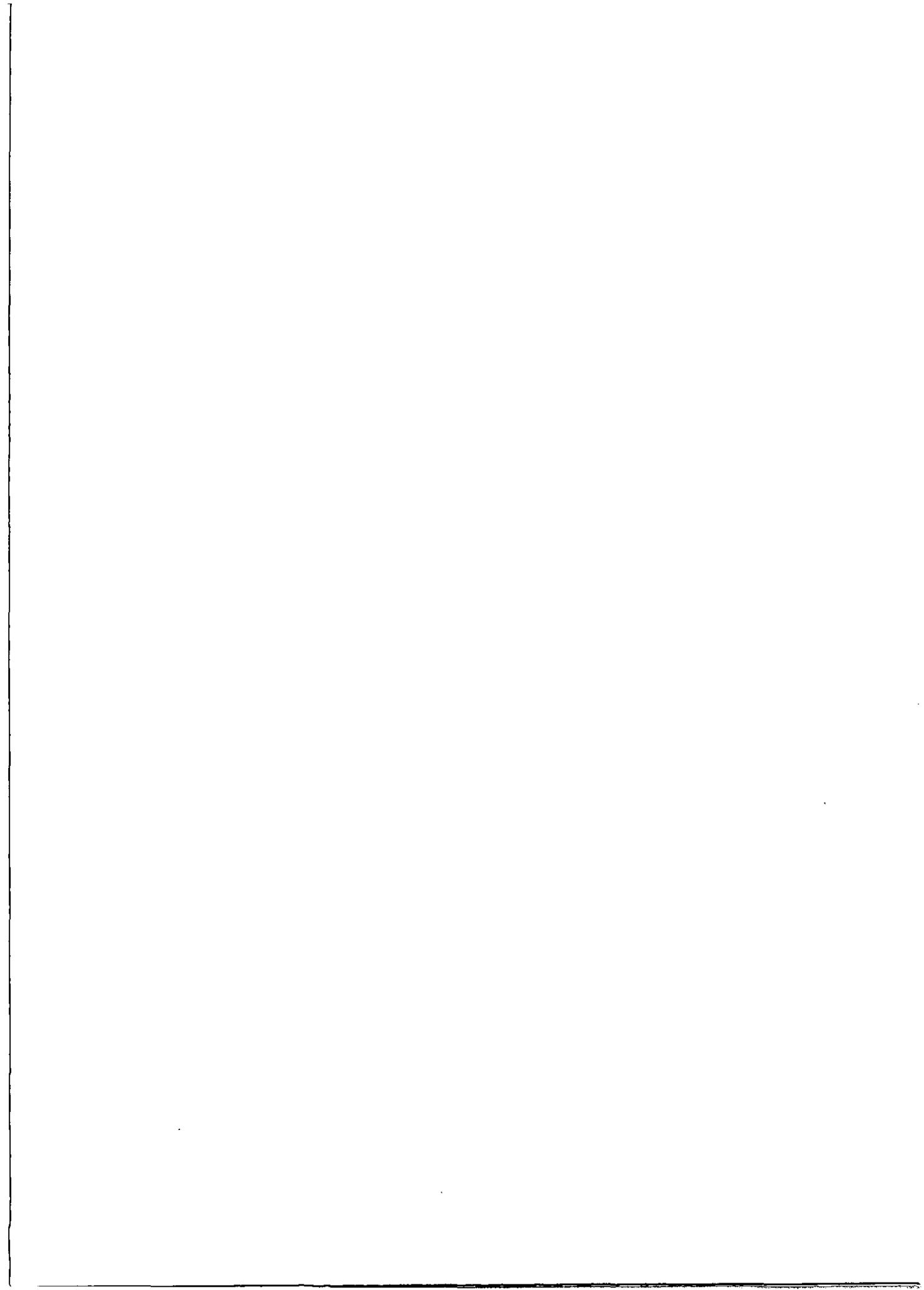
Aunque no se dice con tantas palabras, es evidente que después de las carreras entretenidas, había tamales y bebida para toda la muchedumbre presente en la ceremonia. Los informantes ulteriores añadieron detalles y ofrecieron variantes de la exposición medular.<sup>294</sup> Según ellos, otros alimentos formaban parte también del ritual y no carecían de importancia, ni su número, ni su tamaño. Todos acuerdan que la comida expuesta a la entrada de la casa era comida en miniatura: tamalitos y tortillas menudas. Mencionan varias cifras: primero tres, después cuatro tamalitos puestos más abajo, y catorce tortillas chiquitas. Se rociaba el techo con agua bendita y había aguardiente a discreción. Subrayan también que el tamal del techo no contenía carne ni frijol, era pura masa “no más con sal”.

Una disparidad quizá más reveladora subraya que no era el dueño de la casa el que subía al techo, sino “este canijo”, aludiendo a un hechicero. Iba acompañado por dos ayudantes que esperaban abajo la caída del tamal.<sup>295</sup> En esta versión, el tamal no rodaba, sino que era aventado por el brujo y la gente estaba pendiente de quién lo iba a tocar.

Sin abarcar una larga discusión especulativa sobre el significado del *caltlacua*, quiero hacer mención de algunos aspectos notorios: el ritual se centraba, como indica su nombre, en la comida y uno de sus posibles propósitos consistía probablemente en propagar la futura abundancia del nuevo hogar. Los pequeños comestibles simbólicos, puestos en el umbral, pregonaban quizá el deseo de que la familia nunca careciera de alimentación. Al mismo tiempo, la comida está allí, visible ante todos, mostrando la disposición de compartirlo con los visitantes. Como escribe Bourdieu, la hospitalidad y la abundancia van mano a

mano: "la generosidad es una manifestación de la prosperidad que garantiza la prosperidad".<sup>296</sup>

El escenario de los tamales rodantes y las subsiguientes carreras luce más complicado. Cuando ponderamos la sencillez de la preparación del guiso que se va apartando del lugar, podría, con todo, ser simplemente una variación del mismo tema: una garantía de que la vivienda no se vaciará y no se hará pobre. Aun así, la explicación no es más que fragmentaria, evidenciando lagunas y engendrando nuevos interrogantes. Una exégesis determinante, apreciando las múltiples facetas del suceso, se podrá establecer solamente por medio de la práctica del ritual.



En las páginas anteriores pasamos revista al visitador cautivado y al arquitecto fascinado por el módulo de construcción de las casas vernáculas de un pueblo hidalguense. En los siguientes renglones el antropólogo interesado en el entorno construido penetrará en los interiores de las habitaciones.

La descripción de la casa foránea y sus alrededores, tan común en una pluralidad de libros, de etnografías y hasta relaciones de viajes y guías turísticas, no ofrece a primera vista dificultades teóricas para su autor. El análisis de sus adentros puede considerarse igual de natural. Sin embargo, no lo es. Dentro de los cuartos-habitaciones, reproducidos por unas líneas sencillas, se despliegan un sinnúmero de objetos y una multiplicidad de acciones. Esta complejidad pone una trampa al observador, no acostumbrado, induciéndole a recurrir a los esquemas mentales personales de habitar, propios de su cultura. Nombra de manera precipitada un espacio y con el nombre surgen varias implicaciones que él considera de ahora en adelante obvias. Ya no observa, supone.

### **3.2. La casa vista desde adentro**

En un intento para evitar esta reducción y seguir procediendo con suma diligencia, he inculcado una repartición artificial en mi descripción. En primer plan exhibo los espacios interiores como tales. Este inventario continúa a grandes rasgos el enfoque previamente adoptado. En segundo lugar, expongo las actividades realizadas en ellos, afinando el énfasis arriba profesado en 'la motricidad del espacio' y haciendo, por consiguiente, manifiestas las discrepancias entre las suposiciones conceptuales y la realidad; entre el

monólogo de la representación y la polifonía de los actos. De allí que la subdivisión —si bien artificial— ayudará a concretar las posiciones teóricas asumidas en la primera parte, mostrando a su vez las ventajas de ellas en vista del análisis de la parte ulterior.

### 3.2.1. Los espacios

Durante la siguiente exhibición de los espacios interiores de las viviendas del pueblo se presentarán sucesivamente la cocina, la habitación y el patio de la casa nahua. El orden es casual, no corresponde al ritmo de mi propio conocimiento, sino quizá a la atracción que las piezas ejercieron inicialmente sobre mí.

#### 3.2.1.1. La cocina

La sensación que uno experimenta en San Francisco, Huazalingo, cuando entra a una cocina, es de profunda negrura. De la altura del fuego, a unos 60 cm sobre el suelo, subiendo por los muros hasta lograr su mayor intensidad en el te-



foto 17

cho, todo es negro; un negro intenso, brillante, pegajoso, envolvente. Con las finas trenzas de polvo y las figuras de telaraña, el color violenta al visitante no acostumbrado. Pero al mismo tiempo le abraza, al menos en la cocina hecha de embarre, en la cual el material y la sustancia parecen fundirse. En las construcciones de cemento -muchas veces sin acabados- la cocina de humo luce más agresivamente negra y los bloques parecen resistirse al colorear involuntario.

En náhuatl existen dos palabras para 'negro'; *tilliquipiztic* se refiere al color ocasionado por el fuego, al ahumarse; *yayahuic* se aplica al negro normal, 'artificial', pintado, p.ej. de indumentaria. El interior de la cocina de humo es, sin duda alguna, *tilliquipiztic*.<sup>297</sup>

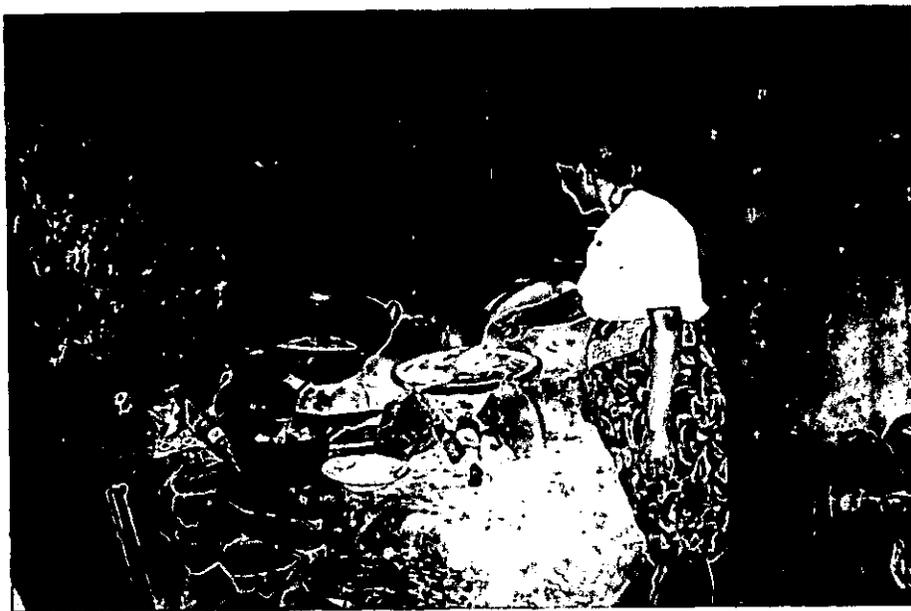


foto 18

La cocina es el dominio por excelencia de la mujer.<sup>298</sup> Más allá del puro hecho de que pasa gran parte del día cocinando, en ella recibe sus visitas, de ella sale al pozo, en su suelo duerme acompañada por sus hijas cuando algunos visitantes ocupan el dormitorio usual. Antes de abordar estos movimientos femeni-

nos, conviene detenerse un momento más ante el decorado de tales acciones, y describir en detalle este lugar dentro de la vivienda, su composición y sus utensilios.

En náhuatl no existe la palabra 'cocina'. Una mujer simplemente está "icha", "en su casa".<sup>299</sup> Por más significativa que sea esta 'laguna' léxica, surge la cuestión práctica de ¿cómo designar en español esta estancia donde se prepara e ingiere la comida, sino por 'cocina'? No pienso desafiar esta comodidad, con la condición de que tengamos siempre presente las advertencias de la introducción sobre las restricciones de los calificativos cándidos,

Como hemos visto, el interior de la casa nahua de la región presenta como plano de construcción usual un rectángulo, dividiendo en dos partes una longitud variable —pero acercándose al medio— por un muro hecho generalmente del mismo material que los muros exteriores. Cada uno de los dos cuartos tiene una entrada por fuera y se comunican entre ellos por un vano sin puerta. Un piso de tablas y embarre separa el triángulo del desván de los cuartos de abajo.<sup>300</sup> Cuando el muro de separación interior de la casa se desliga del centro, es la otra habitación, aún más difícil de nombrar, que ocupa el espacio ganado en detrimento de la cocina. Pero por lo pequeño que sea la pieza con el fogón, dentro del ritmo cotidiano nunca se destinan las actividades de la cocina a la otra parte de la casa.

Las cocinas de las casas de San Francisco, Huazalingo, se encuentran a primera vista arbitrariamente al lado derecho o izquierdo de la vivienda, careciendo aparentemente de un esquema de orientación. Cuando uno inspecciona de manera más atenta los grupos de habitaciones en los diferentes barrios, se nota, en medio de todo, una tendencia a construirla según una misma disposición, guiada —según parece— por la predilección a que este recinto sea la parte más alejada del centro del pueblo. Las construcciones con fogón que están separadas

completamente de la pieza principal no son muy numerosas. Lucen pequeñas y deleznales.<sup>301</sup>

Dentro de la cocina, el fogón impera sobre las demás relaciones espaciales. Una plataforma cuadrangular hecha de varas y embarre, de piedras o de bloques, de unos 60 cm de altura, ocupa una de las dos esquinas del muro opuesto a la puerta. Encima arde el fuego, alimentado con leña. Aunque el tamaño y la forma del armazón presentan en cada caso ligeras variaciones, ofrece suficiente espacio para amontonar comales, un molcajete de barro, una tortilladora de metal<sup>302</sup>, varias jarras y ollas, todas tan negras como los



foto 19



foto 20

muros. Algunas descansan contra la pared, otras están en uso (v. foto 17, pág. 192 y foto 18, pág. 193). Gran parte de la preparación de las tortillas y el guisar se realiza allí, en un movimiento constante de los recipientes de alimentos alrededor del centro del fuego, siempre bien planeado y supervisado. Las tres piedras sustentadoras — llamadas *tenamaztli*— fungen como delimitantes, descentrándose y concentrándose continuamente según el tamaño del receptáculo principal.<sup>303</sup>

Los demás soportes fijos de la cocina, indispensables para la fabricación de las tortillas, se encuentran en la periferia del cuarto: el molino para el nixtamal<sup>304</sup> y la tarima algo elevada que sostiene al metate.<sup>305</sup> Dos veces al día, la mujer muele el maíz y lo amasa en el metate de piedra, curvo y sin patas, hasta obtener un

amasijo sólido de donde saca las “bolitas” para cada tortilla. Ambos trabajos —el moler y el heñir— son físicamente pesados y toman mucho tiempo.<sup>306</sup>

Cuando Jovita acababa de dar a luz a Alexander, Victoria y Elodia tenían suficiente edad para reemplazar a su madre en la cocina y preparar las tortillas de todos los días. Madres jóvenes por su parte contratan a una muchacha soltera del vecindario para servir de *tizquetl*, o molendera provisional, después de parir. La extensión de este género de ayuda ajena (*tlapolehuia*) comprueba que la preparación diaria de tortillas frescas dentro de la vivienda constituye un cometido imprescindible para una familia. El “estar fuera” —sobre todo los hombres— implica no tener la oportunidad de comer tortillas recién hechas en casa.<sup>307</sup>



foto 21

En la foto 21 se observa a Alexander en una cuna improvisada, elaborada de un costal, cuerdas y palos, amarrada de un lado al pie de un molino casero y del otro lado a un *tlaquetzalli* de la cocina. El rincón atrás del molino sirve temporalmente de desahogo para ropa, un petate y envases vacíos. El molino de co-

lor rojo en la foto 22 demarca una esquina más grande, dejando sitio para el armazón del metate.

El metate es otra parte del equipo, indispensable en cada cocina; muchas mujeres tienen incluso dos, un metate para heñir el maíz, otro para moler el café o el cacao. Está asentado siempre cerca del fogón, alzado lo suficiente para que las mujeres puedan trabajarlo paradas, aunque con las espaldas bien encorvadas. El movimiento repetitivo, casi circular de heñir, que abarca todo el cuerpo pero que se acentúa en las muñecas, se hace a veces paralelo o con las espaldas al fuego, pero nunca lo vi hacer de cara a la lumbre. La foto 22 muestra a Ebodia, hermana de Leonel y madre de cinco hijos, moliendo jitomates para la salsa.



foto 22

Las tazas, platos, jícaras y cucharas se apilan en un solo anaquel colgante, a una altura inaccesible para los niños, pero al alcance de la mano de la mujer ocupada cerca del hogar. En un desplazamiento ligero, ella toma una taza, la llena de café con el *tzopelahhuahcalli*<sup>308</sup>, y cargándola con las dos manos la entrega a su marido o al visitante. No hay vasos de vidrio ni otros cubiertos. El cuchillo, de tamaño considerable, compite con los utensilios del hombre —no con la bate-

ría de cocina— y se guarda en otro lugar. La botella de aceite, el paquete de masa<sup>309</sup> en uso, y otros pocos alimentos están puestos a veces encima del mismo anaquel —u otro igual—, a veces en un morral viejo que pende del muro o de un poste. Fruta y verdura se colocan en una *chiquihuitl* o canasta. Una batea de madera descansa contra la pared.

Todos estos enseres de la cocina forman un tipo de circunferencia que deja vacío al centro del cuarto.<sup>310</sup> La sección que más cosas contiene, se ubica al lado opuesto a la puerta.

Esta puerta, que da para fuera, está por lo general abierta cuando alguien está en casa, y sirve de ventilación, ya que las esporádicas ventanillas sólo se abren cuando la concentración del humo se vuelve intolerable. Por lo demás, el humo escapa lentamente por las grietas del techo, dando la impresión de que la casa está fumando. Aun así, siempre reina en el ambiente una nubosidad que escuece los ojos del visitante no acostumbrado. A las mujeres les preocupa esta molestia inducida, pero no a tal grado como para no sentir una autocomplacencia por su propia resistencia.<sup>311</sup>

El piso de tierra aplanada —ocasionalmente de cemento— de la cocina, es barrido al menos una vez al día, quitando las diversas substancias que los ocupantes dejaron caer sin cuidado. La tierra engulló entretanto los líquidos caídos: el agua escurrida del nixtamal, el último traguito de café, o la sangre de la gallina degollada. La escoba, a la cual dedicaré un análisis propio en el siguiente capítulo, se halla siempre cerca de la jamba de la puerta, por dentro o por fuera. Sirve de cerradura cuando la casa queda ocasionalmente sola.<sup>312</sup>

El umbral está compuesto por una tabla. Cuando la puerta está abierta, hombres y animales la traspasan sin cuidado; los más chiquitos se sientan en ella. No subsiste aparentemente un sentimiento particular del valor simbólico de este eje entre el adentro y el afuera, como hay en otras culturas.<sup>313</sup> Lo franquea-

mos también, saliendo unos momentos al patio para ingresar de nuevo a la vivienda por la segunda puerta.

### 3.2.1.2. *La habitación*

El cuarto que se adosa a la cocina, más grande que ella y que dispone de su propia entrada, contiene las otras pertenencias de la familia: una mesita con el altar doméstico, el vestuario, las camas, los petates enrollados, unos rótulos, la televisión, unas sillas, un costal con víveres, los libros de la escuela de los niños, unos juguetes y el aparato de música.

En realidad, esta enumeración rebasa la situación real. Pocas familias son poseedoras de todo eso; la mayoría no tiene más que lo 'esencial': los petates, una cama sencilla, una bolsa con ropa y el altar que se mantiene, aún después de una conversión al evangelismo (como se ve en la foto 23, donde unos rótulos del ministro William Soto Santiago acompañan al Sagrado Corazón de Cristo). En esta habitación la familia duerme; el hombre recibe visitas; la mujer y los niños ven tele o escuchan música. Aunque algunas de estas actividades se acercan al típico pasatiempo del 'cuarto de estar' occidental, las



foto 23

descripciones detalladas del siguiente capítulo mostrarán que esta semejanza es más bien superficial. Muy pronto me desembaracé también de la palabra 'cuarto de dormir' de mis notas iniciales. La presencia de las camas, que alentó tal nombramiento, no pesaba lo suficiente como para conservarlo.

Igual que en la cocina, el centro del espacio está vacío. Los muebles están colocados contra las paredes, aunque no se puede decir que están adosados contra ellas por el simple hecho de que, a excepción de las sillas, no tienen respaldos. Tampoco están pensados ni comprados para formar una unidad con el interior de la casa, o para relacionarse entre ellos de una manera estética o utilitaria.<sup>314</sup> Aparte de su función elemental, las cosas que sobrepasan la modesta lista de lo esencial hacen las veces de objetos de prestigio y en cualquier momento pueden ser reclamadas como tales.<sup>315</sup> Aunque lo son por sí mismos.

Reparemos p.ej. en la cama. La costumbre de dormir en un petate sobre el suelo es todavía tan arraigada, que las personas que suelen dormir en una cama la canjean sin mayor problema cuando la ocasión lo pide. La cama no es imprescindible, pero a diferencia de los petates que están enrollados y guardados (muchas veces abajo de la cama) durante el día, ocupa permanentemente una parte considerable del cuarto. Esta nueva presencia mobiliaria, adquirida en un comercio poco frecuentado, es, por tanto, considerada como un objeto de lujo. No sólo no existe ningún intento para separarla físicamente de la función pública de la pieza, sino que los visitantes pueden ser invitados a sentarse en ella, y tomar o comer algo allí mismo.<sup>316</sup>

Los demás objetos del cuarto desempeñan igualmente este propósito de exhibición. La televisión tanto como un juguete ostentador, da muestras de la capacidad adquisitiva del hombre, o de las relaciones que sostiene con gente que hace obsequios a él y a sus niños. Están colgadas en la pared unas ilustraciones, a veces un espejo, el diploma de educación secundaria del hijo mayor, y un fól-

lodan en la temporada de lluvias, dificultando considerablemente el paso de una pieza a otra.<sup>322</sup>



foto 26

El patio es en cierto sentido una zona ambigua. Por un lado forma parte del espacio privado de la vivienda; su circunferencia, aunque vaga, es respetada por todos. En otros momentos se integra en el vacío no delimitado entre las habitaciones, haciéndose impersonal y público

En su calidad de extensión de la cocina, el patio es el sitio de actividades caseras y agrícolas a pequeña escala. De manera inequívoca, la mujer a veces instala allí su fogón en la temporada de calor, aprovechando el espacio para alimentar el fuego y secar el maíz para la siembra (v. foto 28). La presencia esporádica del fogón en el área, el secar del maíz arriba del fuego de la misma manera que dentro de la cocina, y el hecho de que la mujer barra allí, marca el patio como lugar de la mujer, lugar del 'sol domesticado'. En aquel lugar la mujer manda, tanto



foto 28



foto 27

a los peones, hombres, que traen la leña, o a los amigos y vecinos que vienen a matar un puerco.<sup>323</sup> Las chiquillas realizan sus primeros quehaceres en el patio, desgranando las mazorcas y apilando la leña traída por sus hermanos mayores o por peones.<sup>324</sup>

El lugar sirve de tendedero para el frijol y los granos de café. En las moradas recién construidas de bloques y cemento, esta actividad se traslada al techo plano de la construcción, más caluroso y fuera del alcance de los animales. Los residentes de las pocas casas del pueblo que dan a la calle ocupan a veces un tramo de calzada para secar su cosecha. Desecan tanto la vaina como los granos del frijol. Sacan los granos golpeando las vainas con un palo (*ehuitequi*). Después tienden los granos con la mano o con un palo que se llama *ganchero*.<sup>325</sup>

Matan allí también al puerco que la familia cebó para la ocasión preparando seguidamente chicharrón de su piel después de haber apartado la carne para la fiesta o la venta (v. foto 27). El olor del aceite y de la grasa atrae a muchos compradores que se ponen en fila esperando el momento en que termine la fritanga.<sup>326</sup>

El patio deviene como una prolongación de la habitación cuando el señor de la casa, en su función de autoridad del pueblo, invita a comer allá a los invitados foráneos durante la fiesta del Santo Patrón. Acoge también a las bandas — tanto la propia como las de otros pueblos— que tocan en el lugar para expresar su respeto y agradecimiento; y a los grupos de bailadores que llegan bailando desde la iglesia. Durante *Xantolo* cada casa puede transformarse en el escenario bullicioso de la fiesta cuando a solicitud del dueño, los disfrazados llegan a hacer su baile en el patio. En toda ocasión el área se llena de convidados, mobiliario propio y prestado, y una multitud de niños y muchachos espectadores. El patio es en otra situación una zona de transición de dentro afuera. El padre de la familia hace allí sus últimos preparativos antes de salir a la milpa: afila su machete, controla sus herramientas y monta al caballo.<sup>327</sup>

El pueblo cuenta con muchas familias-panaderas<sup>328</sup> que tienen todas su horno —un hemisferio con pared de arcilla— erigido en el terreno limítrofe a la habitación. Otros hogares delimitan un lote de unos metros cuadrados donde cultivan flores, destinadas a la venta, que protegen por medio de un vallado menudo de la intrusión de los animales (v. foto 29). El cerco para el cerdo doméstico se arrima contra el muro en la parte de atrás de la casa.

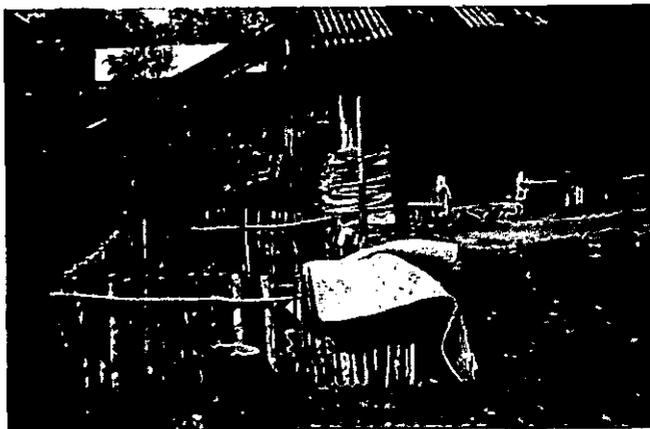


foto 29

El excusado se halla generalmente adentro de otro de los montajes frágiles que se diseminan por los baldíos entre las viviendas aunque no todas las familias poseen su propio retrete.<sup>329</sup> Antes de la instalación del drenaje, estaba compuesto



foto 30

por un tubo de alcantarilla, enterrado derecho arriba de un pozo. Ahora alguna gente ya conecta su taza con el canal de desagüe. La casilla que la cubre sigue siendo igual de efímera. La disposición de agua corriente en el solar trasladó hacia el patio algunas actividades — lavar el bebé, el nixtamal, la ropa— que antes realizaban en el pozo. A ese fin erigieron un lavadero en la cercanía del grifo.<sup>330</sup>

Al mismo tiempo, el patio es un espacio público, donde pasan los vecinos y otros transeúntes, siguiendo uno de los muchos caminos que entretajan el pueblo, sin que este tránsito signifique una visita o un acercamiento.<sup>331</sup>

El patio es también el lugar de los perros. Hay muchos perros en un pueblo indígena y la condición lamentable en que viven ha sido comentado antes<sup>332</sup>: reciben muy pocos alimentos, aún por parte de sus dueños. Famélicos, intentan colarse a menudo en la cocina para apoderarse de cualquier pedazo de comida; con igual frecuencia están rechazados por los habitantes. Los animales reciben golpes, palizas y puntapiés en esta lucha perpetua y despiadada y por fin se repliegan hacia el patio y los baldíos donde continúan su husmeo de comestibles. Durante la noche, sin embargo, las bandas de perros dominan este espacio común, procediendo como los guardianes de la aldea y armando escándalo con sus cacerías y aullidos fervientes.

Toda la despensa para el guiso se encuentra dentro de la vivienda. Los víveres de la propia milpa están amontonados en la habitación. Cuando no son suficientes, el hombre los complementa con bolsas de maseca y frijol compradas en el tianguis o en la tiendita de la Conasupo del pueblo. Al lado, se halla generalmente una canasta con jitomates, chiles y cebollas y a veces un costal con naranjas. Pero los huevos son almacenados en la cocina. La mujer trae el agua del manantial, recoge personalmente la leña cuando no hay dinero para pagar peones o cuando ningún hijo mayor está presente<sup>344</sup>, y recolecta en el monte los *quilitos* para dar más sabor a sus platillos.

Si de todos modos se tienen que hacer compras de última hora para el guiso, la madre envía a uno de los niños a la tiendita del barrio. En caso de que necesite pedir un préstamo, se presenta por sí misma en la cocina de su vecina o familiar. Cuando la relación entre ellas es estrecha, pregunta si está presente<sup>345</sup> y entra a la cocina; si no, se para a unos dos metros de la puerta y espera hasta que buenamente noten su presencia —un lapso de tiempo muy abierto a variaciones significativas—. Siempre está invitada a tomar un café, lo que por lo general acepta, visto que la manera de cocinar no exige la presencia continua o repentina de la cocinera en su propia cocina. Se sienta o lo toma parada, apoyada contra el cuadro de la puerta. Poco tiempo después regresa a su casa con una bolsita de sal, unos jitomates, o lo que fue a pedir.

En la vida diaria, el guiso es más bien sencillo<sup>346</sup>, casi no requiere batería de cocina —exige únicamente el molcajete para machacar las verduras—, y las mujeres no usan espacios separados para cortes u otras preparaciones, hacen todo encima del fogón, picando, por ejemplo, las cebollas con el cuchillo en el aire.

Como muestra, incluyo una lista de las comidas de unos días en el mes de junio de 1996.

13 de junio de 1996	tarde	Enchiladas con carne de puerco y aguacate
14 de junio de 1996	mañana	Bocoles (gorditas regionales) y frijoles
	tarde	Tortillas (tlaxcalli) y frijoles (etl)
15 de junio de 1996	mañana	Tortillas con arroz
	tarde	Tortillas y frijoles
16 de junio de 1996	mañana	Tortillas y huevos en mole
	tarde	Tortillas y sopa de pasta

Los banquetes en las temporadas de fiesta contrastan con la sencillez de la alimentación habitual. Los platos no sólo aumentan en variedad y cantidad, sino que ocupan la cocina día y noche. Muchas familias matan a animales criados especialmente para estas fechas, y la preparación de la carne en el patio impregna con sus olores a todo el pueblo.

diario de campo 5

14 de junio de 1996

*Estoy sentada con unas adolescentes en las gradas de la cancha de basquetbol de la primaria y estamos platicando. Es un día sin fiesta. De repente, una muchacha se levanta, ve por todos lados (se tiene una amplia vista sobre el pueblo desde el lugar) y declara con solemne sorpresa: "huelo a carne".*

*De regreso en la casa con Jovita, la misma noticia, "mataron un puerco en la casa del señor Alfonso Salinas". Sien-*

*to esta frase más que anuncio, como una invitación, y una hora más tarde, cuando ya va avanzado la preparación, me pongo en la cola de las vecinas para comprar una porción de chicharrón.*

Puesto que es el género de la festividad lo que determina el plato, la comida que invariablemente acompaña a las celebraciones más tradicionales (la fiesta del Santo Patrón a principios de octubre y *Xantolo*, el día de muertos) son los tamales. Al lado del tamal de tamaño individual, conocido por todo México, existe el *zacahuil*, una especialidad de la región, que es un tamal de un metro de largo, envuelto en *izhuatl* y hojas de plátano.<sup>347</sup> Tiene que cocerse toda la noche en un horno alto para pan o bajo tierra con techo de barro, y si no se abre después de cocido, puede durar hasta diez horas bien caliente.

Ambas variaciones son muy laboriosas y cuando el número de convidados sobrepasa al de los parientes cercanos como consecuencia de un cargo civil o religioso del marido, la mujer recibe ayuda de familiares y vecinas, quienes se esfuerzan día y noche en la cocina, durmiendo sólo unas horas, cuando el sueño las vence. Más adelante analizaré la actuación femenina durante las fiestas, la cual se circunscribe más a la cocina, cuanto más su casa resulta el centro de las festividades.

En *Xantolo*, el chocolate es el alimento indispensable para acompañar al tamal. Las mujeres lo preparan en casa, moliendo el cacao con varias pasadas en el metate, mezclando la masa grasosa con azúcar y espigas de galleta (la manera "rica") o de pan (la manera "pobre"); con la mano sacan bolitas y las echan en el jarro con agua hirviente. Durante las clausuras del año escolar en julio, o en otras conmemoraciones organizadas por las escuelas, los asistentes y padrinos son agasajados con pollo o guajolote con mole.

He mencionado que en algunas ocasiones el fogón se enciende en el patio donde se preparan tamales, elotes, carne y otros guisados. Nunca vi hacer tortillas al aire libre. Cuando ocurre un incidente súbito y perturbador en los alrededores y la mujer se arrima por curiosidad a la puerta con una tortilla medio hecha en las manos, para enterarse de lo acontecido, no cruza el umbral en este momento; primero regresa al comal a cocer la tortilla, o la mezcla de nuevo con la masa en el metate.



foto 33

Desde muy temprana edad, las hijas son invitadas a participar en algunas tareas de la cocina (v. foto 33). Cuando tienen aproximadamente doce años, pueden sustituir a la madre. A esta edad, sin embargo, todavía no ayudan en los preparativos de las festividades.

diario de campo 6

17 de junio de 1994

*Son las dos y media de la tarde. Regreso a la casa después de haber acompañado a Leonel y Eustaquio —su hijo mayor de 15 años— al potrero. Exhausta por el calor y por la caminata rápida, decido quedarme en la casa cuando ellos se preparan para salir a otro terreno. (El cual, dicen, se encuentra “igual a quince minutos” a pie. Hicimos al menos el triple en la mañana.)*

*Media hora después, estalla un aguacero y me abrigo en la cocina donde Jovita está preparando una sopa de pasta.*

*De repente, entra Eustaquio, empapado. Dice algo a su madre, quien repite unas palabras a Victoria y Elodía, sus hijas de 13 y 12 años. No han pasado ni cinco minutos cuando veo salir a Eustaquio con una bolsa de cemento en las espaldas, seguido por Jovita con una tina de metal en la cabeza. Después de los momentos de consternación, la calma regresa en la cocina y me sorprende la seguridad de Victoria quien se asemeja hasta en los menudos movimientos a su madre, cocinando. Da de comer a todos.*

*Después me entero que los hombres encontraron un bebedero quebrado y querían repararlo para captar la lluvia.*

### 3.2.2.3. Dormir

En la noche, la familia se repliega gradualmente en el interior de su casa para dormir. Los chiquillos “caen” primero, se adormecen en el patio, en la cocina o delante de la televisión y son cargados a su lugar de descanso. Poco a poco, los otros niños también sucumben al sueño y se retiran. Todas las puertas se cierran —pero no con llave— y la casa se aquieta. La luz frágil de las últimas brasas en el fogón se rinde paulatinamente a la oscuridad, que envuelve los alrededores.

Los hombres todavía están allí, en el interior del pueblo. Ellos regresan más noche. En el momento de su llegada, sólo se escucha el abrir y cerrar de la puerta, a veces el bajo murmullo de unas pocas palabras.

En el sueño, la familia se amanceba. Por lo general, todos duermen en un espacio tan limitado, sea cama o petate, que están continuamente en contacto físico. Tomé la foto 34 una noche cuando regresé tarde a la casa y encontré a las cuatro hermanas durmiendo en el mismo cuarto que yo, en la cama sin colchón.



foto 34

Con todo, el dormir no es considerado un hecho tan diferente de la vigilia, como para que se puedan exigir espacios separados, ropa especial y un respeto absoluto por parte de los otros.

En este sentido, no hay "cuarto de dormir". Los petates, enrollados durante el día, se estiran sobre el piso de la habitación o en la cocina cuando hace falta lugar.<sup>348</sup> Las camas, a su vez, cumplen funciones más diversas que el ofrecer y circunscribir un sitio del sueño.<sup>349</sup>

En cuanto a la indumentaria, se puede notar en la foto 34 que los niños — tanto como los adultos— no se ponen atavío específico para la noche. Duermen con la ropa que llevaban puesta —sólo se quitan los zapatos—, como si dormir fuera solamente una actividad más dentro de muchas. Esto no quiere decir que la ropa no se cambia diariamente. Pero lo hacen después de haberse bañado en la pila, al anochecer, cuando las labores del día han terminado. La gente muy pobre, que tiene únicamente unas pocas prendas, las lava en este instante y las pone a medio secar.

diario de campo 7

5 de octubre de 1994

*Ayer, con ocasión de la fiesta del Santo Patrón, hubo baile. Llegó un conjunto al pueblo y la cancha de basquetbol estaba a punto de convertirse en una pista de baile enorme, rodeada de muchos más espectadores, cuando un enorme aguacero vino a desbaratar la fiesta. La mayoría de la gente huyó a su casa. Decidí quedarme unos momentos más, en parte por curiosidad (observación participante), en parte en solidaridad con los organizadores que invirtieron mucho dinero en la música.*

*Cuando después, Leonel me acompañó a su casa, estaba empapada. Pero en vez de llevarme al cuarto de la casa nueva donde había dormido en ocasiones anteriores y donde había metido mi equipaje al llegar en la mañana, me abrió la puerta de la tienda y dijo con autoridad: tu duermes aquí. Había una cama con colchón y una cobija. Está bien, dije, pero tengo que ir por mis cosas a la otra pieza, tengo que cambiarme. No, tu duermes aquí, repitió.*

*Su tranquila reluctancia me obligó a no insistir. Si él consideraba posible dormir en esas condiciones, sin que me dé pulmonía, lo haré.*

*Total, fue posible. Estoy escribiendo estas líneas en la mañana del siguiente día.*

Otros invitados, tomando y tomados, dormían en el primer cuarto, y en realidad fue esta circunstancia la que hizo que Leonel me impidiera entrar por mi maleta, y no el respeto para el sueño de sus ocupantes. Al contrario, la demarcación frágil entre dormir y estar despierto se muestra con más claridad en la manera en que el sueño se interrumpe con facilidad por los demás.

Suele suceder que en la noche alguien se acerque a una habitación y susurre el nombre del dueño que descansa con su familia en el interior. Cuando no recibe respuesta, alza paulatinamente la voz hasta despertarlo; el convocado sale y las voces se alejan. Igualmente, aunque la puerta del cuarto de dormir esté cerrada, ningún familiar duda en entrar para recoger alguna cosa, desatendiendo a las personas que duermen en la cama.

La noche misma no se enlaza intrínsecamente con la actividad de dormir. Hay periodos de fiesta cuando se relega la oscuridad y se pasan varias noches sucesivas en blanco; las campanas del pueblo suenan incesantemente.<sup>350</sup>

En cualquier momento de inactividad durante el día, la gente puede estar reposando. Y ni los niños están confinados invariablemente al sueño nocturno.

diario de campo 8

17 de mayo de 1994

*Me contaron del día de la madre. El jardín de niños y la primaria habían convocado a todos sus alumnos para unirse al rayar el alba para ir a cantar las mañanitas a sus mamás. La hora: las 4 de la mañana.*

*Las mamás cumplieron. Despertaron a su estirpe agradecida a muy buena hora y la vieron desaparecer en las tinieblas y la neblina matinal, preparándose para recibir su serenata*

Un elemento que también “intercede” frecuentemente con el sueño es la música. Cuando hay un aparato en la casa, el hombre o uno de sus hijos, a menudo lo encienden a todo volumen al regresar muy noche, o al levantarse en la madrugada, aunque sean las 6 de la mañana. Esto no parece tener la intención de despertar a los demás familiares —quienes a veces ni se mueven— sino de acompañar su propio desvelo y manifestar en las afueras que la casa está despierta.<sup>351</sup> En general, la música suele tener esta proyección social y su volumen casi nunca está sujeto a cualquier restricción, a diferencia del sonido de la televisión.

#### 3.2.2.4. *Visitar: la visita femenina*

Conforme al tenor, ha sido pertinente en las previas descripciones diferenciar de vez en cuando entre el proceder femenino y masculino. En este lugar, por primera vez se hace necesario una separación nítida, ya que los modos de frecuentarse de un hombre y de una mujer difieren casi íntegramente. Claro que la distinción no es puramente física; otros criterios entran en juego y engendran más bien una gradación. Una mujer que viene de fuera es recibida por la gente

de San Francisco como un hombre y la invitan a sentarse en la habitación y no en la cocina; mientras que un familiar cercano puede entrar a la cocina de su pariente a la manera de las mujeres. Empezamos la exposición con la visita femenina que se pasa a un ritmo cotidiano y más frecuente.

La mujer que llega a una casa siempre es acogida en la cocina, no importa el motivo de su visita, la distancia que ha recorrido y la compañía de sus hijos.

En el momento del arribo, la visitante acostumbra acercarse lentamente hacia las habitaciones mientras preguntá con voz inquisitiva si está presente la anfitriona. Por lo general, esta última ya está al tanto de la presencia de la recién llegada, pero sólo se manifiesta cuando oye la voz. La reacción pueda ser rápida y de alegría, o más bien lenta. Si la respuesta se demora, la visitante se para a unos dos metros de la puerta de la cocina, renueva su pregunta y cuando sigue sin contestación, mira a sus alrededores, buscando otra persona a quien dirigir sus palabras (muchas veces a los niños jugando en el patio). Escucha la explicación de la inesperada ausencia, y se aleja, para regresar en otro momento.

diario de campo 9

14 de junio de 1994

*Hoy, presencié algo muy extraño. Estaba sentada en el patio frente a la puerta izquierda de la nueva casa, escribiendo una carta, mientras que Jovita estaba en la pieza adjunta, adormeciendo a Alexander, su bebé.*

*Una señora de edad se acercó lentamente por el camino entre las dos nuevas casas. Apenas había dado dos pasos dentro del patio, cuando Jovita salió del cuarto y tomó la*

*vuelta a la derecha para ir a la pila. Se medio cruzaron de espaldas a menos de metro y medio.*

*Con todo, era totalmente imposible que no se notaran en la periferia de su campo visual, o simplemente que no sintieran la presencia de otra persona tan cercana, pero cada quien siguió su camino. La señora, aproximándose más a la cocina, preguntó por Jovita, primero en el vacío, después a mí. Yo contesté que salió, y como todavía estaba tan presente la escena que observé, indiqué con un gesto el lugar del "casi" encuentro, pero la señora no pareció darse cuenta y se fue.*

*Pudiera ser que Jovita viera llegar a la visitante por la puerta entreabierta y que se fuera a propósito. Aún así, con un movimiento de 90 grados de la cabeza y con sólo una palabra, la señora la hubiera parado; pero no lo hizo.*

Quando la anfitriona se declara presente, ambas se saludan; habitualmente, intercambian un saludo hablado; sólo cuando no se han visto desde hace mucho, las mujeres se estrechan la mano con un rápido y tenue roce de las palmas. La recién llegada es invitada a sentarse en la cocina, muy cerca del umbral. La silla se coloca en el interior de la cocina, aunque de vez en cuando la ponen fuera.<sup>352</sup> Desde este lugar ella puede observar los movimientos alrededor de la casa, mientras platica con la dueña que permanece adentro y por lo general, sigue parada en la otra esquina, apoyándose contra el fogón.

Inmediatamente es obsequiada una taza de café y a veces un pan, igual que sus hijos mayores que la acompañan en la visita. Los más pequeños comparten con ella. Algunas visitas reciben también un plato del guisado cuando bulle

sobre el fuego o la anfitriona sigue cocinando mientras platica para poder ofrecer algo más al instante.

diario de campo 10

4 de octubre de 1997

*El día de hoy una boda me dio la seguridad, de una vez para siempre, que el café y el pan son los ingredientes indispensables para recibir una persona en la casa. Pasó lo siguiente. Durante la misa del Santo Patrón, se casaron Juan con Marta (ya tienen un bebé juntos), y Leonel era su padrino de boda.*

*Saliendo de la iglesia, tomé fotos de la comitiva y me invitaron a acompañarlos a la casa de los papás de él. Cuando llegué, había una mesa en el centro de la habitación con un alegre mantel de plástico. Aparte de Leonel y Jovita, unos cinco adultos estaban presentes además de los niños. Sentados todos, dos mujeres llegaron con tazas de café y pusieron en el centro de la mesa una canasta de pan dulce.*

*Tenía sed y estaba un poco decepcionada con el café tibio y azucarado. Además, me extrañaba la sencillez de la comida y pensaba apuntar este suceso en el diario como una boda de jóvenes sin recursos. Pero no habían pasado ni diez minutos después del café y el pan, cuando llegaron en un movimiento simultáneo cajas de refresco, cartones de cerveza, montones de tortillas y una cacerola enorme de guajolote con mole. El pan y el café eran relegados a segundo término como una simple entrada.*

La mayoría de las visitas femeninas tienen lugar en la mañana o al principio de la tarde, cuando la mujer se encuentra trabajando en la cocina; vienen a pedir prestado un artículo doméstico o una cantidad mínima de víveres o a platicar un rato. Después de la comida, la presencia de forasteros incomoda las tareas de esta hora, que la llevan al basurero, o a la pila para bañarse y lavar el nixtamal para el día siguiente. Por otro lado, el fogón ya no está alimentado y la jarra de café, que desde la madrugada ha hecho un baile continuo alrededor del fuego, ocupando su centro solitario o retirándose hacia la periferia para dar lugar al comal y otras cacerolas, ya está frío.

diario de campo 11

23 de julio de 1995

*Son las seis y media de la tarde y todavía hace calor. Jovita, las niñas y unos vecinitos están viendo una telenovela pero yo permanezco en el patio, ahuyentada por el aire aún más sofocante dentro del cuarto de cemento.*

*Cuando veo pasar a Paulina delante de su casa, decido ir a saludarla. Me cae bien la pequeña señora quien siempre está ocupada en algo y regresa cualquier atención mía con un pequeño detalle (un huevo o unos plátanos). La llamo frente de su puerta, pero sigo acercándome hacia el interior con la confianza de haber estado ya varias veces en su cocina. Aunque tarda algo en contestar, la visita es un hecho cuando me encuentra con el pie ya en el umbral.*

*Me acerca una silla y después se apresura hacia su fogón donde intenta reanimar el fuego soplando en las brasas. Entiendo mi error y con énfasis digo que no debe tomarse*

*ninguna molestia por mí. Pero me muestra la jarra de café y objeta que está frío. No importa, digo, y quiero continuar aclarando que no deseo café cuando veo que con cierto alivio me sirve una taza de café frío. Lo tomo apenada.*

En principio, una mujer nunca acoge en su casa a una persona desconocida si su esposo no está. Sólo en caso de que sepa que su marido está esperando la visita y se ha alejado casualmente, invita a los huéspedes a entrar en la habitación y les lleva una taza de café para después dejarlos solos. Cuando éstos se cansan de esperar, salen, entregan la taza vacía a la mujer que está parada en la puerta de la cocina y se van.

Pero cuando llegan a las inmediaciones de la casa unos desconocidos con la obvia intención de presentarse allí, la mujer trata de ignorarlos, quedándose adentro; o si esto no es posible, pasa al lado de ellos a toda prisa y con la mirada fija en el suelo. Inquirida si no está su marido, contesta abreviadamente que no y sigue su camino, o le indica a uno de sus hijos que digan lo mismo.

Le resulta un problema cuando los forasteros no se van y siguen esperando enfrente de la casa, ya que después de un lapso de tiempo considerable, la mujer se siente obligada a acercar unas sillas al patio o a la vereda de su casa y a ofrecerles café, aunque ella misma trata de quedarse el menos tiempo posible en su presencia.

Precisamente porque unos misioneros evangelistas estaban abusando de esta forma de meterse indebidamente en la vida diaria de las mujeres, el consejo del pueblo prohibió su llegada al pueblo cuando los hombres estuvieran ausen-

tes. Pude observar una vez que a pesar de la prohibición, han seguido procediendo de la misma manera.

Otro abuso de la hospitalidad formal, que no presencié personalmente, pero que me contaron varias personas situándolo en un pasado cercano, consistió en que unos vendedores foráneos llegaron a las casas en la ausencia de los hombres, dejando mercancía en venta aunque las mujeres no la quisieran (lo más seguro es que ni les dirigieran la palabra). A la llegada de los esposos, el vendedor ya se había ido, mientras que la mercancía se había quedado allí como parte de las pertenencias de la casa, obligando a los habitantes a pagar las mensualidades, por las cuales regresaba periódicamente el vendedor.

### 3.2.2.5. *Visitar: la visita masculina*

Cuando el padre de familia se encuentra en casa, recibe a las visitas en la habitación o en el patio, cuando son muchos y el espacio interior reducido. Los visitantes masculinos anuncian su llegada de la misma manera que las mujeres, inquiriendo la presentación del anfitrión en voz alta, si bien que ellos avanzan hacia la morada con más certeza.<sup>353</sup> Después de cambiar unas palabras de salutación de pie, el hombre ordena a sus hijas traer las sillas necesarias para que se sienten todos, (a veces prestadas de los vecinos), mientras que su esposa les sirve café, para después retirarse a la cocina. En caso de que no llegaran noche, la mujer les da también de comer. El dueño no come juntamente con ellos; cuando no ha almorzado, deja sólo a sus huéspedes, retirándose a la cocina donde la mujer le sirve el alimento.

Si la televisión está prendida, se le apaga, los niños se van y se genera entre los hombres presentes una plática que puede durar varias horas y que puede tratarse de política local, de comercio o de compadrazgo. A veces, el dueño de la casa manda comprar refrescos, cerveza, o una pequeña botella de aguardiente, cosa que por lo general extiende más la visita.

La mujer no se une a la compañía, aun después de haber terminado todas sus labores. Sólo los hijos varones y las muy pequeñas se juntan por ratos con su padre. Pero como he mencionado antes, la mujer de fuera que para la gente del pueblo representa el mundo exterior y sus instituciones, sí es acogida dentro de esta fórmula masculina. Una mujer del pueblo, sin embargo, no recibe este trato a menos que vaya acompañada de su esposo.

Pero no todas las visitas que hacen los hombres son tan formales. Un hombre puede visitar a sus vecinos, parientes o amigos más casualmente, y como a las mujeres, le ofrecen en este momento una taza de café en la cocina, o también en la vereda de la casa.

Sólo los ancianos tocan todavía ligeramente las palmas cuando se entrevistan con alguien en la calle; los demás hombres abandonaron este saludo tradicional. No obstante, tampoco han adoptado el fuerte apretón de manos al modo occidental. Se saludan dirigiéndose unas palabras.<sup>354</sup>

### 3.2.2.6. Almacenar

Al mismo tiempo que abrigo para sus habitantes, toda vivienda humana ha servido siempre como almacén de las pertenencias personales. Estas se dividen, a grandes rasgos, en dos categorías: los productos destinados al consumo diario y los objetos más duraderos, funcionales o de lujo.

Resaltó de la descripción del interior de la casa indígena de San Francisco Huazalingo en páginas anteriores, el hecho de que los muebles y los artículos no son abundantes; los espacios domésticos no están abarrotados, a diferencia de muchos interiores de viviendas de la clase media mexicana.

En el caso de que hubiera un excedente pecuniario, el jefe de una familia invertirá por lo general en la construcción de una casa nueva —con nuevos mate-

riales— o en su milpa y potrero, comprando vacas o pequeña maquinaria. En tiempos pasados y aún hoy en día, la prosperidad de un hombre le permite revivir la costumbre prehispánica de tener varias mujeres, cada cual con su propia casa. Unas cinco familias del pueblo han comprado un carro en los últimos años.<sup>355</sup> En ninguno de estos casos, el dinero de más se ha traducido en un interior doméstico suntuoso o elegante.

Las historias locales que hablan de un tesoro, símbolo por excelencia de la riqueza privada y obtenido siempre a costa de la pérdida final del propietario y su familia, lo sitúan siempre enterrado en el monte, inútil y perdido<sup>356</sup>, y no en la casa misma, o en el jardín o patio, como en otras variantes de este cuento.

Lo que es más, durante el día no se acostumbra exhibir los pocos objetos tradicionales que formaban y siguen formando el decorado principal de la casa. Se enrollan los petates, se prensa la ropa en bolsas de plástico y se meten las demás cosas en un pequeño baúl u otro tipo de receptáculo, todo colocado contra la pared. El centro queda vacío.<sup>357</sup> Sólo los artículos de usos nuevos y modernos (como son la cama, la televisión, la estufa y el refrigerador) siguen —necesariamente— expuestos.

La ostentación parece ser considerada como el germen de la envidia y de los problemas que resultan de ella. Me contaron de una señora que en un momento dado de su vida poseía varias prendas; tantas, que se daba cuenta que sus vecinas la veían suspicazmente, por lo que decidió guardar parte de sus pertenencias en la casa de su hermana. Lo relevante de la historia estriba en el hecho de que la reducción efectiva de sus bienes dentro de la propia vivienda fue considerada suficiente para contrarrestar la mala corriente y la presión social.

Hay elementos, como las armas de caza (u otras), que están presentes pero siempre escondidos, por lo general en la buhardilla de la casa.

diario de campo 12

18 de marzo de 1994

*Estoy sentada en el cuarto grande de la casa de Leonel (la que hizo su padre). Acompañada por las mujeres y los niños, estoy viendo una telenovela en un pequeño aparato de televisión puesto en el rincón opuesto a la puerta de entrada. Estamos sentados unos en la cama y otros en unas sillas que arrimaron desde la cocina.*

*De repente, Eustaquio, hijo mayor de Leonel, entra con un amigo. Con aire de secreteo prometedor, los dos suben la escalera de madera detrás de nosotros. El hecho despierta mi curiosidad. Es la primera vez que veo subir a alguien a la buhardilla. Me volteo cuando están de nuevo a punto de salir. Llevan una carabina en las manos.*

*El día después, Gustavo me explica que cazar en el monte es el pasatiempo nocturno predilecto entre los jóvenes del pueblo. Con algo de suerte, matan tlacuaches o uno que otro conejo.*

Los víveres destinados al consumo de la familia y a la pequeña venta en el tianquis también están almacenados dentro de la casa. Como he descrito arriba, la provisión a medio plazo (un cartón con harina de maíz, costales con granos de maíz y frijol y un bulto de naranjas) está almacenada en la habitación, pero se pasa a la cocina el paquete de maseca, una vez abierto, junto con las porciones diarias de maíz y frijol.

En efecto, todo lo que se encuentra en la cocina está a la disposición de cualquier miembro de la familia que lo quiera comer. Aunque a veces la madre coloca a propósito una bolsa de golosinas en una canasta colgada en lo alto, fuera del alcance de los niños, nunca la vi regañar a sus hijos cuando, a pesar de ello,

salían con un puñado de dulces, después de haber hecho acrobacia para alcanzarlos.

diario de campo 13

13 de junio de 1994

*Llegué al pueblo hoy en la mañana, cargando como de costumbre mi maleta y una bolsa de plástico llena de fruta, verduras y otros alimentos, como una pequeña contribución al gasto de mis anfitriones. Nunca me falta una bolsa de dulces.*

*No me importuna la compra, sino el acarreo de estas bolsas pesadas hacia el pueblo y más en las ocasiones en que no tengo transporte y me toca recorrer a pie la vereda ascendente de más de dos kilómetros desde la capilla.*

*Apenas llegada, saludé a Jovita en el patio y salí a visitar a Paulina, quien vive en la casa vecina. Hasta entonces, siempre había entregado personalmente la bolsa con víveres a Jovita o a una de las hijas mayores, y siempre habían esperado hasta que yo me alejara de la cocina para abrirla. Esta vez la puse simplemente en una silla dentro de la cocina. No importa, pensé. Seguro que se darán cuenta que es la bolsa de siempre.*

*Mi recorrido se alargó. Cuando regresé a la casa unas horas después, noté un extraño ánimo de suspenso alrededor de la cocina. Noraida, Surisadai y también Rafael, que casi nunca está en casa, entraban y salían. Aparentaban respirar con alivio cuando me vieron llegar. Seguí sus miradas y vi la bolsa sin abrir en el mismo lugar don-*

*de la puse. Apenada, busqué a Jovita y le expliqué que el contenido de la bolsa era para ellos. Retirándome un momento en el cuarto para darles la oportunidad de explorarla a gusto, salí de nuevo al patio. Todos se pusieron a comer los dulces. Hasta Leonel.*

Aparte del ritmo de consumo, podemos marcar otra diferencia entre los alimentos almacenados en la habitación y los de la cocina.

Los productos que por su naturaleza o intención están destinados a la germinación se encuentran en la cocina, cerca del fogón. Esto responde en parte a la necesidad de secarlos, como es el caso de las mazorcas de maíz escogidas para la siembra, que cuelgan en manojo encima del fuego (v. foto 35). Empero, los huevos también están guardados a unos pocos metros del fuego, en una canasta encima del travesaño de madera, aunque estos se conservarían mejor en un ambiente más fresco.



foto 35

Este arreglo nos remite a precisar las características de los espacios que ya surgieron de las descripciones anteriores<sup>358</sup>: la cocina es por excelencia el espacio de la mujer, donde ella realiza gran parte de sus actividades domésticas y donde acoge a sus visitas. La conser-

vación de las semillas, potencial de vida, dentro de su dominio refuerza por homología la cualidad femenina del lugar y su papel principal como procreadora y alimentadora de la familia. Los visitantes son siempre familiares o gente muy cercana a la casa, lo que hace que su visita sea un fortalecimiento de las tendencias cohesivas y no una intrusión foránea.

La habitación, al contrario, es la pieza donde el ama de casa recibe a la gente forastera y donde se anudan las relaciones con el mundo de fuera. Allí también está reservada la mercancía, tanto principio como resultado de la negociación.

### 3.2.2.7. *Estar en casa*

Cuando consideramos la casa como el conjunto de los dos cuartos (la cocina y la habitación) y el espacio inmediato a sus alrededores (el patio, el pequeño vergel, el baño), es fácil constatar que la mujer pasa la mayor parte de su tiempo dentro de sus confines, a tal grado que se le ha descrito como una prisionera dentro de su propia casa.

Diariamente da una o dos vueltas a la pila para lavar el nixtamal y para bañarse, y sale a arrojar la basura en el basurero que se encuentra más próximo a su vivienda<sup>359</sup>, pero ambos trayectos están muy bien delimitados y no pasa las fronteras de su barrio. Nunca vaga por el pueblo.<sup>360</sup> Los demás habitantes de su casa siempre saben localizarla, y contestan con incomodidad cuando alguien llega preguntando por ella y no está *calihitic*, dentro de la casa.

Sin embargo, existen ocasiones que la fuerzan a salir, como cuando el hombre requiere la ayuda de la mujer en la milpa (p.ej. llevando los alimentos para los peones); o cuando ella debe llevar a un niño enfermo a la pequeña clínica en el centro del pueblo o asiste a las fiestas escolares y religiosas.

En todos estos recorridos la mujer cruza el pueblo a una velocidad considerable, sola o acompañada por sus hijas o las mujeres de su familia, y con la mirada ensimismada o fija en el suelo. Tan sólo cuando se encuentra en el lugar deseado (la escuela, la iglesia o la clínica) y rodeada por otras mujeres, parece relajarse. Cuando hace un trayecto acompañando al hombre, camina a unos pasos atrás de él.

La frecuencia de estos paseos depende en gran parte del carácter del hombre y de la mujer. Los maridos más severos casi no dejan salir a sus esposas, pero otros dan más libertad a sus cónyuges; o ellas se la toman.

diario de campo 14

18 de marzo de 1999

*Mónica, la hija mayor de Leonel, que trabaja ya desde hace varios años como sirvienta en la capital, me contó hoy con tono de admiración e incredulidad que su tía baja a veces sola, con permiso del tío, al mercado de Huejutla para vender sus productos. Le parecía más bien una hazaña.*

Esta indulgencia por parte del marido, sin embargo, no es muy habitual y la mayoría de las mujeres no disfrutan de tanta libertad para desplazarse: la frontera más amplia para ellas es el pueblo, y sólo excepcionalmente salen de él. Si no son prisioneras estrictamente de su casa, lo son de la aldea.

Claro que una aseveración tal se revela demasiado unilateral. La medalla tiene otra cara: la condición de 'confinadas' coexiste en lo general con una cate-

goría de 'excluidos'. Pierre Bourdieu, fundamentándose en la cultura cabil, consta pertinentemente:

Sólo tenemos razón al decir que la mujer está encerrada en la casa, si observamos simultáneamente que el hombre está excluido de ella, al menos durante el día.<sup>361</sup>

Las observaciones en el pueblo San Francisco, Huazalingo, confirman este punto de vista. Cuando el hombre está en casa durante el día, y especialmente en la mañana, tiene el aire de no encontrar su lugar. Entra, toma café, y sale apresuradamente de la cocina, da unos pasos, pisa la habitación, desaparece un rato por la vecindad, hace su reaparición en el patio, se acerca nuevamente a la cocina; en definitiva, anda despistado.

Para el hombre, la casa es menos un lugar en el que se entra que un lugar del que se sale. (...) Los hombres —dice un proverbio cabil— miran las cosas de puerta para afuera; las mujeres las cosas de puerta para adentro.<sup>362</sup>

Lo único que el padre de familia puede hacer en estos momentos de intensa actividad casera por parte de las mujeres, parece ser irse a acostar, lo que a veces sucede.<sup>363</sup>

En su análisis del sistema dualista del poder político en México-Tenochtitlan, Michel Graulich escribe:

(El cihuacóatl) era como la señora de la casa —en ocasiones vestía como mujer—, que permanecía en el hogar, mientras el tlatoani trabajaba (teóricamente, siempre) en el exterior. Parece ser que, todavía en nuestra época, Rudolf van Zantwijk observó ese sistema en Milpa Alta, D.F.; en Ihuatzio, Michoacán, y en los Altos de Chiapas.<sup>364</sup>

Aunque también el hombre transita el pueblo a paso redoblado<sup>365</sup>, su actitud es diferente. Va mirando por sus alrededores y saluda a la gente que encuentra.

Los pequeños no viven la diferencia y las niñas al igual que los niños juegan juntos por la casa o dispersos por los barrios. Poco a poco sobreviene la separación, cuando las muchachas empiezan a pasar más tiempo en la casa al ayudar su madre en las tareas domésticas.<sup>366</sup> Los muchachos siguen como antes, pero en la adolescencia se les ve más frecuentemente reunidos en unos cuantos puntos céntricos del pueblo, donde también se dirigen los hombres después del trabajo en la milpa: al lado de las campanas en lo alto de la iglesia; en las gradas de la cancha de basquetbol o contra las paredes de la casa de los instrumentos (v. la foto 72, pág. 309). Las mujercitas que hace poco han sido apartadas de estos lugares comunales, pasan de regreso de la escuela o de la tienda, en corrillos, riendo a medias.

En resumen, sólo la presencia de una mujer hace la casa completa durante el día; mientras que el marido renueva el bienestar del hogar por su ausencia, cultivando maíz en la milpa. Una vivienda próspera pronto está llena de hijos, cuya presencia fortalece aun más la plenitud de la morada. Los hijos invaden el patio y la vida familiar se expande más allá de la mera construcción. La madre dentro de la zacacalli, está muy atenta a las peripecias en sus alrededores —la observación facilitada por la transparencia si no ocular, al menos auditiva de la *zacacalli*— y se arrima sigilosamente cuando escucha voces desconocidas. Aunque todo el mundo pueda transitar por el espacio, el domino sigue siendo suyo.

Cuando anochece, la manifestación doméstica en el patio está consolidada con la llegada del padre. Sus hijos y su esposa le rodean, y el aire se llena de anécdotas, cuentos y risas. Este momento de reunión familiar placentera inicia la paulatina condensación de los espacios: los hombres se agrupan en el centro del pueblo y los miembros de una familias se aglomeran en el interior de su casa para dormir.

Complementario al punto de vista desde el interior de la vivienda, subsiste una mirada del exterior, una valoración de la morada por la comunidad. La opinión se concentra en un hecho muy claro: el estar abierta de la puerta (de la cocina). Durante el día, esta puerta no se cierra; cuando la madre se retira por unos momentos, los niños están allí, entrando y saliendo. En ocasiones excepcionales solamente, cuando toda la familia se ausenta del hogar, se obstruyen las entradas por fuera, usando la escoba o un palo transversal.<sup>367</sup> El montaje sirve para cerrar el paso a los perros, y ostenta muy patentemente a los posibles visitantes que la casa está temporalmente abandonada.

Sin embargo, no es esta puerta cerrada que atrae la atención y las aprensiones de los vecinos y transeúntes, sino la entrada interceptada durante el día, con los habitantes adentro. Esta privacidad —principalmente cuando se repite— está considerada como una práctica rara, intencional, asocial y hasta sospechosa por parte de la mujer; el encerramiento en su casa en el momento en que el pueblo logra su mayor extensión, parece interpretarse como un movimiento antagónico a la dinámica comunal natural.

### 3.2.2.8. *Limpiar*

La limpieza diaria de la cocina es tarea de la mujer quien lo puede relegar a una de sus hijas. Además del lavado rudimentario de las tazas y platos sucios después de la comida (en un recipiente de plástico), barre el piso de tierra aplanaada. Recoge con la mano la basura y escobilla el residuo hacia la puerta abierta. En el patio hace lo mismo: levanta los desechos y sobrebarre, dispersando el polvo.

Por lo general, ella también limpia la habitación. Bien que cuando sea ésta una pieza de material nuevo, he observado al jefe de la casa haciendo allí un aseo rápido con la escoba, u ordenando a una de sus hijas enjuagar y fregar su piso. De todas formas, el hombre asume cierta responsabilidad de la pulcritud de la

construcción moderna, actitud que sería inédita en la cocina (los hombres incluso barren los edificios comunales, la iglesia y la casa de los instrumentos).<sup>368</sup>

La *zacacalli* por su parte requiere una revocación regular en sus muros, por dentro y por fuera, la cual es trabajo del hombre.<sup>369</sup> Se procede de la misma manera que cuando se construye la casa: se avienta con fuerza la mezcla preparada contra la pared y se aplanan con las manos. Algunos acanalan la superficie con los dedos como decoración. En los últimos tiempos, muchos ya no se toman la molestia de arreglar estas viviendas. Todos los esfuerzos de los habitantes están destinados a la construcción en material de una nueva casa. De este punto de vista, arreglar una *zacacalli* significa una concesión que equivale a la aceptación que la situación familiar no mejora. Por eso muchas casas tienen un aspecto de descuido (v. la foto 3, foto 14, foto 17, foto 26). Sólo la gente de edad, por ejemplo el Sr. Briones (v. foto 2, pág. 172), sigue revocando su casa.

Volvemos un momento a la gestión de barrer, o mejor dicho, a la escoba, instrumento indispensable para el hogar. Aunque mucho del ajuar cambia continuamente de lugar (más que nada las sillas), la escoba se encuentra casi siempre en la cercanía del umbral de la cocina, recostada contra la pared, dentro o fuera. De manera que las escobas lucen en varias fotos de casas retratadas al azar.<sup>370</sup> Por su colocación, parecen ser los guardianes de la entrada de la casa.

Este significado de protección que cobra la escoba se vuelve aún más obvia cuando la gente la maneja para cerrar por fuera una casa momentáneamente vacía (v. segunda foto 36). Tanto como un rechazo de tener animales dentro de la casa en ausencia de los habitantes, la escoba-barra descarta la entrada subrepticia de todos los visitantes, hasta de las personas que en otras ocasiones entran de manera maquinal. Obviamente, la escoba no sustituye al candado. Cualquier individuo bien o malintencionado puede desbaratar el armazón sin mayor problema. Sólo logra obtener cierto poder de exclusión por su carga simbólica.

segunda gran etapa de todo trabajo etnográfico: el poner por escrito de las observaciones.

Estoy perfectamente consciente que en varios puntos de mi relato, me he desviado de la pretendida descripción básica de los resultados de la indagación. No es muy difícil señalar divagaciones que se basan más que nada en razonamientos preconcebidas y no tanto en la experiencia vivida. Se encuentran, para indicar sólo una, comparaciones en mayor o menor grado explícitas con otras culturas y su división del espacio.

Creo que esto es inevitable. Muchas descripciones parecen valer la pena únicamente cuando se muestran al mismo tiempo sus posibles variaciones. Una simple delineación luce por lo general pobre y las palabras suelen salir sobrando cuando reflejan simple y únicamente un estado de cosas observado; aun en mayor grado cuando la descripción se prolonga.<sup>374</sup>

Por eso no ha sido fácil la elaboración del capítulo y me ha invadido en varias ocasiones el temor de que mi relato tuviera poco fondo, que simplemente careciera de contenido. Pero me han llevado las memorias mismas de mis experiencias en el pueblo, las cuales en ningún momento me han parecido pálidas, sino imbuidas en una manera de vivir propia y profunda.

Con todo, la pregunta se está imponiendo si se ha logrado algo, si desde las múltiples observaciones hechas, se pueden esbozar ya unos planteamientos que unen el espacio doméstico y los movimientos corporales dentro de éste, con las otras esferas de vida del pueblo de San Francisco, Huazalingo, y de la cultura nahua en general.

Me contento aquí con una afirmación rotunda. Si, aun en el contexto descriptivo de una arquitectura doméstica más bien elemental y uniforme se deslizan esquemas culturales más vastos que ofrecen un nuevo acceso a un modo de

vivir descrito hasta ahora principalmente desde otros ángulos. Es tentador acompañar esta argumentación de unos ejemplos. Pero amén del hecho de que las conclusiones de un capítulo difícilmente pueden rebasar los límites propios de esto, a riesgo de enturbiar la exposición, la entrada será obstaculizada por un vacío: los espacios no descritos y las personas ausentes.

Resalta de las páginas anteriores que la habitación nahua puede contar casi incondicionalmente con la presencia de la mujer, ama de casa. El hombre, sin embargo, ha sido descrito de manera negativa: cuando las circunstancias le obligaban a coincidir dentro de los confines de la misma habitación. Asimismo, los niños estaban gran parte del tiempo fuera.

Ahora bien, los hombres igual que los niños se hallaban en otros lugares del pueblo; lugares que constituyen los espacios propios del pueblo, tanto separados de la casa como una definición en negativo de la misma. Por eso, procedemos en el siguiente capítulo a la descripción de los espacios de la comunidad que rodean y envuelvan a sus habitaciones. Los análisis inducidos del conjunto de las descripciones ocuparán la parte cuatro de la tesis.

Tal como se ha dividido en dos el capítulo anterior, partiré en dos este capítulo; pero aquí lo haré de modo inverso: en la parte precedente, llegué al pueblo siendo extranjera y entré en la descripción de las habitaciones con mirada foránea. Sólo en un segundo momento me adentré en los interiores de las casas y me familiaricé con las gestiones íntimas de sus habitantes. En el capítulo que sigue retrataré primero el espacio comunal y público del pueblo según y conforme lo vive y percibe la gente del lugar. Después me iré alejando poco a poco, recorriendo la milpa, el monte y la cabecera del municipio, y terminaré esta parte con la vista en lontananza.

Este 'quiasmo' tiene varias ventajas<sup>375</sup>: no rompe la familiaridad conseguida por el trabajo etnográfico ya realizado, que se refleja en las observaciones de los párrafos anteriores; acentúa, además, que para la gente del pueblo la vida dentro y fuera de sus casas, la existencia privada y pública es un continuo, y que la partición de las esferas tiende a la arbitrariedad. A su vez, el distanciamiento paulatino prepara para la cuarta y última sección de la tesis, el análisis inductivo y comparativo de los resultados.

### **3.3. El pueblo visto desde adentro**

Toda persona que se ha acercado en teoría o práctica a las culturas mesoamericanas de hoy y antes, se ha enfrentado en un momento u otro con la importancia de la comunidad en la vida de cada uno de sus habitantes. Imposible no darse cuenta que para la gente de estas culturas su pueblo es mucho más que un simple modelo de asentamiento político y administrativo.<sup>376</sup> La tierra poseída en común y la vida

comunitaria que se desarrolla alrededor de un puntal de cargos sociales y religiosos son parte integral de la existencia misma del individuo.

Investigadores de diversas disciplinas han arrojado luz sobre la significación de esta colectividad. Los historiadores destacaron el papel de las políticas coloniales de los españoles quienes sin duda destruyeron varios de los antiguos patrones de asentamiento, pero alentaron al mismo tiempo la conservación y la fortificación de la comunidad como ente político y social altamente independiente. La etnohistoria y la arqueología han favorecido los conocimientos de las grandes ciudades y centros ceremoniales, en detrimento de la comprensión del pueblo prehispánico.<sup>377</sup> Asumen generalmente que estos pueblos eran parecidos a las comunidades rurales actuales —indígenas u otras— y que hacían funciones de simples proveedores de las metrópolis.<sup>378</sup>

La existencia de tierras comunales y ejidales ha sido estudiada ampliamente por los economistas quienes, según la ideología en boga, la pregonaron como línea de vida de los pueblos tradicionales, la clasificaron como un modo de producción necesario pero pasajero dentro de la historia humana, o la condenaron por ser el obstáculo más resistente a un desarrollo económico de integración nacional.

Hay tratados sobre los espacios rituales comunales y sobre una posible división simbólica del territorio según principios religiosos propios al grupo. Coexisten al lado de muchas etnografías con breves menciones del patrón de poblamiento obras arquitectónicas que integran las variaciones de este patrón en una teoría global de la arquitectura prehispánica o vernácula. Pero son muy escasos, para no decir inexistentes, los intentos de síntesis de todo lo arriba enumerado, en el cual se describe el pueblo indígena actual como un conjunto espacial plasmado por y en el tiempo, relacionado con la actividad continua, tanto material como espiritual, de sus habitantes.

El capítulo siguiente aspira hacer un tal intento. Si bien que sus pretensiones no se basan tanto en eventuales cualidades de integración y síntesis, sino en haber tomado la descripción del espacio del pueblo como punto de partida de todo tipo de análisis posterior.

Como introducción presento una foto aérea de San Francisco, Huazalingo, tomada por el INEGI hace unos veinte años.



foto 37

Esta foto, ya parcialmente dejada atrás por el transcurso de la vida pueblerina durante los últimos decenios<sup>379</sup>, servirá como modelo de las futuras descripciones. Todas las estampas esquemáticas en las siguientes páginas están derivadas de ella, de manera que el desarrollo del capítulo se parezca a una deconstrucción y paulatina reconstrucción, proceso que intenta asegurar un entendimiento de mayor integración del pueblo.



foto 38

La explicación que sigue se divide en varias secciones, las cuales se diferenciaron con fuerza propia ante la antropóloga, quien, hospedada con una familia, dejó atrás la casa acogedora para ir al descubrimiento del pueblo. Vio el ir y venir continuo de las mujeres que van por agua a la pila y un día las siguió. Escuchó el nombre del barrio donde se encontraba e investigó los demás. Se separó de los caminos conocidos para buscar nuevas trayectorias que le llevaron en nuevas direcciones. Últimamente fue conociendo poco a poco todos los lugares públicos del pueblo, sea porque recibió una invitación explícita por parte de un responsable, sea porque un día una actividad compartida le introdujo allí.

### 3.3.1. Los barrios

diario de campo 15

5 de mayo de 1994

*La madrugada de un día domingo. Estoy dormida en la casa de Leonel. El pueblo parece darse al dormir tarde también, hasta que a las seis y media de la mañana un redoble rompe la ilusión y unos instantes después resuena*

la música de la banda en vivo. Los músicos, convocados por el tambor, tocan con vigor ahuyentando su propio sueño y el de los vecinos. Despierto pero sigo acostada, escuchando estos ritmos vivos y desafinados, familiares y tan extraños.

A un cuarto de hora una nueva convocatoria corta el aire libre. Las bocinas del carro del pueblo anuncian su salida hacia Huejutla, donde el tianquis regional de mayor importancia tendrá lugar.

Mientras que el carro avanza a paso de tortuga, lanzando sus gritos mecánicos por todo el camino, me levanto, me aseo ligeramente con la ayuda de una jícara de agua sacada de las cubetas afuera en el patio, y me presento en la cocina donde Jovita ofrece una taza de café, dulce y tibio ya. Elodia entra con un puñado de pan dulce, comprado con unos vecinos panaderos que viven un poco más abajo en el mismo barrio de Xihuiteno.

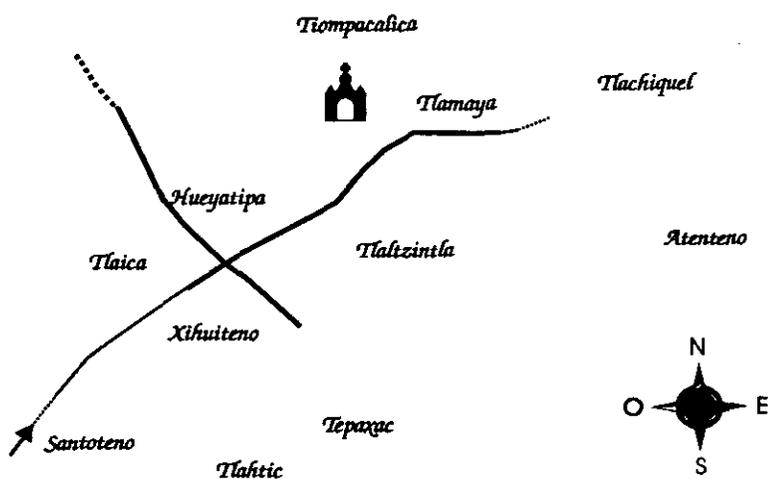
Después del desayuno, me siento con mis cuadernos en el patio, al lado de la entrada a mi cuarto. Lucas, hermano de Jovita y vecino más cercano, está sentado en el umbral de su casa. Me saluda de lejos. Estoy escribiendo cuando Ebodia, vecina y hermana de Leonel, cruza el patio acompañada de dos de sus hijos. "¿Tlaya tijchihua?" "Niltacuiloa". Cuando sale de la cocina después de una breve plática con Jovita, consta en forma de pregunta retórica "al ratito me visitas" y regresa a su casa al otro lado de la vereda. En efecto, empezaré como de costumbre el recorrido por el barrio primero, y después por el pueblo en la cocina de ella.

La importancia de los barrios en el funcionamiento del pueblo es muy difícil de trazar. Las personas interrogadas al respecto han dado varias respuestas: desde una enumeración de nombres según ellos sin mayor relevancia, hasta la afirmación de un papel activo dentro de la organización política o social. Es interesante notar que estos últimos pertenecen por lo general al grupo de gente que viene de fuera, como los maestros o los paramédicos, que han incorporado esta división territorial en algunos de sus proyectos de trabajo.

Los lugareños mismos indican la dirección con el dedo, sitúan una familia en este u otro barrio, evocan el tiempo cuando su propia barriada era todavía puro monte y una vez escuché, entre bromas y veras, a un señor teniendo piedad de su propia suerte de vivir en el barrio pobre del pueblo. Pero nadie me ha planteado que la sucesión de los sectores representaría un papel en la elección del delegado y del regidor el pueblo, o en la organización de la mayordomía de la iglesia.

Al principio de mi estancia en San Francisco, Huazalingo, eran once los barrios. Recientemente, denominaron un doceavo "Nuevo Álamo". Todavía no parece en el siguiente esquema, hecho a base de la foto aérea. La iglesia y la intersección de las calles pavimentadas constituyen el bastidor de orientación.

Después del plano viene un inventario de las significaciones de los nombres de los barrios. Se puede notar que varias denominaciones ponen de manifiesto las particularidades del terreno donde están ubicados, con énfasis en las cualidades fronterizas y las diferencias de nivel. Otros se sitúan con relación a las obras humanas que se encuentran cerca —la iglesia y el campo santo—, ambos del ámbito religioso. Esta naturaleza de las designaciones fue notada también por Alan Sandstrom en la Huasteca veracruzana,<sup>380</sup> El mismo nombre de 'Nuevo Álamo', que parece fuera de serie por su indicación en español, alude a la especie de árboles que crece en la zona.

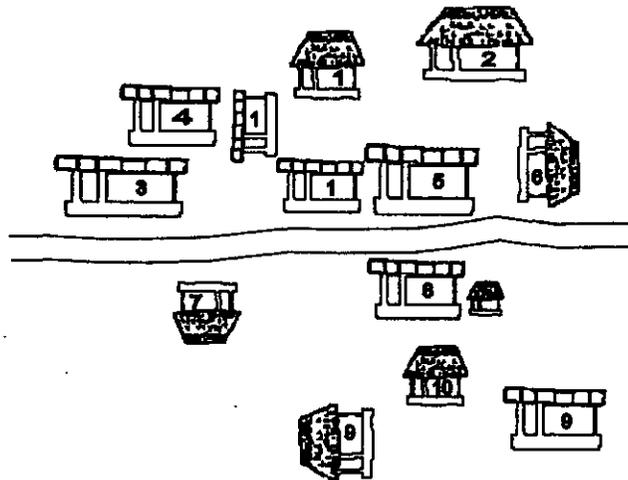


esquema 1

Atenteno	A la orilla del agua
Hueyatipa	En lo más visible del pueblo
Santoteno	A la orilla del Campo Santo
Tepaxac	Tierra arenosa que no está fértil
Tiompacalica	Atrás de la iglesia
Tlachiquil	En un lugar inclinado, y a la vez en la orilla; el cerro por abajo
Tlachaquil	En lo escondido, lo lejos
Tlaihuitic	En lo más bajo
Tlaltzintla	Atrás de una loma de tierra, escondido
Tlaimayá	En lo plano
Xihuiteno	A la orilla del pueblo (lit. a la orilla del monte, de la hierba)

Mutuamente los vecinos de un barrio dicen “*nenalli*”, “se encuentran lejos, al otro lado” cuando hablan de los otros términos aunque el tamaño del pueblo difícilmente da motivo para esta calificación. Asimismo, aseveran que casi no conocen a los moradores de los barrios alejados del suyo. Para identificar a una persona, le añaden a veces a su nombre el calificativo del barrio.

Gran parte de los habitantes de un barrio están emparentados entre ellos y aunque existe mucha variación entre los lazos de parentesco, los parientes cercanos tienden a unirse geográficamente.<sup>381</sup> Cortamos un pedazo del barrio de *Xihuiteno* como ilustración:



dibujo 10

1. Leonel, su esposa Jovita y sus hijos
2. Lucas Chavaría (hermano de Jovita), su esposa llamada Jovita también y sus hijos
3. Lázaro Martínez, su esposa Carmelita (hermana de Jovita, esposa de Lucas) y sus hijos
4. Filiberto Ortiz (tío de Leonel), su esposa Viana y sus hijos
5. Felipe Briones, su esposa Vaña (hermana de José Nazario) y sus hijos
6. Juan Pablo, su esposa Paulina y sus hijas
7. Andrés Chavaría (familia lejana de Jovita y Lucas) y su esposa
8. Julián Pérez, su esposa Guadalupe y su hija
9. José Nazario, su madre, su esposa María Magdalena (llamada también Ebodia, hermana de Leonel), sus hijos
10. La señora Concha, viuda, hermana de la madre de José Nazario

Cuando una pareja recién casada desea independizarse construyendo una casa para ellos, lo hacen por lo general en un solar baldío entre las casas de sus parientes. A veces el padre mismo les ha puesto en camino, empezando una obra adyacente a su hogar cuando sus hijos aun son jóvenes. Esto es el caso de Leonel, quien consiguió parte del dinero para ello de la venta de la casa vecina de su padre, casa que traspasó al esposo de la hermana de su cuñado.

Si los vecinos se oponían a la erección de una nueva vivienda —caso que sólo se daba cuando no se trataba de un pariente próximo—, la cuestión era discutida en una asamblea del pueblo y se buscaba un arreglo. La reciente parcelación de la zona habitada del pueblo en solares con título de propiedad (pagando anualmente cincuenta pesos por unos 15 a 20 m<sup>2</sup>) ha modificado este régimen, haciendo la venta o la donación de superficie un asunto personal.

Una riña continua entre vecinos puede llevar a que uno de los contendientes —por lo general el menos establecido socialmente— deje el barrio y se establezca en otro, o hasta en las afueras del pueblo. No es improbable que la familia se reinstale en su hogar cuando los ánimos se calmaron.

Con todo, la separación del pueblo de San Francisco en barrios no refleja la subdivisión política y religiosa conocida de las ciudades prehispánicas que encontramos todavía en varias poblaciones mexicanas actuales con mayor población. Intentos de comunicarle un mayor grado de organización vienen de fuera, de representantes de instituciones estatales. Para los habitantes mismos, el barrio parece ser un medio de identificación dentro del espacio del pueblo. Sobre todo las mujeres ven reforzada la intimidad de su cocina en la familiaridad de sus vecinos próximos, unidos por lazos de parentesco y solidaridad.

Esto se traduce en varias prácticas cotidianas como visitas continuas, pequeños préstamos y sobre todo los trayectos a la pila que describiremos en el siguiente párrafo. Es como otro círculo concéntrico, fuera del cual cualquier



el consumo doméstico. Se bañan y enjabonan la ropa un poco más río abajo. Los pozos en el barrio de Tlaltzintla —el único rodeado por viviendas— (v. la foto 39) y el de Tlahtic (v. la foto 40) son los más elaborados. En el depósito de agua enfrente de la secundaria, sólo han puesto algunas piedras, lisas, estratégicas, que dirigen la caída del agua —importante para no ensuciarlo—, que hacen posible el descanso de los recipientes y facilitan el lavado de la ropa. El manantial cerca de Atenteno (el barrio a la arilla del agua) es una pileta, una de las fuentes sin modificaciones, localizadas en los potreros que bordean el pueblo. En estas aguas menos cristalinas, los hombres se van a bañar.<sup>363</sup>

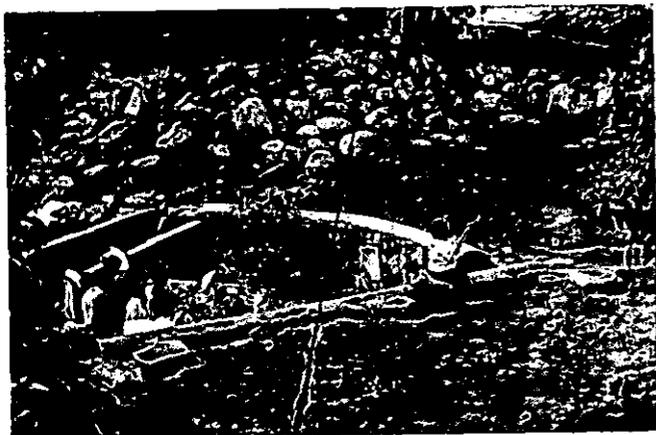


foto 39



foto 40

El uso del agua sigue un curso definido según el ritmo de las actividades humanas. En la mañana, se lava el nixtamal. Entre el almuerzo y la comida, es el tiempo para lavar la ropa. Entretanto, las muchachas dan varias vueltas para traer agua a la casa (v. la foto 42, pág. 259). Después de la comida, se hace el aseo personal, primero los niños y las mujeres; en un segundo tiempo, los hombres que están de regreso de la milpa. Para ellos, este momento es el único en el cual se acercan a los pozos. Como son los últimos para refrescarse, les puede sorprender el

atardecer y la incipiente oscuridad de la noche. En estos momentos, corren el riesgo de toparse con otra temible visitante del manantial, lugar predilecto para las apariciones de la Llorona (llamada *Tlacihuini* en náhuatl). Los bañistas tienen que ir bien preparados para no dejarse atraer por ella y, como consecuencia, desaparecer.

La variedad de las ocupaciones hace necesario un registro estricto. Cada sección con manantial escoge tres mujeres que asumen esta responsabilidad. Ellas vigilan quienes hacen uso del agua ("pasan lista") y que lo hagan según los términos necesarios para garantizar la pulcritud del agua. También cuidan la limpieza de la pila: escardan, queman basura y acomodan las piedras.

Tratan asimismo de resolver las grandes y pequeñas riñas que se generan en este espacio de encuentro diario. Es poco común que una señora se dirija a la pila de otra sección porque no aguanta más la enemistad de sus vecinas, ya que la distancia agobiará y su llegada causará disturbios en el otro lugar. Por eso sigue enfrentándose con las demás o manda en lo posible a sus hijas.

La administración de la pila es el papel por excelencia político de la mujer. En los confines de su barrio y entre la población femenina, se asemeja al cargo de delegado del pueblo entre los hombres. Igual que los oficios de los hombres, la autoridad no es para nada ostentosa, y no se dirige a la gente de fuera. Al contrario, parece emanar de la sociedad misma, para los que el papel y la persona son tan familiares como la autoridad paternal.

diario de campo 16

18 de marzo de 1994

*Al tercer día surge la cuestión de cómo y dónde voy a bañarme estando en el pueblo. El aseo rápido de la maña-*

na, en las afueras inmediatas de la casa de Leonel, gastando agua acarreada por otros no se presenta como una alternativa duradera. Ya observé que las mujeres salen en la tarde a la pila y regresan con el cabello mojado y con ropa limpia puesta.

Propongo juntarme con ellas, no con Jovita quien parece más bien tímida y un poco molesta con mi presencia continua en su casa, si no con las hijas, quienes más que nada se muestran curiosas por todo lo que hago y tengo. Se lo anuncio. Yendo por la toalla y el jabón, noto que intercambian unas palabras con su mamá, buscan entre risas una jícara de plástico cuando ven que no dispongo de una, y después salimos juntas, pero no en la dirección de la pila del barrio. Me acompañan a la fuente de agua enfrente de la secundaria, más retirada pero con una caída de agua mucho mayor que en la otra. Además, hay menos mujeres y tengo más espacio para intentar mis primeros pasos —un poco lodosos— como bañista en un baño público al aire libre.

Las niñas no se bañan, se sientan en el pasto y observan todo desde lo alto, ventilando de vez en cuando sus impresiones con unas palabras dirigidas a sus compañeras en el agua. Las mujeres asientan sonriendo aunque después de un primer saludo sorprendido, hacen que mi presencia sea normal y siguen con sus propias actividades.

Unos días después, acompaño a Elodia y Janeri a la pila de su propio barrio. Recibo numerosas saludos tímidos de reconocimiento, pero me cuesta organizarme a mí y a mis cosas en este espacio más reducido y poblado. Decido que

*de aquí en adelante la pila al lado de la secundaria será mi balneario.*

*Aunque ya sé de la existencia de una administradora, nunca percibí su presencia ni me lo han señalado, por eso supongo que mi intrusión poco sistemática no ha causado ningún inconveniente.*

### 3.3.3. Los caminos

Hacer un esbozo de las calles de San Francisco era una de mis intenciones desde el principio e inicialmente parecía bastante fácil. Llegando por la vereda que serpentea desde la capilla —encrucijada con el camino de Tehuetlán a Huazalingo— por un costado de la montaña hacia el pueblo, se topa uno, pasando las primeras viviendas, con un tramo pavimentado por grandes losas de cemento.

Pasando un cruce perpendicular, el camino sigue derecho, entre la iglesia a su izquierda y la escuela primaria a su derecha, para dar vuelta por este lado y desembocar abruptamente en una senda de pasto y tierra (v. la foto 41). El brazo derecho del cruce termina igual después de unos metros; el de la izquierda baja hasta la escuela secundaria.<sup>384</sup> Fue exactamente en ocasión de la construcción de esta escuela en 1987 que se abrieron estas calles. Son, aparte de breves sendas transversales (hacia la clínica y dentro del barrio de Xihuiteno) las únicas accesibles para los coches.

Sustentándome en este bosquejo, sólo pensaba tener que añadir los senderillos tomados por la gente desde sus habitaciones hacia los caminos. Algunos eran muy visibles, delineados en la hierba por el continuo ir y venir (v. la foto 42). Otros eran indicados por una alineación de las viviendas.

Pero con el tiempo observé que las personas no se limitaban a seguir estas trayectorias y que obviamente existían muchos más pasajes alternativos; hasta que un día vi pasar a una señora por puros solares de casas. Entonces, concluí que la gente crea continuamente sus propias opciones. No es tanto el espacio físico que delimita el camino,



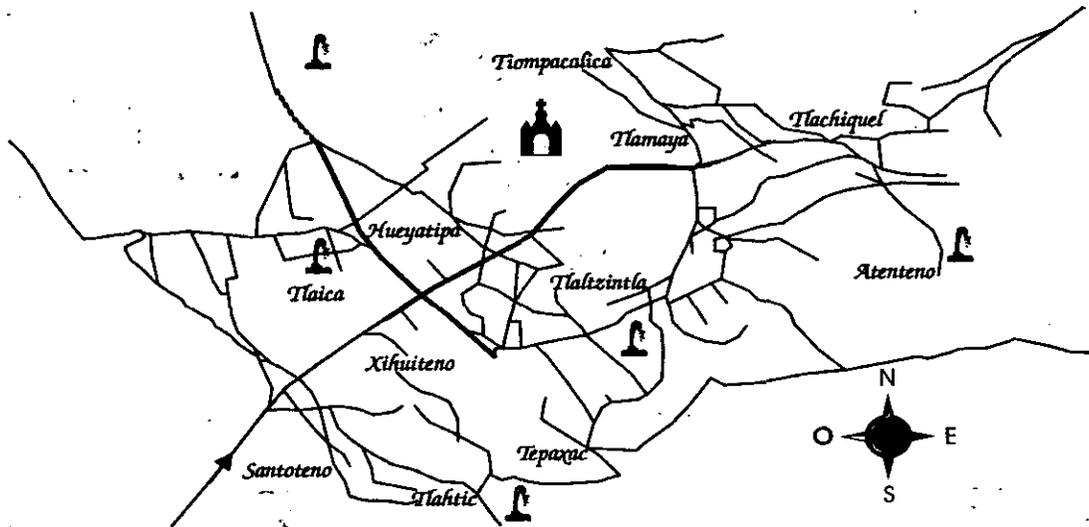
foto 41



foto 42

sino la actitud de la gente, siguen derecho, con paso rápido, sin mirar a sus alrededores y sin dirigir la palabra a nadie. Con esta disposición de ánimo, no les importa el terreno, aún cuando éste pertenezca a la esfera privada (por ejemplo

un patio de cemento). De ahí que el siguiente esbozo que muestra los trayectos más recorridos, esté lejos de ser terminado.



esquema 3

Los vendedores —tanto la gente del pueblo que ofrece la carne de un animal degollado circunstancialmente, frutas recogidas en el monte o pan hecho en casa, como los de afuera con sus productos acabados— se presentan de casa en casa y cruzan libremente por todo el dominio habitado del pueblo.

En contraste con la vida diaria cuando la actividad de caminar prevalece sobre el espacio prefigurado del camino, existen unos acontecimientos en los cuales el espacio transitable está conscientemente remodelado e imbuido de un simbolismo especial. Durante las fiestas religiosas, por ejemplo, las procesiones demarcan su propio espacio ritual. Hacen caminar a la gente por caminos muy comunes, pero al mismo tiempo, el acto de caminar y la senda misma suelen ser muy diferente a lo ordinario.

En San Francisco, Huazalingo, hay dos formas de celebrar la procesión de los santos, la corta y la larga. La procesión corta recorre parte del patio elevado de la iglesia; saliendo por la puerta, se dirige a la derecha; cuando topa con la inclinación se da vuelta a la izquierda y sigue la orilla del patio completando un cuadrado en el espacio frente a la iglesia. Estos recorridos cortos pasan en las horas nocturnas o cuando hace muy mal tiempo.

Si la procesión sale en grande, la figura dibujada y las direcciones seguidas son fundamentalmente las mismas, sólo que entonces el cuadrado corta el pueblo e incluye en su interior varias construcciones, unas viviendas, la escuela primaria y más importante, la iglesia misma.

Cruzando el umbral de la iglesia, parte a la derecha y por un senderito empinado baja hasta donde está la pequeña clínica. Toma el camino pavimentado a la izquierda, alejándose de la secundaria. En el cruce de caminos, han puesto una cruz decorada —una de las nueve cruces del recorrido— y se hace una parada. El séquito sigue derecho, pasa por delante de la casa de los instrumentos y traspasa el extremo pavimentado del camino, donde da vuelta a la izquierda, hay otra cruz y otra parada. Por una vereda empedrada, flanquea la escuela primaria a su izquierda y la pila a su derecha (v. la foto 43). Atraviesa el ramal del otro camino, gira a la izquierda y se acerca a la iglesia por sus espaldas, doblando la esquina en el lugar donde empezó la procesión.

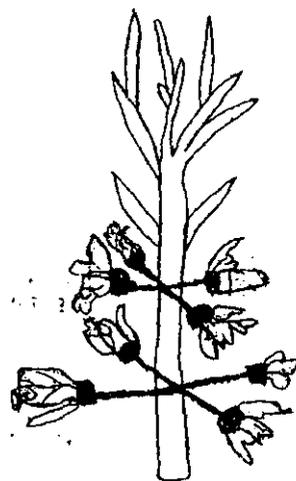
Como queda obvio, este paseo de los santos no se ocupa de las vías pavimentadas del pueblo, hace uso de ellas sólo durante el pequeño tramo que coincide con su propio itinerario. La pavimentación es aprovechada a su máximo en ocasión de las fiestas escolares, cuando los familiares acuden en gran número por la 'vía oficial'. Para llegar a la iglesia, no obstante, los concurrentes siempre deben salvar la distancia entre el trayecto llano y limpio de la calle y la subida por los costados de la plaza de la iglesia que es abrupta, difícil y nada trabajada.





foto 49

Son estos mayordomos y sus ayudantes quienes adornan el templo con ocasión de las fiestas (*ilhuitl*). No levantan los vestigios festivos hasta la siguiente decoración y la iglesia tiene en consecuencia siempre un aspecto tanto animado como descuidado. La decoración consiste en abundantes guirnaldas y flores de plástico o papel colorido, complementada con grandes cantidades de flores naturales. Hay un arreglo de una flor blanca que siempre está presente en el patio de la iglesia, adornando las campanas y la entrada más en su interior, rodeando los santos principales (v. la foto 49). Lo llaman *petzcolli*.<sup>395</sup>



dibujo 11

Existe otro atavío más complicado llamado *xiloxochitl* hecho durante la semana santa por los jóvenes encargados de las campanas.<sup>396</sup> Ellos aprendieron a hacerlo de sus precursores del año anterior (v. dibujo 11).

Alrededor de un carrizo de unos 50 cm de altura se amarran cuatro flores rojas, atadas por *maza'acatl* tierno en forma de cruz. A unos centímetros de distancia se sujeta una segunda cruz, dando un total de ocho flores por arreglo. Como lo arman 7 veces, se requiere de unas 40 flores (cálculo de mi colaborador). Pero esta flor no se da a la altura de San Francisco, así que los jóvenes tienen que ir a cortarlas "en lo bajo", cerca del río Santa María, que se encuentra a una hora de camino.

Rodeados por los adornos fabricados conforme a lineamientos recurrentes, conviene fijar la atención al trabajo manual que homenajea a la Virgen de Guadalupe. El bordado que se suele atar a su litera está hecho de acuerdo con un diseño tan particular que remite involuntariamente a las ilustraciones de los códigos prehispánicos.

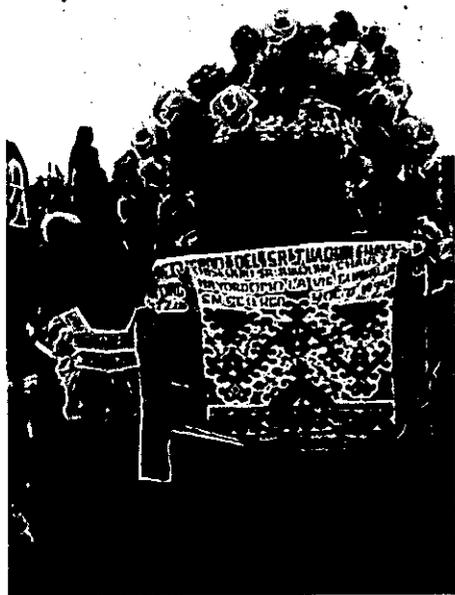


foto 50



foto 51

Las fotos muestran dos ejemplos de estos bordados, hechos respectivamente por la señora de Joaquín Chávez, mayordomo de la Virgen en 1994 y por la esposa del Sr. Herminio, mayordomo en 1995. Es fácil observar que son casi iguales; sólo divergen en la combinación de colores y en algunos pequeños detalles.<sup>397</sup>

Las señoras afirman sólo que han copiado el diseño entregado a ellas por sus antecesoras sin darle a su bordado una lectura pictográfica o cualquier otra significación. Pero no creo dejar vagar demasiado la fantasía cuando identifico en los triángulos bordados el símbolo prehispánico de 'cerro' y reconozco en su dibujo a grandes rasgos los 'cuatro cerros' del pueblo, con el cerro sagrado en el centro, rodeado por sus tres compañeros.<sup>398</sup>

Esta pequeña divagación por el tiempo, enlazando siglos y sistemas de representación culturales, no pretende ser concluyente, si no, contrariaría las intenciones metodológicas de esta parte descriptiva de la tesis. Muestra, sin embargo, que tales referencias tienen a veces el poder de imponerse a primera vista, tanto por medio de algo substancial, por ejemplo la localización del edificio de culto encima de una elevación rectangular del terreno, como por medio de un pequeño detalle decorativo. No extraña, además, que suceda en este apartado. Dentro del tan discutido sincretismo entre la religión indígena prehispánica y el culto católico, aparte de las apariencias cristianas y el fondo de viejos significados politeístas, no puede haber sino elementos sueltos de ambas tradiciones que guardaron sus referencias originales, sea porque no se las consideraba opuestas al nuevo sistema, sea porque inconscientemente se les atribuía un contenido adecuado.<sup>399</sup> Simplemente están allí.

### 3.3.5. Las campanas

Bajo un pequeño techado de lámina puesto en la esquina occidental de la plataforma de la iglesia cuelgan las tres campanas del pueblo. A su sombra se reúnen a diario niños y jóvenes para platicar, jugar y contemplar las cosas de los demás.



foto 52

La vista es asombrosa.<sup>400</sup> Se puede observar desde allí todo carro o persona que llega a o se aleja de la comunidad, la escuela primaria, la casa municipal, la casilla de la banda, el panteón, la tienda Conasupo, el trayecto de camino pavimentado y gran parte de los barrios más poblados. Sólo la escuela secundaria y el pequeño barrio *Tiompacalica* se esconden atrás de las cuestas opuestas de la elevación.<sup>401</sup>

Las campanas son de cobre, datan del siglo dieciocho y lucen muy viejas y parcialmente deterioradas. Sus entalladuras de símbolos y letras dan aún más

detalles. La campana chica, dedicada a San Francisco, es de 1716. La mediana es la más elaborada. Fundida en 1720 por Cristóbal de Castro, fue dedicada a Nuestra Señora de la Limpia Concepción. La mayor tiene inscrita abajo de una simple cruz: "San Francisco. 6-17-de --95".<sup>402</sup> Están acomodadas por tamaño, la más grande a la derecha del campanero que las toca, quien siempre está vuelto de espaldas a la iglesia (v. foto 53).

Estas tres campanas son la voz de la comunidad. Marcan a diario el ritmo de las actividades escolares. En cualquier momento pueden convocar los habitantes masculinos a una reunión. Invitan a rezar. Y acompañan desde el principio hasta el fin las extensas celebraciones religiosas del pueblo. En estas jornadas de fiesta, los jóvenes con cargo de campanero hacen de campista al lado de ellas y tocan cada 15 minutos, día y noche, durante los tres, cuatro o hasta los siete días de la celebración.<sup>403</sup>



foto 53

El ininterrumpido doblar de las campanas es una fuerte indicación de que durante todo este tiempo se suspende el curso normal del tiempo lineal con su sucesión de día y noche, de trabajo y descanso. La insistencia parece ocasionar una implosión del tiempo, contrayendo la difusión de la festividad en un solo y gran momento.

Al mismo tiempo, las resonancias se expanden por el espacio. Junto con los estallidos afónicos de los cuetes, viajan hacia el cielo y por las cuatro direcciones. El viento las pueda llevar hacia un pueblo vecino. Entonces desempeñan el cargo de mensajero, pregonando la fiesta en los alrededores.<sup>404</sup>

Es quizá esta esencia de expansión, por encima de los confines del pueblo, lo que explica en parte las creencias que existen alrededor de las campanas. Sólo pueden ser tocadas por hombres. La mano de una mujer entrañaría el gran peligro de que el artefacto se rompa o pierda su sonido, lo que significaría una pérdida irreparable para la comunidad. El lugar tiene también un espíritu, quien es el dueño de las campanas y según dicen, ha sido apreciado por muchas personas.

Todas las funciones arriba escritas (que podríamos llamar una 'implosión del tiempo' y una 'expansión por el espacio') no impiden que las campanas formen antes que nada una unidad con el recinto sagrado de la iglesia. Muestra de ello son las *petzcolli* que les sirven de decoración durante las fiestas, la única colocación de este ornamento religioso tan típico fuera del templo mismo. Sobre todo está el abanico de repiques, los cuales escriben un género de calendario religioso en el aire del pueblo. El cargo de los campaneros no resulta simple y el bien doblar de las campanas exige varios conocimientos, tanto teóricos como prácticos.<sup>405</sup>

Los badajos de las dos campanas menores siempre están atados, formando un asa. El badajo del carillón más grande oscila libre. De esta manera, un solo campanero puede operar las tres campanas juntas o separadamente.

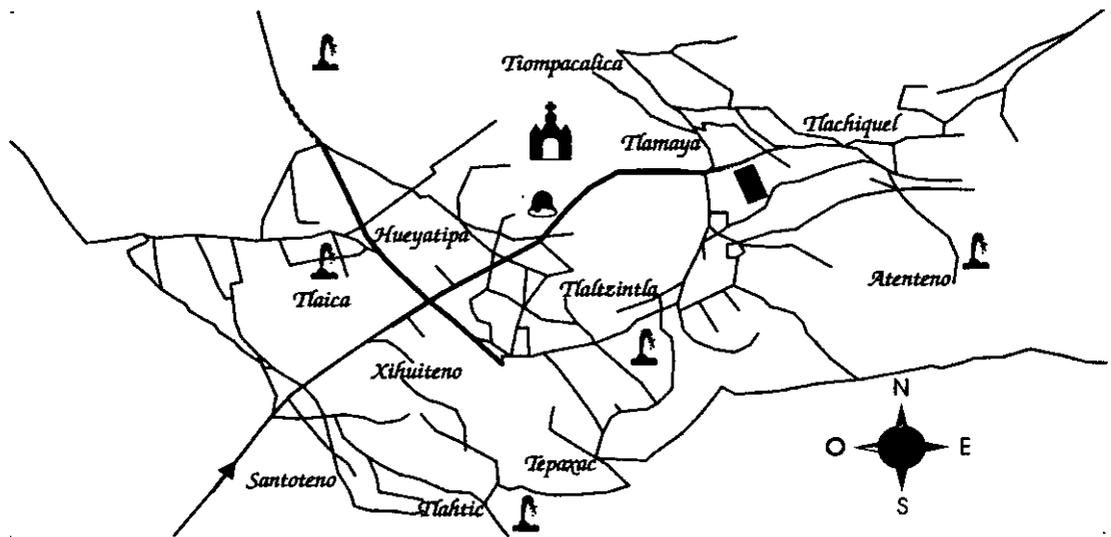
El sonido suelto y sistemático de la campana grande, intercalado con silencio, llama a la gente a que asistan a la iglesia, para la misa o para oraciones, en los días lunes, martes, jueves y viernes. En la tarde de los demás días de la semana, las tres campanas se unen en una composición propia que convierte la convocatoria en una oración por derecho propio: "una oración con campanas",

como dijo mi informante. Como en todas las plegarias, la secuencia sigue una cadencia numérica (10x la mayor, 3x ambas menores, 3x la mayor, etc.). La fuerza y la forma de jalar los badajos abren aún más variaciones.

Avanza el calendario. El doblar de las cuatro de la mañana del domingo, que se repite también cada día doce del mes, es una llamada para que vayan los mayordomos y los rezanderos a aprestar un rosario. Después, las campanas doblan de nuevo para que la gente se entere que ha terminado. Aunque se nota que el campanero desempeña en parte el oficio de recordatorio, nadie reprochará una posible negligencia suya (que no sea sistemática) y tampoco se le ve raro cuando 'contrata a un peón' para sustituirle momentáneamente. Asumiendo la responsabilidad del cargo a principios del año, estos jóvenes forman parte del equipo que procurará en su conjunto el buen progreso del ciclo religioso completo.

Al lado de las campanas había antes un árbol enorme, un ahuehuate de mucha edad, cuya estatura y sombra daba, a esta esquina occidental de la elevación, aun mayor prestigio y acogida.<sup>406</sup> Mucha gente habló de él y contó la historia simple y triste de cómo el árbol pereció. En una oquedad de su tronco anidaron un día unos murciélagos. Un par de niños atrevidos quisieron ahumarlos. El árbol prendió fuego que no se logró apagar. Los niños merecieron un castigo en la opinión de muchos, pero su corta edad prevaleció al final y salieron impunes, dejando al pueblo sin el ahuehuate.<sup>407</sup>

En el siguiente esquema del pueblo, hemos implantado por medio de pequeños emblemas en sus respectivos sitios, tanto la iglesia, las campanas como el recinto evangélico (analizado a continuación). Emplearemos el mismo método para todos los temas que siguen. En general, el significado de las iconografías se muestra evidente. En caso contrario, se ofrecerán acotaciones.



esquema 4

### 3.3.6. El recinto evangélico

Existe un movimiento en el repertorio de las campanas que no se ha mencionado en las páginas anteriores: doblan también para invitar a una sesión en el templo evangélico local. El edificio pequeño de una sola pieza rectangular limita la calle a la derecha, poco después de la curva, en la vecindad de los cuartos adosados donde residen los maestros durante la semana (v. foto 54).

Durante mis primeras visitas, pasé varias veces delante, sin darme cuenta de qué era. Parecía una de las casas nuevas de concreto. Hasta que un día, abierta la puerta que da a la calle, pude entrever su interior: un gran televisor flanqueado por unos banquillos en doble fila. Las pocas personas sentadas de espaldas, no lograron eclipsar la sencillez de la pieza.



foto 54

La presencia evangélica en el pueblo es escasa y fluctúa según la frecuencia de las visitas de los ministros foráneos. Cuando estos dejan de venir un tiempo, el número de adeptos a la iglesia del apóstol en vida, William Soto Santiago, viene paulatinamente abajo.

No hay tensiones religiosas abiertas entre los recién conversos y los católicos del lugar, según parece, porque el pueblo no ha permitido que aquellos se desacoplen del sistema de cargos. Un informante me contó que en un principio había una negativa de los evangélicos para colaborar en la reconstrucción de la iglesia después de su destrucción en 1993. "Muy bien", parecen haber contestado las autoridades, "entonces tumbaremos su templo también". Cedieron, "así que no hay problema". Uno de los tesoreros de la reconstrucción era un evangélico, "no es como nosotros", me susurraron al oído en el pueblo de Tehuetlán, cuando estábamos esperando el carro para regresar y el hombre, borracho, intentaba en vano entablar una conversación inteligente conmigo. Otro converso me contó en tono circunspecto que había bautizado a sus hijos en Huejutla, ya que no se lo

permitía dentro de la localidad.<sup>408</sup> Pero él también seguía cumpliendo los cargos. Durante la fiesta del Santo Patrón en 1996, por ejemplo, los cuetes para las procesiones se guardaron en su casa, colgando en grandes bultos en el techo.

Con todo, aunque ha logrado el evangelismo establecerse en el pueblo, no ha podido materializarse lo suficiente para que su presencia parezca nativa. Su templo se pierde entre los alojamientos nuevos de los maestros. Sus fieles, principalmente mujeres, cruzan el pueblo al tono de las campanas pero pasado el centro, dan la vuelta y se alejan. Mientras que sus creyentes masculinos sí se detienen largos ratos en los espacios religiosos tradicionales, apremiados por sus obligaciones comunales.

### 3.3.7. La escuela primaria

Un conjunto de edificios que ha logrado incorporarse en la vida lugareña más arriba de sus propios cometidos es la escuela primaria, la primera instala-

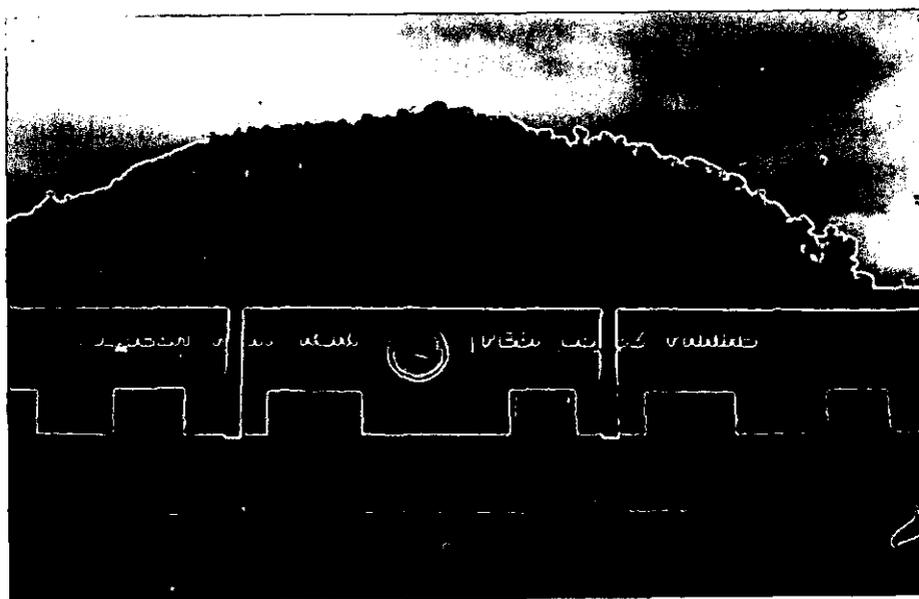


foto 55

ción pública en el pueblo. En varias ocasiones durante su historial la escuela ha sido anfitrión de actividades comunales que poco o nada tenían que ver con su labor escolar.

Los ejemplos abundan. Las autoridades del pueblo solían reunirse en uno de sus aposentos antes de la construcción de la casa municipal en 1995. Allí estaba la cárcel del pueblo echando sus sombras amenazantes dentro de los confines de la escuela hasta que la movieron al otro lado de la calle en 1999. Cuando los santos de la iglesia encontraron refugio en uno de los salones durante la restauración de la iglesia de 1993 hasta 1994, este oratorio provisional atraía el ir y venir continuo de los fieles.

En el campo de basquetbol, lugar de recreo central del complejo escolar, se siguen juntando cada tarde los jóvenes aficionados para entrenar sus facultades deportivas. Allí también compiten, durante las fiestas, los codiciados campeonatos entre varios equipos de poblados vecinos. Cuando se advierte que un repre-



foto 56

sentante oficial llegará al pueblo y convocará a todos los habitantes a una plática instructiva (sobre un programa gubernamental para apoyar nuevas plantaciones de cedro rojo en la región, por ejemplo), los hombres suelen agruparse allí mismo, en las gradas del terreno del juego.<sup>409</sup>

Más abajo presentaremos la fiesta de clausura del año escolar que alcanza, en el caso de la primaria, una dimensión comunal que no se observa en las mismas festividades de las otras escuelas.

Existe una tensión fluctuante entre el directivo de la escuela y las autoridades locales. La objeción continua y fuerte contra la presencia de la cárcel a la entrada de la escuela hizo que el año pasado se desmontara este establecimiento penitenciario para reconstruirlo al otro lado de la calle. La casa municipal se construyó apenas unos años antes. Con todo, podemos decir que antes, la interdependencia de los asuntos escolares y comunales dentro del espacio de la escuela era grande, y que ahora está disminuyendo. Aunque este proceso de disolución parece irreversible, no hay duda en que el pueblo recuperará sin mayor problema el "espacio perdido" cuando las circunstancias obligarán a hacerlo. Por cuestiones de logística y aplicación, se considera la escuela parte del pueblo mucho más que del sistema nacional de educación.

Existe otra evidencia. La colocación misma de la instalación la convirtió irremediablemente en un ventrículo del corazón comunal de San Francisco Huazalingo (v. el esquema 5).<sup>410</sup> Si la iglesia en su altitud domina simbólicamente sus alrededores, lo logra tan sólo porque a sus pies se mantiene su contrapartida, los edificios de dominación práctica. La calle que separa ahora las obras meramente municipales de las escolares no cambia nada esta esencia. Todos estos espacios son complementos dentro de una realidad comunal de concentración pragmática.

mente decorativa. No llena ningún cometido en el pueblo; nadie hace uso de ello y ni siquiera los mismos escolares parecen haberle dado un lugar dentro de sus juegos de más fantasía. Abandonado a su suerte que no comparte el pueblo, ofrece el mejor ejemplo de la potencial superfluidad de ciertos elementos de arquitectura importada.



foto 58

Recientemente se construyó en su cercanía un cuartillo de dos baños modernos, más que nada para conveniencia de los maestros residentes (visible en el centro de la foto).

Como ya mencionamos antes, la clausura de las clases de la primaria, con la entrega formal de los diplomas a la generación saliente del sexto grado, produce la ceremonia de mayor repercusión comunal después de las festividades religiosas del Santo Patrón y de *Xantolo*. El homenaje que se hace en este día a todo un sector de los propios hijos se enaltece con la recepción honorífica de numerosas personas de fuera, lo que crea para el pueblo un momento de fuerte irradia-

ción social. Está en primer lugar el padrino de la generación, una persona proveniente del ámbito político o escolar municipal y regional, invitado por su importancia profesional momentánea. Aunque el título entraña la obligación nada despreciable de regalar a cada alumno graduado un pequeño obsequio, su presencia es más bien pasajera y por lo general no se traduce en una relación durable y favorecida con el pueblo.

Al lado del padrino de la generación, en la misma mesa de honor, están sentadas las demás personalidades consideradas dignas del encargo de invitado especial sea por su oficio dentro del pueblo (delegado, comisario, director de escuela, etc.), sea por que representen intereses u organizaciones del mundo exterior.<sup>411</sup>

Sin embargo, tampoco estos últimos forjarán por su actuación futuros lazos sólidos entre la periferia y el pueblo. Esta empresa es reservada para los invitados particulares quienes a petición del padre, aceptaron fungir como padrino o madrina personal de un alumno egresado, dándole un pequeño regalo y convirtiéndose en el instante mismo en compadre o comadre de los padres de él. La recepción oficial, organizada por el comité de la escuela primaria, integra con todo sólo una pequeña porción de la dimensión verdadera de la festividad. Después del programa ejecutado por los demás grados de la primaria y de la entrega manifiesta de los diplomas, la formalidad se va perdiendo prontamente para dejar lugar a la tertulia múltiple de decenas de familias, verdaderos actores de la convivencia.

Primeramente todos distinguen a sus agasajados, alumnos y padrinos, con una bonita decoración personal: les colocan una corona en la cabeza, un collar alrededor del cuello y un bastón en la mano, confeccionados por ellos mismos, de flores naturales y verde. El siguiente mosaico de fotografías da muestras de la variedad y la creatividad de estos peculiares adornos.<sup>412</sup>



foto 59

También ponen flores en las mesitas que a toda velocidad van aportando desde sus casas cuando termina el programa oficial. Porque cada familia se arregla por su cuenta, preparando su propio festín, unas dentro del salón grande que se llena hasta rebosar, otras fuera, en medio del terreno de basquetbol.

Los hermanos, el padre, los tíos, primos y amigos son los primeros que se esfuerzan en organizar la mudanza de la mesa, las sillas, los platos y los cartones de refresco y cerveza. Apenas terminada esta instalación provisional, llegan las mujeres con canastas repletas de tortillas, ollas de arroz y guajolote con mole. El padrino y más que nada el alumno festejado, disfrutan visiblemente de su ocio entre el hervidero de los hermanos. Tienen ellos el honor de empezar el banquete. Poco a poco los demás miembros de la familia terminan comiendo.



foto 60

Existe poca comunicación entre las diferentes mesas a pesar de que por falta de espacio y sillas, gran parte de la gente queda parada, a veces hombro a hombro. De vez en cuando, el padre ofrece una cerveza a alguien que pasa delante de su mesa. Éste declinará o aceptará, quedándose unos minutos en su cercanía.

Es el padrino quien decide cuándo termina el festejo privado, que se hace en medio de la multitud. Si él ya no come ni toma, y se dispone a salir, la familia anfitriona se levanta también, y con ellos el equipo íntegro. Las últimas mesas con convidados flotan en un espacio vacío.

expuso el profesor entusiasmado. Pero hasta ahora no se ha realizado. Los escolares reciben instrucción teórica en matemáticas, español, inglés, historia y educación física.<sup>421</sup>

Un mural, pintado por el maestro Maya<sup>422</sup> en un muro de un local que da al lugar de recreo central, representa una mujer indígena, sentada entre los cuatro cerros, quien levanta sus manos de donde brotan una mata de maíz, por un lado, y un cafeto por otro.



foto 63

Aunque algunos maestros de la secundaria hablan náhuatl, las clases son impartidas en español. La presencia de escolares de Huazalingo y San Felipe, poblados hispanohablantes, cementa esta orientación.

Una vez egresado de la secundaria, el adolescente se encuentra en un cruce de dos vías: trabajar, o seguir estudiando en una de las preparatorias de la región.<sup>423</sup> La segunda opción se logra solamente con el consentimiento y por medio

de un gran sacrificio por parte de su familia. Muchas veces son los hermanos mayores trabajando en la capital de México quienes aportan el dinero necesario para la inscripción y el material escolar. En el caso de que consideren esta oportunidad para las hijas, la inscripción en la preparatoria debe permitir, al mismo tiempo, la entrada al servicio doméstico de alguna familia de Huejutla.<sup>424</sup> Pero la doble jornada agota por lo general en poco tiempo las capacidades de las jóvenes.

Por una parte, la presencia de la escuela en el lugar produce mayor dispersión de muchachos locales por los alrededores.<sup>425</sup> Este movimiento, sin embargo, no es intrínsecamente diferente a la palpitación común y continua del propio pueblo: los hombres salen muy de mañana y regresan cuando el sol se pone. Los jornaleros repiten esta revolución a un ritmo semanal, mensual o trimestral. Al igual que los estudiantes.

Por otra, la secundaria genera un giro particular que es completamente perpendicular al compás habitual. Los maestros que no residen en el poblado entran en la mañana y parten durante el atardecer. En el carro del pueblo se siente casi físicamente este choque de tiempos cuando, volviendo entre semana al pueblo después de un día de tianquis, repetidamente tiene que maniobrar en la estrecha vereda para dejar paso a los coches de los maestros que bajan.<sup>426</sup> Los lugareños que suben a pie con sus respectivas cargas, hacen siempre un pequeño alto cuando los vehículos pasan.

No todo el cuerpo docente de la secundaria se desplaza diariamente. Algunos pedagogos pernoctan en el pueblo durante la semana laboral, donde se instalan en pequeños cuartos alquilados a particulares o suministrados por la comunidad.<sup>427</sup>

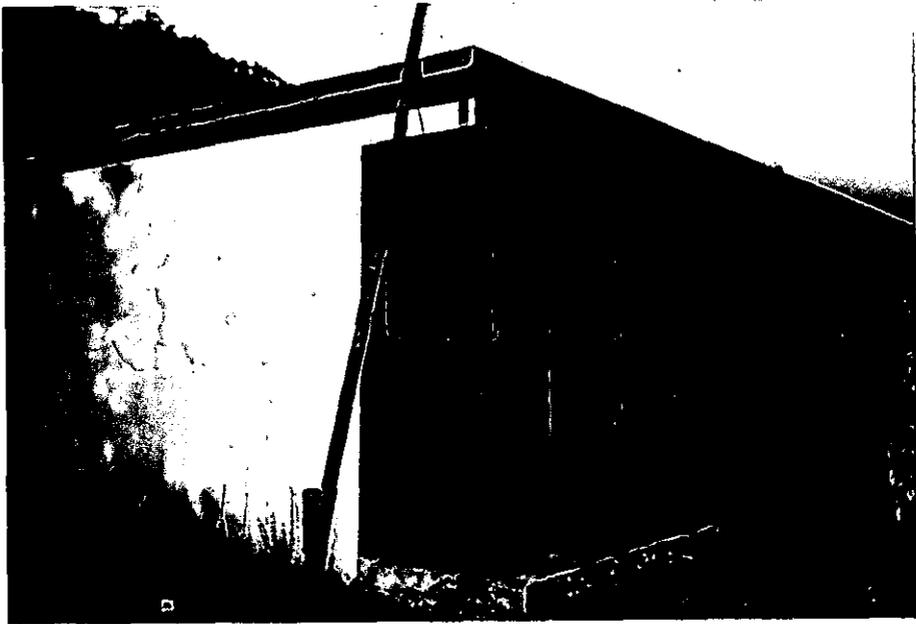


foto 64

La construcción en la foto 64 es una de las más recientes en el pueblo.<sup>428</sup> En sus cuatro piezas están alojados cuatro maestros de la secundaria, algunos con su esposa e hijos más pequeños.<sup>429</sup>

El interior de estos cuartos-habitaciones ofrece un aspecto muy diferente a las viviendas vernáculas. Los muebles repletan el lugar. Una cortina, armario o compuerta divide el espacio en dos, separando la cama al fondo del espacio de rutina familiar, arrimado contra la puerta. Allí, una mesilla, unas sillas, la televisión, el refrigerador, un tanque de gas y la estufa restringen el movimiento al me-ro mínimo para franquear. Muchas veces, las maestras se sientan fuera. Cuando están dentro, los asientos se colocan en la cercanía del refrigerador para poder sacar sin mayor problema las bolsas de agua de sabor helado (llamadas "sabali-tos") que llegan a comprar los niños de la vecindad, a cincuenta centavos la pieza.

Mientras que las telenovelas proyectan en el fondo de sus historias un amplio catálogo de decorados interiores antes desconocidos por los telespectadores de San Francisco, los maestros residentes son los primeros en introducir materialmente un nuevo modelo de habitación. Con todo, los lugareños no parecen querer perseguir su ejemplo en la totalidad, este utilitarismo en un espacio reducido. Envidian más bien la propiedad de los aparatos doméstico, tanto más cuando éstos rinden beneficios adicionales, como el refrigerador. Los maestros por su parte consideran los hábitos domésticos tradicionales de sus vecinos atrasados y superados por ellos mismos.

Intermediarios entre el cuerpo docente y el pueblo son los comités escolares, formados por padres de familia, que cumplen el cargo por un año como modo moderno de servicio comunal. Ellos cargan la responsabilidad para el buen funcionamiento de las instituciones educativas. Procuran que el pueblo cumpla los compromisos asumidos, como por ejemplo el alimentar a los alumnos que vienen de fuera.<sup>430</sup> Vigilan las instalaciones y organizan las reparaciones necesarias. Ayudan a preparar la festividad por el natalicio de Benito Juárez, el 21 de marzo, día onomástico de la escuela técnica, cuando hay desfile, música de banda, discursos, torneo de basquetbol y en la tarde un programa realizado por los alumnos de las tres escuelas.<sup>431</sup> En el día del maestro, ofrecen a todos los profesores un banquete en el salón grande de la primaria, donde les dan de comer guajolote y mole, regalan ramos de flores y alternan la música de banda con discursos de agradecimiento.

Sin embargo, la mediación de los comités ratifica más que nada la posición estable y duradera del pueblo ante un cuadro cambiante de maestros foráneos, cuya estancia en San Francisco siempre será pasajera, tanto para el docente que se desprende por su carácter conflictivo como para el profesor apreciado por todos por su entrega personal.

### 3.3.9. El jardín infantil

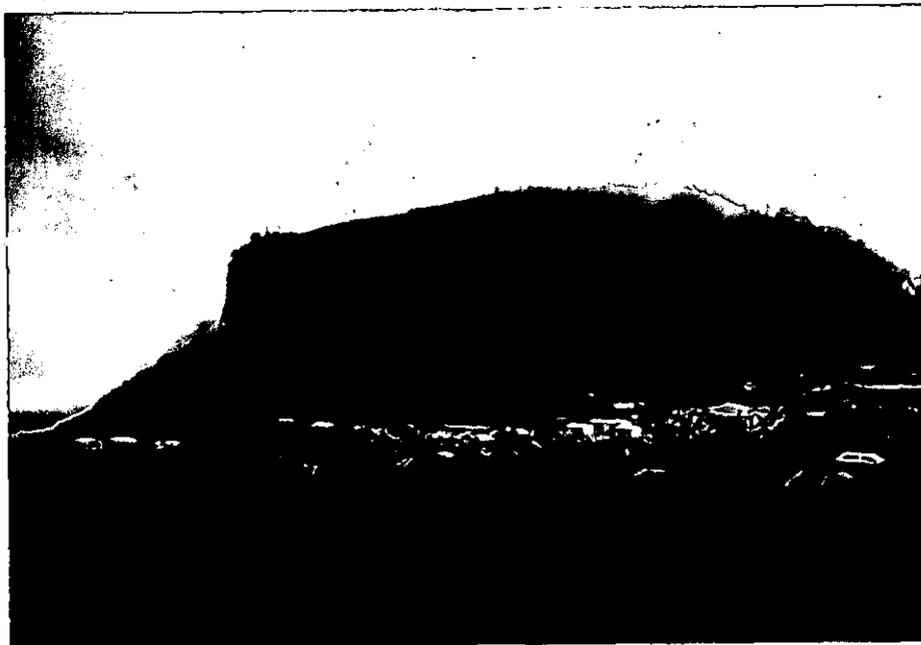


foto 65

En la foto 65, tomada desde un potrero lindante con el camino de acceso al pueblo, uno discierne a la izquierda el complejo escolar de la secundaria. En el centro de la foto, algo a su derecha, se destaca otro conjunto de tres edificios: el jardín infantil.<sup>432</sup> Allí acuden los numerosos niños de edad preescolar del pueblo, para participar en las actividades recreativas y pedagógicas preparadas por las institutrices. Los tres edificios de cemento, con techo de lámina, cuentan con cuatro salones chicos donde se acomodan los párvulos.<sup>433</sup> En 1994 la escuela tenía registrados alrededor de ochenta niños, divididos en dos grupos de edad. En la siguiente foto, la maestra posa con sus chiquillos delante del recinto que se encuentra lo más apartado de la calle.



foto 66

En los días soleados, la asistencia al kinder llega a su máximo. Lo contrario ocurre en las jornadas lluviosas: la concurrencia baja notablemente. Cuando no llega a un número suficiente para impartir clases<sup>434</sup>, la maestra manda de vuelta a los que llegaron o a veces hace un recorrido por el pueblo con ellos para mover a las demás madres a enviar a sus pequeños si no este día, al menos en los días siguientes. Las mamás reciben en lo general una reprimenda benévola, pero no por eso dejan de atesorar a sus retoños cerca del fuego de su hogar cuando la bruma o la lluvia vuelvan a sitiar la localidad.

### 3.3.10. La prisión del pueblo

Los contornos amenazadores de la prisión del pueblo surgieron por primera vez al tiempo que se delinearon las construcciones de la escuela primaria. Hasta hace poco, allí se encontraba efectivamente, en la entrada del dominio es-

colar; su muro ciego volteado hacia la calle; su puerta con mirillas, candado y pestillo encaminada a las generaciones jóvenes y estudiantas.<sup>435</sup>



foto 67

En días ordinarios, su presencia es sencillamente olvidada; vacía, la pequeña armazón se pierde en el ambiente mucho más animado de los edificios vecinos. Pero con alguien dentro, la cárcel cobra vida.<sup>436</sup> Es fácil imaginar el murmullo exaltado de los escolares, cortado solamente por unos gritos provocadores que los muchachos más temerarios dirijan al pobre borracho encarcelado, exaltándose aún más con su propia bravura.

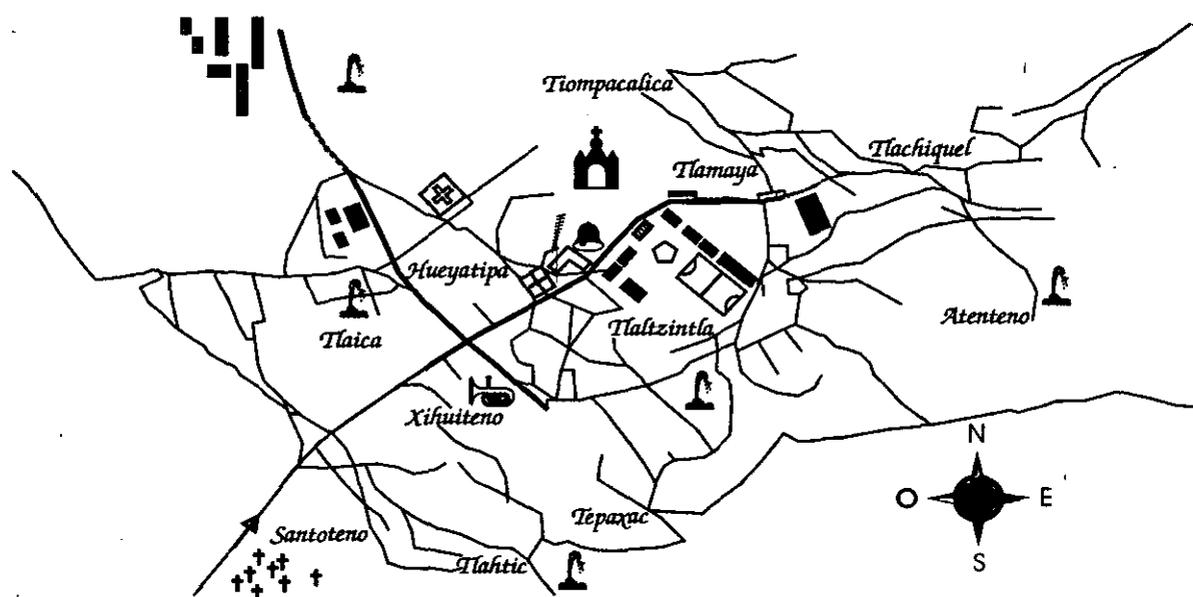
El confinado es efectivamente casi siempre un varón, adolescente o adulto, quien se ha pasado de alcohol la noche anterior, y perdido el juicio, se ha prestado a la violencia contra compañeros borrachines u otras personas; o solitario, contra la propiedad pública.<sup>437</sup>

Allí está durmiendo su borrachera cuando muy de mañana, alrededor de las seis, el juzgado del pueblo se junta en asamblea en la casa comunal para discutir las medidas a tomar contra el perpetrador. Por lo general, se libraré con una multa, o cuando no tiene los suficientes medios, con trabajo comunal. Sólo en casos excepcionales, de reincidencia incorregible o de consecuencias graves, es llevado a Huazalingo para ser entregado a las autoridades municipales.

Aunque el castigo formal pueda parecer ligero, siempre va envuelto por una realidad más penetrante: la pérdida de renombre y el embrollo momentáneo de la posición de la persona dentro del pueblo. Sin decir que el pasar una noche en la cárcel menoscabará la reputación de alguien para siempre, lo contrario al menos es cierto: un hombre suele vanagloriarse (y otros sobre él) de que en su vida nunca ha sido encerrado.

Cuentan también que existen personas que conocieron la desgracia de haber dejado llevar su razón por las bebidas espirituosas<sup>438</sup> y, en consecuencia, fueron apresados, pero también quienes no pudieron evitar la desdicha aún mayor de verse dentro de la prisión en la madrugada, cuando el pueblo se despierta. Gustavo me aseguró que su padre, quien en vida solía echarse un trago, nunca amaneció en la cárcel porque sabía las palabras mágicas para abrir la puerta y salir de su celda.

Escapar de la cárcel no significa aquí huir, sino poder ir a casa. Una vez dentro del espacio privado de su hogar, el borracho tiene su dominio y sus familiares para separarle de la mirada crítica de la comunidad. Por eso, cuando uno llega a tomar, es considerado prudente y de sentido común hacerlo dentro de la casa, no importa la cantidad. Con todo, 'perder el juicio' es un comportamiento público y la condena de la prisión no consiste tanto en recluir al individuo en un espacio cerrado sino en exponerle en el centro del pueblo, aunque nadie lo vea.



esquema 6

### 3.3.11. La casa comunal

Aunque San Francisco forma parte del municipio de Huazalingo —hasta hace poco tenía categoría de ejido<sup>439</sup>—, siempre ha administrado soberanamente sus asuntos interiores. Este ‘gobierno del pueblo’ envuelve a la mayoría de los hombres adultos locales —las mujeres están excluidas— dentro de una voluta de participación que les acerca alternativamente a la médula del mando. La duración del cargo es generalmente de un año, periodo en el cual los elegidos cumplan sus puestos con más o menos notoriedad, con más o menos entusiasmo. No son remunerados, el cargo les ofrenda sólo el prestigio del oficio, la condición necesaria para ascender en la espiral jerárquica, y una posición plena y de perfecto derecho dentro de la comunidad.<sup>440</sup>

En diciembre los mandatarios en curso entregan su plaza al equipo de relevo, electo durante una junta general y por unos años consecutivos, se encuentran 'libres' para proseguir sus objetivos personales y familiares. Claro que éstos no han sido abandonados totalmente durante el año de su cargo. Han sido restringidos seriamente, sin embargo, por la exigencia de constante disponibilidad de tiempo<sup>441</sup> y, más que nada, por los gastos implicados para su bien funcionamiento. Regresamos a la primera visita que hicimos al pueblo, a finales del año 1993, cuando era delegado el señor Evaristo Martínez Magdaleno.

diario de campo 20

19 de noviembre de 1993

*Es un día concurrido para el poblado. Cuando dejamos la secundaria y caminamos por las sendas del pueblo, topamos primero con los técnicos de Telmex con quienes habíamos arribado. Más adelante, unos hombres están en convención con una pequeña delegación gubernamental, representantes del SEDERI, que llegó para informar a la comunidad sobre un programa de siembra y cultivo de la 'palma comedor', para vender al extranjero.*

*El interés de nuestro círculo cambia de giro y no le cuesta mucho a Sara convencer a los dos jóvenes que nos acompañan todavía que mejor se reúnan con los demás en las gradas de la primaria, donde aparte de escuchar la conferencia agraria, nos podrán seguir con los ojos por todo el pueblo.*

*Por primera vez andamos sin vigilancia. O esto creemos. Ocurre que durante esta primera encuesta etnográfica, llegamos a la cocina de una señora quien en un momento de curiosidad nos invitó a pasar. Ella nos sentó y nos*

*curiosidad nos invitó a pasar. Ella nos sentó y nos ofreció de comer, pero declinamos el honor. La plática no marchó bien, la señora María Antonia es monolingüe y mi náhuatl no rebasa en este instante la simplicidad de preguntar por su nombre.*

*Cuando salimos, el delegado mismo nos estaba esperando en la calle, enfrente de la puerta de la cocina. Termina nuestro paseo invitándonos a comer a su propia casa, más allá, por el mismo camino. Nos dirige personalmente y nos sienta en la habitación. Llega su cuñado quien inicia una plática mientras que el anfitrión habla con su esposa en la cocina. Entra una vez más para asegurarse de que estamos bien y que comeremos, antes de regresar a toda prisa a la asamblea. La señora de la casa viene con café y pan, y poco después con un plato de huevos y tortillas. Comimos rico.*

*Sólo más tarde me doy cuenta de que desde la reunión el señor Martínez Magdaleno nos vio entrar en una cocina que no era la de su casa y de que se apresuró, como delegado, para rectificar la situación.*

El delegado tiene efectivamente la obligación de dar de comer a los forasteros que abordan la comunidad dentro de una u otra misión oficial, pero este compromiso palidece al lado de los banquetes en los cuales debe de ofrecer de comer y beber a todos los que llegan de fuera durante las fiestas grandes (*huey ilhuitl*) del pueblo.<sup>442</sup> Se podría decir que en este respecto de proveedor, el delegado ejidal encarna al propio pueblo como entidad próspera y hospitalaria.

Como he mencionado durante la exposición de la prisión, San Francisco tiene su propio sistema jurídico y es el mismo delegado quien actúa como juez supremo durante su año de cargo, asistido en sus juicios por el consejo de ancianos, hombres de edad mayor que anteriormente han ocupado el mismo puesto. Los casos que se les presentan están relacionados con conflictos matrimoniales o vecindarios, de establecimiento, propiedad etc. En este aspecto de árbitro, el delegado se responsabiliza de la unidad interna y de la armonía entre la población, el 'manejo de la gente' como me dijo un informante, comparándolo con el 'manejo del pueblo' en general. El delegado tiene a su lado un juez suplente quien le ayuda y pueda sustituir en caso de necesidad.<sup>443</sup>

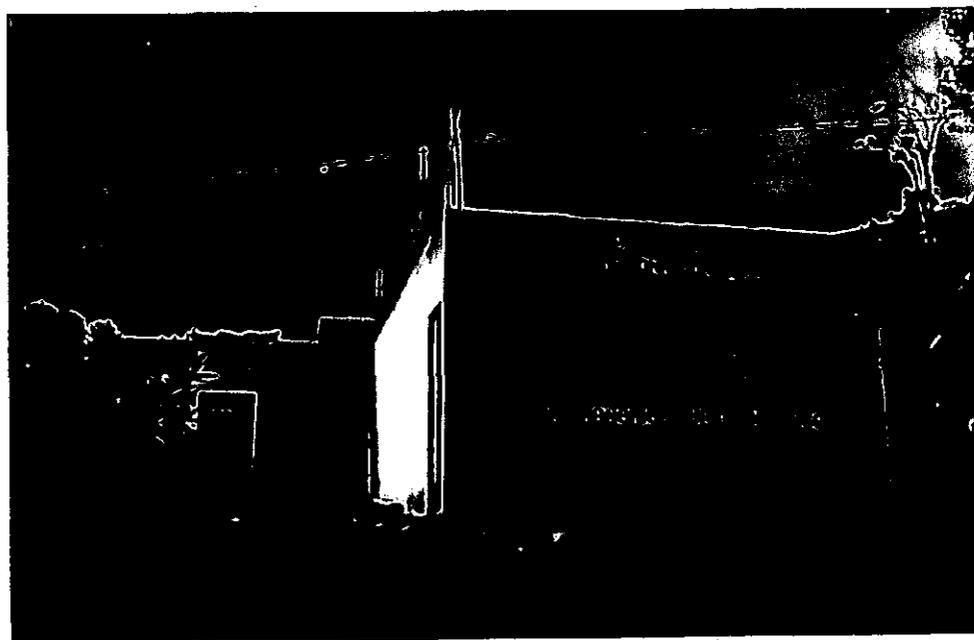


foto 68

En otro escalón de la espiral administrativa, se encuentra el auxiliar municipal, llamado comúnmente 'el regidor'. Sus ocupaciones se encaminan asimismo hacia el bienestar interno de la comunidad, ahora en el aspecto físico y no

jurídico. Más abajo, explicaremos el significado del bastón que él guarda en su casa. También hay un regidor suplente.

Coexisten estos cargos con el de comisariado ejidatal. Este funcionario atiende la propiedad de tierras y las subsecuentes cuestiones agrarias, desempeñando al mismo tiempo el puesto de dirigente local del partido político del pueblo.<sup>444</sup> A diferencia de los otros puestos, es de tres años.

San Francisco dispone finalmente de unos 12 a 15 agentes, llamados en náhuatl *tequihues*.<sup>445</sup> Son los integrantes más jóvenes del gobierno del pueblo, entrando forzosamente al servicio un año después de haberse casado. Ellos ejecutan los mandatos del delegado, detienen a alborotadores y borrachos a quienes tranquilizan o llevan a la cárcel, y no toman durante las fiestas para poder guardar el orden. La persona mayor de todos los *tequihues* hace las funciones de comandante y es denominado 'aguacil'.

Desde que terminó la construcción de la casa comunal en el año 1995, los mandatarios tienen su propio espacio para reunirse.<sup>446</sup> Antes ocupaban un salón de la primaria. El nuevo edificio público, desplantado en forma de L, se arrima al pie de la plataforma de la iglesia.<sup>447</sup> Consiste en dos pequeñas piezas, escasamente amuebladas. En un muro exterior se pintó el busto de Luis Donaldo Colosio, político mexicano, asesinado durante su campaña presidencial en 1994.<sup>448</sup>

Fuera de las reuniones y de los sumarios —única ocasión en que entran mujeres en



foto 69

este dominio masculino—, los locales se prestan a otras actividades relacionadas con el ciclo comunitario secular y religioso. Allí dentro, los cueteros de Jaltocan fabrican las cantidades de cuetes encargadas para una fiesta. La foto 69 muestra al Señor Odilón Briones Kristina, a la izquierda, quien era entonces regidor. Los otros dos hombres son artesanos.

La materialización del mando político en un espacio propio y un lugar céntrico respondía a una realidad existente: los hombres, quienes expanden las fronteras del pueblo cuando salen, suelen contraerse allí mismo, aún al aire libre, una vez de regreso; un movimiento que parece fortalecer la unión de la comunidad desde dentro.

Con todo, el símbolo por excelencia de la concordia y del bienestar comunal no se guarda en la casa comunal. San Francisco posee una 'vara', una especie de talismán que está atesorada en la casa del regidor en curso. Pasemos entonces del centro a la periferia.

En la foto 70, tomada en el año 1997, la vara está atada a una pata de la pequeña mesa que sirve de modesto altar doméstico en la

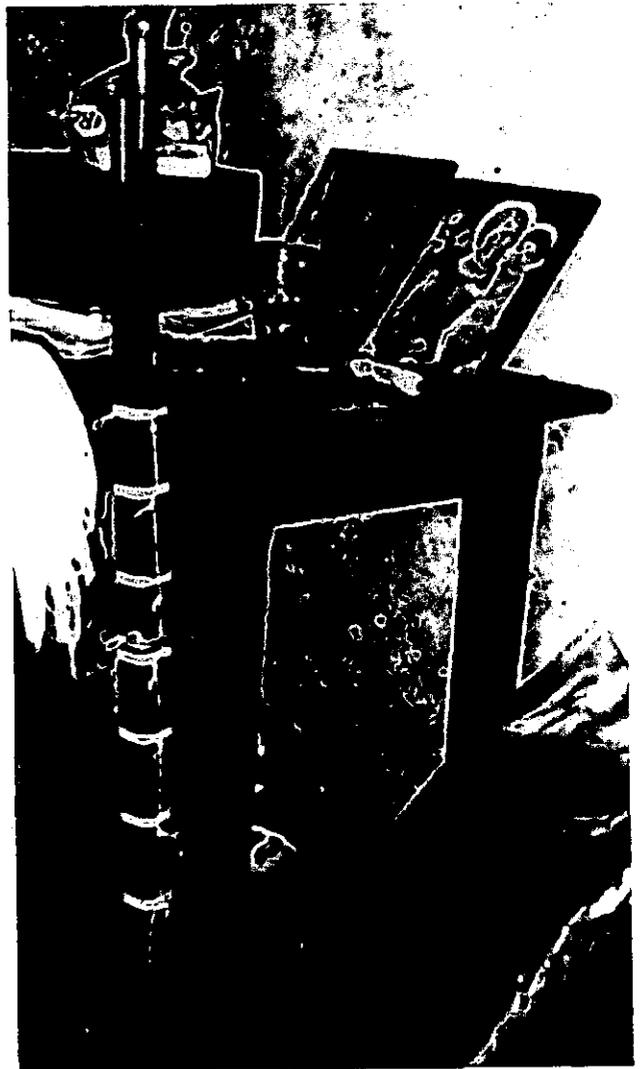


foto 70

casa del señor Odilón Briones Kristina.<sup>449</sup> Se puede observar que no se trata de una sola vara, sino de cuatro palos negros de diferentes tamaños, unidos por una cuerda en una serie cadenciosa de nudos. El palo más grande tiene un asa dorada. Es tentador asociar las cuatro barras constituyentes con los cuatro cerros que rodean el pueblo, transmutando el talismán en un símbolo de la unidad territorial de la aldea nahua. Sin embargo, el nombre que le dan al artefacto, aún en una narración en náhuatl, es siempre 'vara', palabra castellana.

"*Onca ce vara, tlen monequi moilpiz cualli*", "hay una vara que se debe de amarrar bien". De esta suerte empieza la transcripción por Gustavo Ortiz de un relato oral hecho por su hermana Magdalena Ortiz.<sup>450</sup>

De la manera en que "*tovara*", —"nuestra vara", legado de nuestros abuelos—, está atada, depende la salud del pueblo. Si no la amarran bien, la vara se voltea y su movimiento agita a los palos, al pico y a la barreta que son las herramientas para enterrar. Cuando pasa esto, mucha gente muere en el curso del año.

El regidor es el encargado, el responsable de la custodia y la veneración del objeto de culto ("la vara quiere a la gente; que no quede sola; que no esté triste; para ver que lo quieren"). Pero él no amarra. El día 30 de noviembre, en la fiesta de San Andrés, cuando se cambia de regidor y se vuelve a atar la vara, el aguacil de más edad enseña al aguacil entrante cómo enlazar 'bien' según la costumbre. El aguacil debe saber que la consecuencia de la ignorancia pesaría.

El ligamiento empieza con un nudo corredizo en la parte superior, a poca distancia de la punta del palo más pequeño. Después de un número de vueltas alrededor de las cuatro barras, se pone otro nudo y baja el cordel para repetir, a un intervalo fijo, la misma liga. Suman un total de siete macizos. Desde el último nudo, que ya no se engancha, dejan colgar la cuerda libremente en el suelo. Visto que la vara tiene que estar parada siempre, a riesgo de un siniestro, una segunda sogá la ata a una pata del altar doméstico. Pero la madera no se toca; una

pedra separa a la vara de la base. Y mientras que las cuatro extremidades de la mesilla descansan cada una sobre una piedra, la vara roza el suelo.

Según Magdalena Ortiz ha decrecido la adoración incesante de antaño a la vara. Antes había siempre velas prendidas a su lado y cada siete días se le adornaba con un collar de flores, el mencionado *xochicozcal*.<sup>451</sup> En la foto 70 se distingue en la mesa el vaso de una veladora consumida y un *xochicozcal* ajado entre la vara y el soporte. Tampoco en la foto 71, tomada durante la fiesta del



foto 71

Santo Patrón del mismo año, se vislumbran actos específicos de la veneración a la vara, aunque ahora sí se encuentra circundada por tallos y flores, en plena preparación de los *petzcolli* que enguirnaldarán la iglesia.<sup>452</sup>

Allá regresamos, a las afueras de la iglesia, en un día singular, el último de la fiesta de *Xantolo*. La supremacía de los antepasados en cuanto a la fortuna de la comunidad ha sido fijamente consolidada. Pero dentro del pueblo, vivo y humano, están las personas que han ejercido la autoridad seglar con sus peripecias e intereses incompatibles.

Hemos descrito antes cómo, en este día, los grupos de los disfrazados se unen en una sola comitiva y bailan, primero en la escuela primaria, después en-

frente de la iglesia. Todo el pueblo confluente para verlos actuar —el alcohol, el cansancio y el ambiente impiden cualquier intento de un baile ordenado—, formando un gran círculo de espectadores que cubre todo el patio eclesiástico. Da risa el titubeo de los viejos borrachos quienes, mezclados entre los danzantes, zapatean sin cesar. De repente vemos un alboroto: una pequeña cuadrilla de disfrazados se desprende del espectáculo, acorrala a alguien entre el público que fue autoridad, y le fuerza a tomar y a bailar con ellos. Después de un tiempo sacan a otro. Algunos ex mandatarios intentan escapar, lo que desemboca en una cacería por el pueblo, dando gran alegría a los circunstantes. Pero al final, casi todos están allí, bullendo en el centro.

### 3.3.12. La casa de los instrumentos

En el barrio de *Xihuiteno*, bordeando la angosta vía que separa a este barrio de *Tlaltzintla* está la casa donde se guardan los instrumentos del pueblo. La pequeña construcción rectangular de una pieza, erigido en 1994 con bloques —reemplazando una de zacate—, tiene un techo de cuatro aguas hecho de lámina.



foto 72

La foto 72, tomada con teleobjetivo desde el sitio de las campanas revela la imagen familiar: invariablemente unos hombres y jóvenes se están entreteniendo en sus afueras, platicando, barriendo el interior, cuidando, esperando. El emplazamiento de la casa de los instrumentos está denominado también 'la escueleta', aparentemente porque antes había en este mismo lugar la primera escuela del pueblo.

En cierta ocasión pedí permiso para entrar y tomar fotos del interior. Entré en un recinto vacío y desamueblado, a excepción de una banqueta de mampostería que se desenrolla por todo lo largo de las paredes. Encima de la banqueta están acumulados los instrumentos. Algunos cuelgan de un clavo en el muro. Un banquillo de madera sostiene el tambor grande en disposición de tocar y convocar.<sup>453</sup> Aparte de este taburete ningún objeto ha entrado si no son los instrumentos mismos. En efecto, ésta es su casa.<sup>454</sup>



foto 73

Aunque la composición de los músicos varíe y en momentos pueda haber dos o hasta tres grupos, el

pueblo siempre tiene 'su banda': los intérpretes que hacen vibrar estos instrumentos de viento, guardados en su propio espacio.<sup>455</sup>

Dentro de la vida comunal, tanto religiosa como secular, la banda del pueblo es

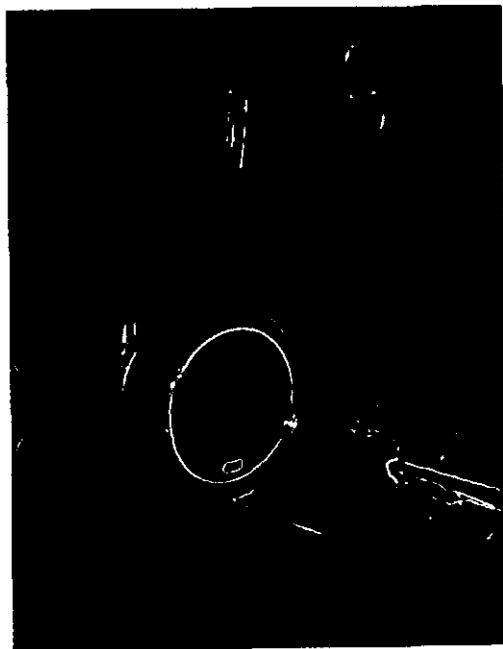


foto 74

omnipresente: va delante de las imágenes en las procesiones; toca durante las misas; despierta al pueblo los domingos, a las 6 de la mañana; alegra las festividades escolares; rinde honor a las autoridades los días de fiesta; sigue repicando cuando los demás convidados ya se entregaron al sueño.<sup>456</sup> Si se calificara a las campanas como la voz de la comunidad, la banda entonces parecería ser su corazón resistente. "Hay música" observan los lugareños profesando admiración y queriendo decir "hay fiesta".

Los músicos siempre tocan al aire libre. Cuando está parada en un lugar, la banda adopta una formación particular: se acomoda en un pequeño círculo, volteando de afuera hacia dentro.<sup>457</sup> Cuando caminan delante de la procesión, pierden cualquier alineación, a gran diferencia de las charangas europeas que avanzan en fila. Más que el mero volumen que producen, lo que es nada despreciable, esta posición suele ocasionar una explosión de sonido que se derrama mucho más allá de los límites físicos de la conmemoración.



foto 75

La foto 75 presenta a los integrantes de la banda del pueblo en el año 1998.<sup>458</sup> Los organizadores que recompensan a los músicos por su trabajo con una aportación económica, les ofrecen también comida y bebidas alcohólicas durante los varios días y noches que duran las festividades.<sup>459</sup> Aún así, el esfuerzo físico requerido para aguantar las largas horas tocando y tomando es tal que muchos jóvenes se desaniman.

La identificación de la banda con el valor de la comunidad se hace más patente en la lucha con los pueblos vecinos. Durante las fiestas grandes es común invitar a una banda ajena para competir con la música propia.<sup>460</sup> Tratándose de poblados amigos, las fuerzas se miden infatigablemente. A veces, la rivalidad puede hacerse violenta. Me contaron que hace unos años, después de haber tocado en el pueblo de Santa María —del mismo municipio de Huazalingo—, donde hubo un desacuerdo sobre el pago, un integrante de la banda de San Francisco fue atacado con machete en el camino de regreso al pueblo. Gravemente herido llegó a su casa donde murió poco después. San Francisco se levantó y los hombres se dispusieron para atacar el poblado con que, según parece, mantenían una antigua enemistad. Pero las voces de la razón lograron calmar el alboroto y después de largas pláticas se logró un arreglo con Santa María. Encarcelaron al homicida y la madre de él se comprometió a pagar una pensión mensual a la viuda del músico. Con todo, la hostilidad sigue y no hay más canje de bandas entre ambos pueblos.

### 3.3.13. El camposanto

A la entrada del pueblo, llegando por el camino principal a mano derecha, está el cementerio, ubicado en una pequeña cuesta a cuyo pie se dibujan las primeras viviendas del barrio de *Xihuiteno*.<sup>461</sup>

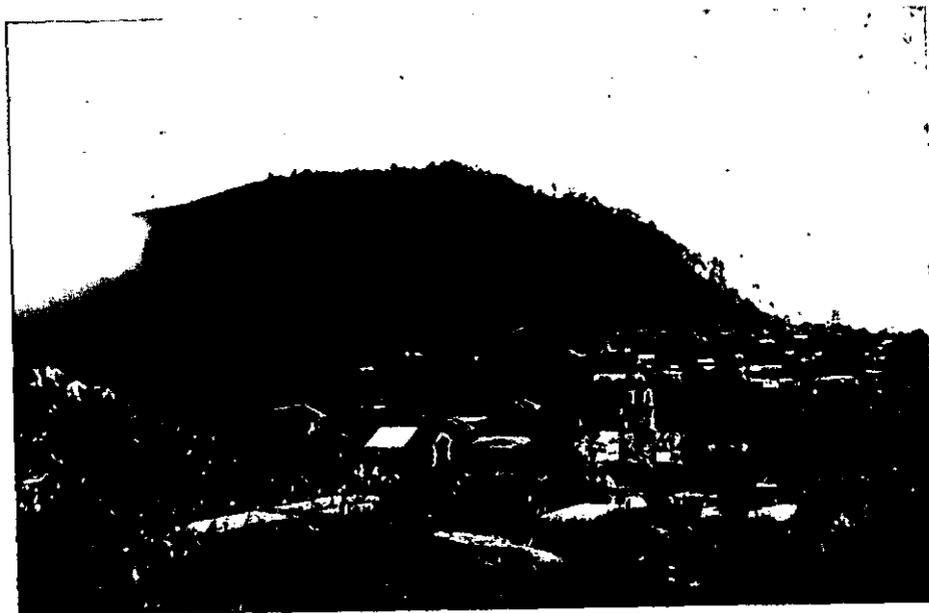


foto 76

En las cercas de la foto 76 se observan las tumbas, dispersas arbitrariamente por el terreno accidentado y cubierto de verdor. Las losas sepulcrales lisas por poco se pierden en el contorno lozano de hierbas y quelites.<sup>462</sup>

A la izquierda unos hombres están excavando un hoyo: se mueven las herramientas, el mismo día va a haber un entierro.

Salta a la vista también una torrecita dominando la única tumba que por su lujosa exuberancia luce fuera del lugar. Es el sepulcro de un señor del pueblo quien se hizo muy rico durante su vida, teniendo en cierto momento hasta siete esposas, pero del cual la pronta pobreza de sus descendientes constituyó un testimonio vivo para sus paisanos, quienes siempre habían sospechado que su riqueza la obtuvo a trueque de haber vendido su alma al 'Otro'.<sup>463</sup> Sin querer, el pequeño monumento sepulcral cobró forma de amonestación.

Volvemos al día en que la foto 76 registró el entierro inminente de un pueblerino.

diario de campo 21

4 de julio de 1994

*Puesto que había penetrado al cementerio desde el camino hacia el pueblo, por el atajo que toman los hombres del barrio Xihuiteno cuando regresan de la milpa, no divisé a los enterradores hasta el momento mismo de la foto. Aunque no hubo reclamo, sentí que la atmósfera era cargada, no tanto de tristeza sino de solemnidad. Sorprendida, saludé a distancia y me fui sin instruirme luego del desarrollo de las exequias en curso. Por esa razón, la siguiente reconstrucción se basa no tanto en mis propias observaciones sino en las descripciones hechas por informantes.*

El clima nebuloso consignado por la foto no permite determinar la hora exacta del suceso. Cuando muere por la mañana, el funeral ocurrirá el mismo día. Si no, se velará al difunto una noche en casa, para enterrarle al día siguiente. En cualquier caso, la excavación se lleva a cabo inmediatamente, en presencia del regidor (o alguna otra autoridad) quien hace entrega de las herramientas guardadas por él.<sup>464</sup> El lugar dónde implantar la fosa es fácil de determinar: se considera necesario enterrar al difunto al lado de la tumba de un familiar.

Mientras, los deudos amortajan a su muerto y preparan la comida que ofrecerán a las autoridades y a los sepultureros una vez terminado el entierro. Cuando llega el momento de levantar al finado, todos se dirigen hacia su vivienda. Cuatro de los hombres que ayudaron a excavar, alzan el cuerpo y lo llevan afuera, con la cabeza hacia delante. Saliendo al patio, un pariente avienta un ga-

llo al cortejo. Al animal, vivo todavía, le torcieron previamente el cuello; de tal manera que el animal va “batallando” atrás del cadáver. Según Gustavo Ortiz, este pollo representa la despedida, la “llamada” del muerto.<sup>465</sup> El mismo pariente arroja luego el nixtamal y tira también una jícara en el suelo, que otro familiar quiebra con el pie. Asimismo, el séquito acarrea agua hasta el camposanto; “agua simple para que el difunto tenga para beber”.

Desde el momento en que el cortejo fúnebre abandona la casa, las campanas resuenan por la aldea, constantemente y con un toque distinto según el difunto fuese hombre o mujer, casado o soltero. La comitiva se dirige primero hacia la iglesia. Cuando entra, el campanero deja de tocar; recomienza cuando salen. Dentro de la iglesia, el ataúd se destapa temporalmente. Se reza un rosario, y se recibe la bendición por el sacerdote presente. El cortejo sigue hacia el cementerio donde bajan al muerto y cubren la tumba con tierra y cemento.<sup>466</sup> Levantan la cruz y colocan flores y veladoras. Finalmente, todos los presentes retornan a la vivienda donde comen mole y toman refresco y alcohol.

A los nueve días se efectúa la novena, los deudos vuelven al camposanto para reponer las flores y las velas y de nuevo ofrecen un convite a las autoridades. Al año conmemoran el aniversario del fallecimiento.

Los primeros días de noviembre, durante la fiesta de *Xantolo* —fiesta del día de los muertos—, el camposanto cobra un significado especial. El terreno se convierte temporalmente en un espacio de redoblamiento de la comunidad misma, cuya población no comprende en este momento sólo a los habitantes vivos sino también a todos sus muertos. La fiesta refleja su importancia en su duración: con sus siete días se equipara con la *hueyi ilhuittl*, la gran fiesta del Santo Patrón del pueblo.<sup>467</sup> El cementerio no siempre es el escenario principal; el pináculo de las festividades siempre en movimiento; la fiesta envuelve y se repliega

incesantemente, ora en el centro, ora en el patio de un lugar periférico, ora en el panteón.

Durante estos días de *Xantolo*, los pobladores reciben a sus muertos en sus casas. Para eso erigieron un altar doméstico ricamente adornado con un arco de flores (dos flores predominan: la tradicional *cempoaxochitl* y la pata de gato; v. la foto 77), veladores, frutas y comida. Una senda colorida de hojas de *cempoaxochitl* allana el camino para los viajeros lejanos.<sup>468</sup>

La visita parece recíproca: cuando el sacerdote finalmente llega al pueblo —en gene-

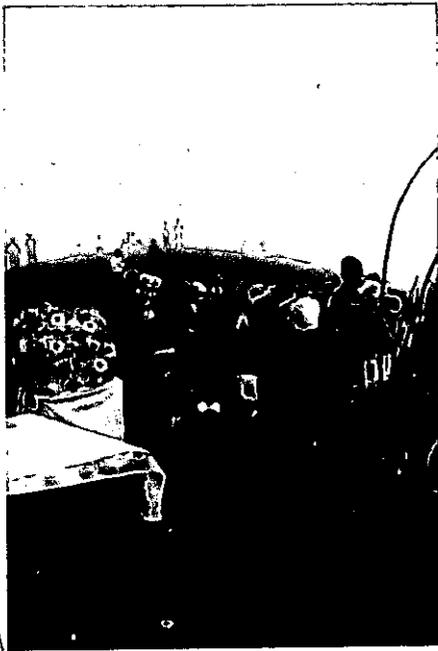


foto 78



foto 77

ral existe falta de claridad sobre la fecha precisa— para celebrar la misa solemne en el cementerio, los familiares se reúnen alrededor de la sepultura de sus ancestros. Un mismo arco decora la cabecera de las tumbas, recientemente escardadas y aseadas

Allí, dispersas por el camposanto y a los sonos de la banda del pueblo, esperan hasta que termine la misa para comenzar a repartir los tamales y beber el chocolate caliente que trajeron consigo.<sup>469</sup> Caminar por el cementerio se convierte momentáneamente en el equivalente a darse una vuelta por el pueblo a la hora de comer: cuando te aproximas a una

familia, te invitan con insistencia a alinearte con ellos y a compartir al menos un tamal y una taza de chocolate.

Unos hombres, queriendo honrar un ascendiente en particular, acarrear un cartón de cerveza e invitan a la banda a tocar unas canciones preferidas. Las emociones surgen pero las contienen, nunca se desbordan. Igual que la neblina que viene, se desdibuja y se va, el pueblo se está hundiendo solemnemente en un tiempo holístico donde todo es presente.



foto 79

### 3.3.14. La clínica

El Seguro Social Mexicano tiene abierta una pequeña clínica en el pueblo donde una a dos enfermeras administran atención médica primaria y primeras curas a los enfermos y heridos.<sup>470</sup>

Dirigen también programas de prevención destinados sobre todo a las madres de familia.

Aunque en las mañanas está presente un médico —un joven profesional quien se alterna haciendo su servicio social en el pueblo—, la gente del lugar prefiere acudir a los hospitales de Huejutla para enfermedades graves,

Desde hace poco, durante el año de 1999, el municipio de Huazalingo obtuvo una ambulancia que está estacionada siempre en la plaza del pueblo cabecera. Aún así, un traslado rápido constituye el mayor problema para cualquier caso de emergencia ocurrida en los pueblos anexos o en lugares de difícil acceso.

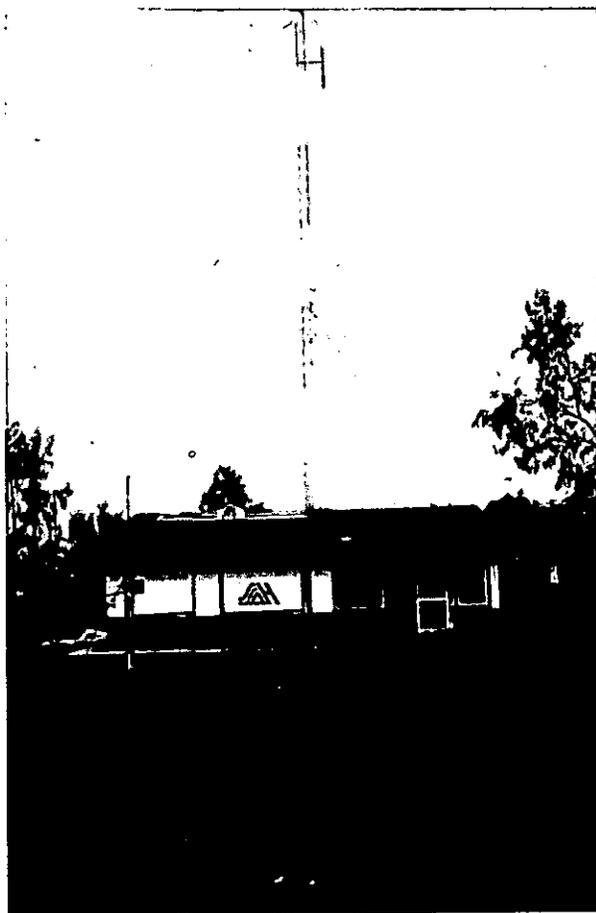


foto 80

diario de campo 22

19 de junio de 1995

*Hoy visité al Sr. Odilón Briones Kristina quien trabaja como Juez Menor Municipal en el Palacio Municipal de Huazalingo. Decidimos regresar caminando, ya que en la plaza de Huazalingo no vimos ninguna camioneta de transporte común dispuesta para salir hacia Tehuetlán. La tarde es bonita; no hace demasiado calor. En San Juan, una pequeña aldea a poca distancia de la cabecera, compramos pan caliente en la casa de unas señoras y seguimos nuestro camino. Algo más adelante, pasamos a un señor sentado en el borde de la carretera. Dos muchachos se encuentran a su lado. En vez de saludar a distancia, como esperaba, Odilón empieza a entablar con él una conversación preocupada, en un náhuatl rápido. Sólo cuando nos acercamos, veo lo que está pasando.*

*El señor tiene una herida de machete en su rodilla. Intenta parar la sangre —que se está derramando en pulsaciones regulares—, con un pañuelo que él está mojando en el pequeño arroyo que se ubica a sus pies.*

*Ningún coche pasa. El señor nos cuenta que el accidente pasó en su milpa, arriba en el cerro, alrededor del mediodía —ahora son las tres— y que bajó lo más rápido que pudo. Algunas personas salieron hacia Huazalingo para avisar y organizar su traslado a Huejutla. Lo único que le queda ahora es esperar e intentar detener la sangre.*

*Todo este relato lo hace en un tono llano y calmado mientras que el agua a sus pies se colorea de rojo y los niños le imitan en una actitud de silenciosa resignación. Su voz*

*sólo delata algo de su ansia cuando repite dos veces "pero la sangre no para, no para".*

*Cuando las señoras vendedoras de pan acuden a su vez, disponemos continuar nuestra marcha. La escena me ha desconcertado y esperaba ver pasar en cualquier momento un vehículo rumbo Tehuettlán y Huejutla. Ya muy avanzada la subida hacia San Francisco, se escuchó el ronquido de un motor.*

La clínica de San Francisco, Huazalingo se ubica en el pie de la esquina noroeste de la plataforma de la iglesia y es accesible por dos vías: por una vereda a lo largo de la tienda de Diconsa (antes Conasupo) y por la entrada ancha enfrente del jardín infantil. A finales de 1999, se estaba pavimentando este pequeño tramo en doble carril, como parte de un proyecto de pavimentación en el pueblo, auspiciado por el presidente municipal saliente de Huazalingo.

### **3.3.15. Las tiendas**

En la actualidad es posible aprovisionarse en el lugar de algunos artículos alimenticios y de aseo personal, que con el tiempo se han hecho indispensables: harina de maíz, aceite, jabón, azúcar etc.

El punto cierto es la tienda de Diconsa –antes llamado Conasupo– donde los productos son vendidos a un precio fijo subvencionado por el gobierno federal.<sup>471</sup> El pequeño almacén se encuentra en el núcleo del pueblo, junto a la casa municipal; allí se administra también el servicio telefónico.

En sus alrededores múltiples despachos domésticos brotan como las setas; desaparecen igual de rápido. Para los habitantes de San Francisco, Huazalingo el abastecer —tan limitado que sea— a sus vecinos de unos artículos a granel, comprados en un mayorista constituye la única oportunidad para ganar algo localmente encima de los ingresos provenientes de sus excedentes agrícolas. El trabajo regional de peón es duro y muy mal remunerado y la compra de un carro es superior al poder adquisitivo de la gran mayoría.<sup>472</sup> Abrir una tienda requiere solamente de un espacio despejado en la propia vivienda y del precio de compra. Un contratiempo y el negocio cierra.



foto 81

El negociante pisa tierra más firme con la obtención de un refrigerador o de un molino de maíz, ensanchando así el espectro de servicios ofrecidos; algunos sobreviven. Diversificar la oferta, sin embargo, no cabe dentro de las posibilidades. Para cualquier adquisición que cae fuera de las necesidades inmediatas, los lugareños prefieren bajar hacia Huejutla donde los precios siempre son más bajos. Otro quebradero de cabeza para el tendero es el propio bastimento. Si no está dispuesto para pagar el transporte privado que está bastante caro, debe de organizarse en un día de poco transporte con el chofer del carro comunal para subir todas sus provisiones.

### 3.3.16. Demás servicios en el pueblo

En las siguientes páginas examinaremos brevemente los servicios que existen en el pueblo.

#### 3.3.16.1. Electricidad

El pueblo tiene electricidad: cables de alta tensión abren su propio camino hacia arriba desde la capilla en la encrucijada, superando brechas y peñones. Considerando los accidentes del medio ambiente montañoso y su aislamiento, no es de extrañar que haya frecuentes cortes que sumergen al pueblo entero en una oscuridad profunda.

diario de campo 23

5 de mayo de 1994

*Hoy es día de fiesta. Desde la mañana está cayendo una lluvia fuerte. El pueblo se cubre de lodo. Para el campeonato de basquetbol del mediodía, pocos equipos de fuera aparecen. El clima los arredra. Por la tarde está previsto un programa por parte de los alumnos de la primaria. A la hora designada, escasos espectadores se reúnen. Empieza un tiempo de espera, los niños con nerviosa turbulencia, los maestros intentando animar por medio de un micrófono y la instalación eléctrica a los padres de familia, recién arribados en sus casas después de un día de trabajo pesado. El periodo se alarga.*

*Al fin el número de miradores parece suficiente y el director de la primaria pronuncia su discurso de inauguración. En este mismo instante se dibujan unas nubes de tormen-*

*ta, negras como un tizón, en el azul oscuro del suroeste del cielo anocheciendo, levantándose y acercándose remolineando hacia el pueblo en un abrir y cerrar de ojos. Los alumnos del primer grado todavía están entonando su canción cuando llegan las primeras gotas. Unas señoras salen. Dos minutos después el cielo truena, un relámpago inunda un instante el mundo de luz; después deja atrás una oscuridad total. Se fue la luz. Madres gritan, buscan a su prole y corren a sus casas.*

*La fuerza del suceso me tiene paralizada. Además, no me estoy mojando, me encuentro con los maestros bajo el alero de la escuela. Pero se me acerca Leonel acompañado por Elodia y Rafael, tiene linterna y me invita a seguirles a casa. Corriendo y riendo regresamos. Media hora después el imperio de la tormenta y la oscuridad persisten y la aldea se retira temprano a dormir.*

Hay un comité en el pueblo, responsable de la administración local de la electricidad. El comisionado procura el pago puntual de la cuenta única que llega a nombre del pueblo entero, empresa que no siempre sale bien. Dividen proporcionalmente el importe entre todas las viviendas que reciben luz y fuerza, sin importar si éstas gastan sólo en unos simples focos o si tienen aparatos consumidores como un refrigerador.

En 1994, una familia pagó 14 pesos por mes. En 1999, dependiente del monto de la cuenta, entre 20 y 50 pesos.<sup>473</sup> Ser comisionado no es un puesto rotante; el mismo señor ocupa la plaza desde años; será destituido sólo en caso de negligencia o malgestión notable.

### 3.3.16.2. El teléfono

La gestión del servicio telefónico sigue el mismo esquema: hay un comité con un comisionado fijo. Pero a diferencia de la electricidad, el teléfono no se ramifica por el pueblo. Hay un solo aparato telefónico, ubicado en la tienda de Diconsa donde se paga por llamada. Tampoco llega la línea por tierra: el teléfono funciona por medio de microondas.



foto 82

Aun así ocurren muchas interrupciones en ambos sentidos. A veces es imposible llamar al pueblo; a veces entran las llamadas pero no salen; a veces la línea está muerta por completo. Siempre existe la incertidumbre.<sup>474</sup>

Quando logras comunicarte desde fuera una primera vez, mencionas al operador con quien quieres hablar. Media hora después, llamas otra vez y allí está, si no tu interlocutor, al menos un miembro de su familia. Obviamente la privacidad es mínima. Por eso, alguna gente prefiere ir a Huazalingo, o hasta Huejutla para hacer sus llamadas.

Con todo, hablar por teléfono sigue siendo una acción fuera de lo común. Muchas veces, la persona que habla no se nombra, empieza a recitar en tono rápido y destacado sus preguntas o anuncios y cuelga abruptamente. Tampoco toman en cuenta la hora: hablar parece ser una tarea de que se quieren desembarazar lo más pronto posible.

### 3.3.16.3. Agua y drenaje

Al final del periodo de mis estancias en San Francisco había obras para construir un sistema de agua corriente y de drenaje en el pueblo. Hostigados por treguas en las concesiones de subvención y posiblemente por cierta dificultad para obtener supervisión profesional avanzaban lentamente, y —en mi opinión de lego— los resultados parecían más bien inconclusos.

En general cada familia ha conseguido tener agua del grifo en cierto punto de su parcela (muchas veces en los linderos). Las familias con los recursos necesarios han colocado un lavadero de piedra bajo este grifo sencillo; allí lavan a sus bebés, la ropa y el nixtamal.<sup>475</sup> Siempre con la condición de que el agua caiga. Sin embargo, durante mis observaciones esta condición muy pocas veces se cumplió, obligando a las mujeres y a las niñas a recurrir a las pilas para conseguir el líquido a cubetas.



foto 83

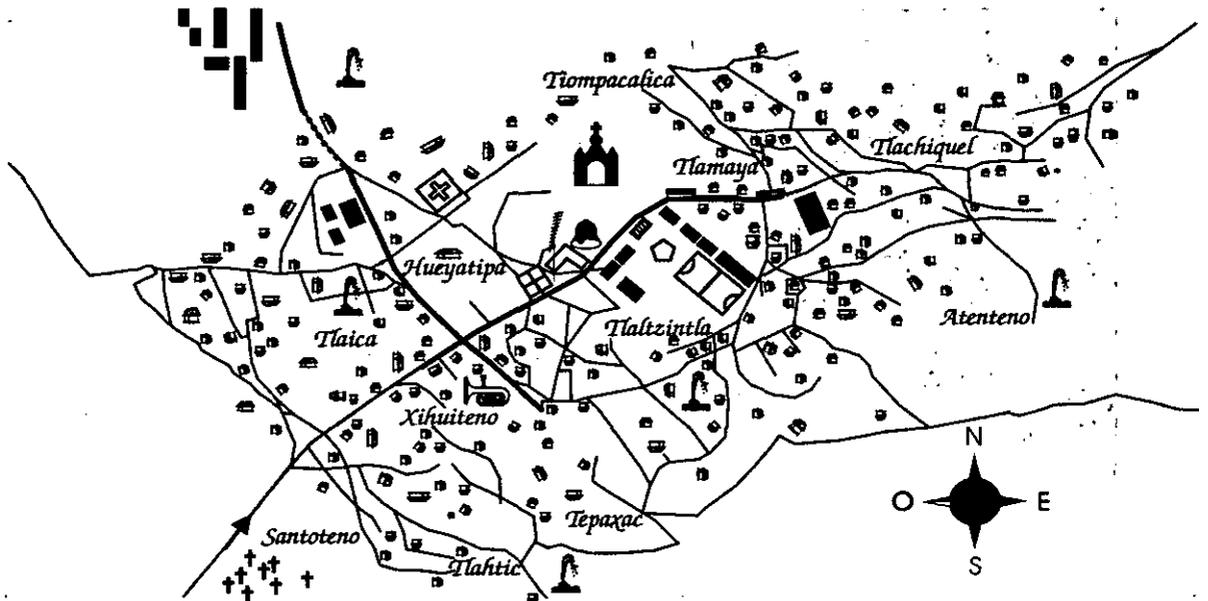
En algunos casos el padre de familia traspasó el agua corriente hasta dentro de la vivienda. Pero la planificación del caño y el material usado para hacerlo me parecieron aún más provisional.<sup>476</sup>

Asimismo, se hacen trabajos para instalar el drenaje: varios rimeros de tubos están sembrados por el pueblo y se excavan paulatinamente hondos canales en el rastro de los caminos. Pero aquí también, la usanza efectiva parece depender más que nada de las adquisiciones individuales —hasta ahora muy escasas— del equipo doméstico.<sup>477</sup>

### 3.3.16.4. Los basureros

Cuando llegas al pueblo en un día con aire, desechos de plástico y papel revolotean en las franjas laterales del camino; provienen de un vertedero muy cerca de la entrada. Varios basureros más están mantenidos por el contorno de la aldea, en el espacio divisorio entre la zona habitada y la pradera. Los vecinos llevan allí sus desperdicios, pequeños botes repletos con los restos que no pudieron cebar ni a sus puercos, perros o pollos. Los montones de basura no son enormes.<sup>478</sup> Sin embargo, están creciendo inevitablemente con el incremento de la población y del consumo de productos con envase desechable.

Para concluir la exposición del pueblo, visto por dentro, se presenta el esquema que ha sido desarrollado durante las páginas anteriores, ahora completo.



esquema 7

En el último capítulo de la descripción pormenorizada del entorno de San Francisco, Huazalingo, nos vamos a alejar paso a paso de la localidad. Conocimos íntimamente sus espacios interiores; ahora cuajamos de nuevo al pueblo en una imagen de conjunto para apartarnos por los ámbitos que le rodean: milpas, cerros, montes, anexos, aldeas contiguas, cabecera, villas, etc. El retiro se hará más demorado que la llegada, precisamente por la familiarización previa con el poblado: cada escenario será examinado en función de su relación con él.

Una división significativa atraviesa el inventario de los ambientes circundantes y lo secciona en dos. Primero, exhibiremos los perímetros que forman parte del territorio mismo del pueblo. Aunque los círculos se expanden y se contraen según la posición y el momento de incursión, no hay lugar a duda de que los cuatro cerros, las milpas, varias hectáreas de monte y los pueblos anexos están considerados como parte integral de su extensión. No así para los lugares descritos en el segundo apartado del capítulo: los pueblos próximos, la cabecera y las ciudades cercanas se encuentran en el exterior, caracterizándose progresivamente por su grado de divergencia con la población.

### **3.4. El pueblo visto desde afuera**

Durante el movimiento hacia fuera, el pequeño pueblo nahua de la Huasteca hidalguense parece asemejarse de nuevo a los miles de otros poblados dispersos por el territorio mexicano. Resalta otra vez la relativa incomunicación de su emplazamiento, una condición compartida con otras zonas indígenas, que motivó al antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán denominarles 'regiones de refugio'.<sup>479</sup> Sin embargo,

ocurre algo particular en el caso de San Francisco, Huazalingo: el pueblo se ubica en una meseta. Es posible percibir en algunas de las fotos de las páginas anteriores y en varias de las que vienen, la panorámica asombrosa que se tiene desde al menos tres de los cuatro bordes de la aldea (un cerro obstaculiza el restante). El pueblo estaba y sigue estando aislado, pero el aislamiento nunca constituyó el encierro típico entre declives y desfiladeros cortantes. Aparenta más el retiro inasequible del nido de un águila, elevado superiormente encima del mundo adyacente.



foto 84

### 3.4.1. La extensión del pueblo

La noche cae sobre San Francisco, Huazalingo, y el pueblo se está encerrando en sí. Los hombres, de regreso a casa después de un día de trabajo en la milpa bajo un sol ardiente, están cenando. Más tarde, unos se juntarán con los jóvenes bajo un árbol quemado a la altura de la iglesia, de donde se contempla el pueblo y las luces en los valles circundantes. Otros pocos se instalarán delante del pequeño aparato de televisión. Los que todavía se están bañando, se precipitan para poder dejar la pila en su húmeda oscuridad.

Los maestros de las dos escuelas que no acostumbran pernoctar en el lugar, se han ido desde hace un tiempo, repartidos entre los coches de sus colegas. Durante el descenso, han parado uno por uno en la vereda para dejar pasar al carro del pueblo que subía a la gente, cumplidas sus diversas comisiones en los poblados cercanos. Ahora, el carro se ha quedado estacionado en la orilla de la cancha de basquetbol de la primaria. Las mujeres del pueblo cumplen los últimos movimientos en la cocina antes de reunirse con sus hijos que juegan en el patio o delante de la televisión. Demasiado cansadas, unas se retiran ya a su dormitorio.

En efecto, es durante la noche cuando el pueblo, divisado como el acopio de las viviendas de sus habitantes, se recluye principalmente dentro de un espacio mínimo. Durante el día, sin embargo, la población se ensancha. Son estos círculos crecidos que analizaremos en las páginas siguientes, exponiendo consecutivamente los movimientos locales del ir y venir, los cerros y las milpas que rodean el lugar, y los pueblos anexos que se encuentran en su territorio.

### 3.4.1.1. El ir y venir

Los movimientos más frecuentes de ida y venida al pueblo, se operan por un camino de acceso que se desvía de la carretera viniendo de Tehuetlán a unos tres kilómetros antes de llegar a Huazalingo.<sup>480</sup> La vereda es ancha y empinada, accesible para vehículos de motor. Todas las visitas de fuera se presentan por este camino, remontando las faldas de dos montañas, sin poder detectar a su destino has-



foto 85



foto 86

ta el momento cuando, superada la última cuesta, San Francisco se despliega ampliamente ante los ojos de los recién llegados. La misma vertiente le hace visible desde el pueblo, sobre todo desde la altura de la iglesia, ya que el curso del sendero encauza derecho hacia su portón.

Con la entrada como punto fijo, la vereda se orienta hacia el occidente, derivándose sólo de unos diez grados de la longitud oeste por el lado septentrional.

Este camino no es el único paso al pueblo. Diversas pistas más se desligan de las orillas; pero todas son trucas, transitables sólo por hombres y animales de

carga. Encaminan hacia los pueblos anexos, los cerros, los potreros y las milpas. El ir y venir de la gente por estas trayectorias es silencioso, apenas advertido por los habitantes de las pocas viviendas esparcidas en las afueras de la localidad. Hay un atajo muy encaramado que conduce a Tehuetlán: lo recorren los alumnos de la preparatoria y las personas que no quieren o no pueden pagar el pasaje en carro. Otras sendas, que dirigen a lugares aún más lejanos como Atlapexco, se encuentran muy poco transitadas hoy en día, ya que los irregulares viajeros prefieren el rodeo más largo pero mucho más cómodo en coche por Tehuetlán.



foto 87

En la bifurcación hacia San Francisco, llegando por la carretera, se encuentra una capilla dedicada a la virgen de Guadalupe (v. foto 91, pág. 339, tomada viniendo de la dirección de Huazalingo).

Aunque la superficie de la aldea se extiende más allá de esta posición — tanto hacia Huazalingo como cuesta abajo—, la capilla marca un hito importante.



foto 88

Desde este punto, uno ya penetra inequívocamente el dominio del poblado. Los testimonios del señor Juan Diego Pablo Catarina y del anciano Don Chenchu contienen ambos episodios que comprueban este hecho. Cuando “se cierra” el pueblo, —durante la Revolución “*motzajqui altepetl*”— o cuando montan vigilancia a la llegada rumoreada de rateros o maleantes, la defensa sucede en la capilla.

En un contexto más cotidiano, el problema de comunicación y de traslado surge generalmente desde la desviación. Mientras que varios microbuses garantizan el tránsito entre Huazalingo y Tehuetlán, es común ver a la gente encallada delante de la capilla, esperando la llegada fortuita de un vehículo que les llevará cuesta arriba. Su única seguridad es el carro comunal. Este vehículo, tipo pick-up con caja de carga, fue dado al pueblo en el marco de ‘Solidaridad’, un programa de apoyo social vigente a principios de los años noventa. Hace el viaje a Tehuetlán al menos una vez al día, al precio accesible de 5 pesos por viaje.<sup>481</sup> Pero cuando éste ya pasó, o cuando no circula, uno se ve forzado a permanecer allí, o a emprender la subida de nos tres kilómetros a pie, cargando cualquier equipaje que lleve consigo.<sup>482</sup>

El ritmo intrínseco del pueblo es diario y circular: por la mañana, el lugar bre. A los primeros albores, los hombres salen a trabajar en sus milpas y pos o van a arreglar unos asuntos en los poblados próximos. Los alumnos de ratoria siguen. Con la mayoría de los labradores estando fuera, las mujeres

empiezan a hacer sus propios desplazamientos locales; visitan las pilas, las casas vecinas y las tiendas del barrio; algunas se dirigen hacia la clínica en el centro del pueblo. Cuando los hombres regresan al caer la tarde, todas ya están de nuevo en su casa.

Aun de día, la aldea mantiene cierto resguardo de su núcleo habitado. Un pequeño número de las autoridades o de *tequihues* siempre está allí, para recibir y acompañar las visitas de fuera: representantes de los gobiernos nacionales o estatales, técnicos de Telmex o de la compañía de luz y fuerza, promotores agrónomos, etc. Estos 'custodios' personifican la fuerza centrípeta del pueblo durante la jornada, cuando ésta se ve debilitada por la dilatación natural y productiva de su territorio. Está en su máximo al anochecer, cuando los hombres están de regreso en el poblado y varios de ellos se juntan alrededor de la iglesia y la delegación para discutir los asuntos pasados y futuros de la comunidad y pasar la noche entre ellos. Está en su máximo también durante las fiestas, cuando la población entera permanece en el lugar, efectuando encargos comunales y dando la bienvenida a los múltiples convidados de fuera.

Es asimismo durante la concentración vespertina cuando más se siente el movimiento inverso realizado por los maestros de la primaria y secundaria que no pernoctan en el lugar. El pequeño éxodo de sus coches es perpendicular al retorno invariable y constante de los campesinos. A los primeros sólo les acompañan los jóvenes emigrantes que abandonan sus casas y el pueblo para ir a trabajar a la ciudad, y quienes optan siempre por viajar de noche.

Cae la noche. La contracción de la comunidad es tal que cualquier transgresión de sus límites conlleva potencialmente algún riesgo. Hay peligro en el hecho de que un vecino se ausenta a pie por el camino de acceso, con una bolsa de huevos en la mano.<sup>483</sup> Más fuerte aún es la amenaza que puede venir de fuera. A estas alturas, nadie parece llegar con buenas intenciones. Cualquier visitante

nocturno entra un espacio interior en un momento malo y peligroso. Es la hora de los ladrones y de los hurtadores de ganado. Es también la hora de las fuerzas sobrenaturales, de los espíritus que espantan a los humanos. Los confines del pueblo no son herméticos: en la oscuridad, el espacio entre las viviendas, tan habitado durante el día, viene a ser parte de este exterior peligroso: los espectros llegan a traspasar en los inmediatos de las casas; prendas y objetos olvidados en el patio, desaparecen.

Por su parte, los moradores evitan regresar al pueblo muy noche. Recientemente, un colaborador joven del lugar confirmó que todos prefieren tomar el autobús de noche y llegar a su destino en la madrugada. Descubrí otro testimonio de esta ocurrencia en una de las historias regionales anotadas por el lingüista Neville Stiles en su tesis de doctorado. Como parte de la narrativa, dos estudiantes piden permiso de hospedarse en casa de una señora ya que está anocheciendo y prefieren no entrar a su rancho en la creciente oscuridad.<sup>484</sup>

En los días de fiesta, se logra suprimir este encerramiento azaroso del pueblo. Durante todo el tiempo de las festividades —que pueden durar hasta siete días—, la noche parece suspenderse; las actividades festivas continúan ininterrumpidamente, los toques de las campanas resuenan las veinticuatro horas, nuevos agasajados comparecen y la gente se mueve por la aldea a todas las horas. Terminada la celebración, la noche se reinstala y tan solo la aurora restituye al pueblo como una unidad compacta y pujante.

#### 3.4.1.2. *Los cuatro cerros y el monte*

Ipan 17 marzo na nipaxalojtoj ce altepetl tlen itoca San Francisco, hua imunicipio itoca Huazalingo, Hidalgo. Na nelía jante nechpactij nomba altepetl, jante yejyejtzi, hua yampa más hueyi altepetl tlen nomba municipio. Nomba altepetl eltoc ipan tlatlajco tlen nomba tepetini, nahui tepetini tlen quiyahualoa.

El 17 de marzo, fui a visitar un pueblo que se llama San Francisco y su municipio se llama Huazalingo, Hidalgo. Yo, en verdad me gusta ese pueblo porque es muy bonito, y es el más grande del municipio de Huazalingo. El pueblo está en medio de esos cerros, cuatro cerros que le rodean.

Estas líneas en náhuatl y en español —una exaltación franca de su pueblo natal— fueron escritas por Gustavo Ortiz durante una de mis primeras visitas a San Francisco. Yo le había encargado que redactara un texto cualquiera en náhuatl como punto de partida para mis lecciones de su variante local. El resultado me pareció revelador en varios sentidos. No sólo había proyectado el amor a su pueblo en una relación apreciadora por parte de una visitante recién llegada, empleando la primera persona singular como elemento de identificación; sino que también ostentaba las razones de su afecto patriótico: la belleza del lugar, su grandeza, y finalmente su implantación, en medio de cuatro cerros.

Aunque la aldea está ubicada plenamente en una zona montañosa donde, efectivamente, cuatro cimas dominan sus entornos, geográficamente hablando el pueblo no se localiza en medio de ellas. Está colocado más bien en una pequeña planicie entre las crestas de la segunda y la tercera montaña.

Sin embargo, no es un despropósito hablar de cuatro cerros (y darles números de uno a cuatro). En medio de la cresta, la distribución tiene un aspecto desparramado; desde la lejanía, sin embargo, las cuatro cumbres parecen alinearse en una sola hilera (como se puede apreciar en el dibujo 12, hecho desde un punto en el declive oriental de la Sierra Madre).<sup>485</sup> Da asimismo la impresión que el pueblo está en su centro.

Aparte de evocar el simbolismo implícito de la anotación 'cuatro' —un número tan importante en la cosmología prehispánica—, quiero desenterrar aquí también el significado literal de la palabra nahua *altepetl*. Compuesta por los dos nombres *atl* y *tepetl*, agua y cerro, la expresión muestra la evidencia con que los grupos mesoamericanos establecían sus pueblos y villas en áreas que ostentaban



dibujo 12

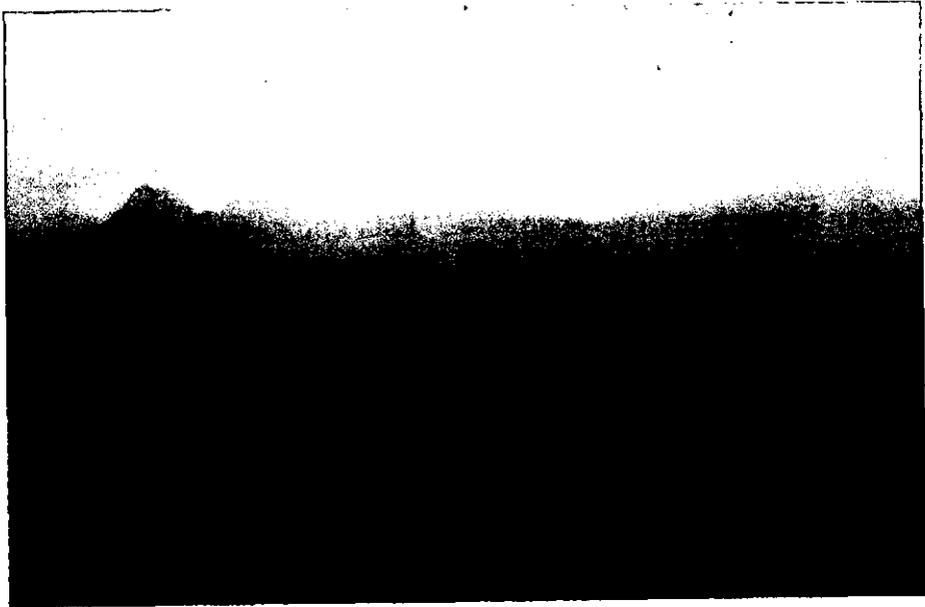


foto 89

ambas particularidades. San Francisco, Huazalingo, con sus múltiples manantiales y sus cuatro cumbres responde plenamente a su arquetipo.

Hay otro elemento idiomático de la lengua que testifica la importancia que tenían las montañas para los habitantes autóctonos: aunque los sustantivos que

designan objetos inanimados —a diferencia de los de seres animados— no tienen una forma plural, existen algunas excepciones. *Tepetl* es una de ellas. El distintivo subsiste hoy en día, como prueba el empleo de la palabra *tepetini* en el texto de Gustavo Ortiz.

Entonces, cuatro cerros rodean el pueblo; cada uno con su nombre y características propias. La cúspide de monte más imponente es sin lugar a duda la del *Huilotepetl*, el primero de izquierda, visto desde la Sierra Madre. Si bien que cualquier montaña cambia de apariencia según la posición del observador, este 'cerro de las palomas' parece sufrir un verdadero avatar ante los ojos del paseante que viaja por carretera de Tlanchinol a Huejutla, circundando su base en Tehue-

tlán. Su punta, diminuta en perfil, se transforma en un pico formidable una vez llegado al pie de la montaña.<sup>486</sup> Durante la subida, y estando en el pueblo de San Francisco, Huazalingo, sin embargo, la cima se encubre en gran parte detrás del segundo cerro.<sup>487</sup>



foto 90

El *Huilotepetl* es un cerro sagrado: cuando las temporadas de sequía se prolongan en extremo, peligrando las cosechas, una peregrinación hacia su cima está iniciada para hacer una petición de lluvia. Gran parte de la población participa, emprendiendo la difícil subida hacia la cueva donde se realiza la celebración. Están acompañados por los integrantes de la banda, los encargados de la iglesia y a veces el cura de Huazalingo. Llevan consigo tamales,

go. Llevan consigo tamales, bebidas, velas y otros dispositivos religiosos. Adelantándose a la congregación principal, va el brujo especializado en las peticiones de lluvia. Él y sus ayudantes preparan el camino, efectuando unos rituales ancestrales. En este evento, su presencia y autoridad, descrita en varios estudios etnográficos, tiende a desplegarse en el ambiente limítrofe del pueblo.<sup>488</sup>

El segundo cerro es muy diferente al *Huilotepetl*. Con su cima aplanada y su ascenso relativamente fácil, parece un cerro 'domesticado'. Sus costados inferiores están plantados con matas de café y me contaron que antes había milpas en su cresta. Ahora, antenas de recepción y transmisión de microondas se levantan en la cumbre. Su proximidad le convierte en un lugar excelente para una excursión y una vista panorámica del pueblo.<sup>489</sup> El nombre descriptivo del cerro también ayuda a aumentar la impresión de mansedumbre geomorfológica: está llamado *Teompacalicatepetl*, el 'cerro atrás de la iglesia'.<sup>490</sup> Sin embargo, el director de la escuela primaria, hablante del náhuatl pero procedente de otra región, me proporcionó una vez otro nombre: *Huehuetepetl*, el 'viejo cerro' o, según él, 'dios cerro'.

El 'cerro de la cruz' —no hay nombre mexicano— delimita al pueblo por el lado Oeste. El camino de acceso a San Francisco, Huazalingo, serpentea su flanco hacia arriba. Aunque en su formación parece al *Teompacalicatepetl*, y antes la gente también sembraba en su cresta, ahora está abandonado y cubierto de vegetación silvestre difícil de atravesar. 'Está muy monté', en el sentido que aclararé en los párrafos siguientes. De noche, los hombres lo escalan con carabinas para perseguir caza menor.<sup>491</sup>



foto 91

El último cerro se encuentra al otro lado de la carretera que conduce de Tehuetlán a Huazalingo: despunta a la altura de la capilla y se tiende a lo largo del camino, hasta casi llegar a la cabecera.<sup>492</sup> Es conocido como el cerro de Huazalingo. Me informaron que en su cúspide hay varias grutas y sitios donde yacen vestigios del pasado prehispánico de la región.

En resumen, los cerros son considerados entidades físicas e independientes, con nombre y características propias, articulándose de una manera especial con relación a la vida del pueblo y mostrando por momentos su preeminencia. Su vínculo con el agua y la lluvia es incontestable: las nubes que repentinamente bajan y revisten la aldea de una espesa neblina, parecen nacer en sus alturas.

diario de campo 24

13 de junio de 1994

*Estoy sentada en el patio de la casa de Leonel, poniendo al día el diario de campo. De repente, Jovita sale de la cocina y con una expresión concentrada, mira hacia arriba. No percibo nada. Poco después vuelve a hacer lo mismo. Ahora escucho algo, un ruido como una cascada alejada. Ella nota mi curiosidad y dice: "huetzi atl; tepeco", "llueve—el agua cae—, en el cerro". Los niños apagan la música en el cuarto y todos escuchamos atentamente el redoble de la lluvia lejana. Poco después, nos cae un aguacero encima.*

A diferencia de la montaña, el 'monte' no es una esencia geográfica fija. Representa más bien la propiedad de un terreno, propiedad que se expresa mejor por su oposición con los sectores cultivados y habitados de la zona. Tanto un cerro como un poblado abandonado, se pueden volver 'monte', caracterizado por la invasión de árboles, hierbas silvestres y animales monteses; áreas que la gente debe de reconquistar después. Cuenta la memoria náhuatl de Milpa Alta sobre la última etapa de la Revolución Mexicana:

Cuando huimos y cuando huyeron los zapatistas de nuestro pueblo se quedó solo Milpa Alta. Se quedaron las gallinas, los perros, los gatos, los puercos y los caballos. Como no pudimos cargarlos allí se quedaron. Regresamos como a los cuatro años a nuestro pueblo. Toda la gente fue con corazón a ver lo que había tenido: tierras, milpas, casas. Llegaron al pueblo. ¡Las milpas se habían vuelto bosques! Habían crecido varios árboles: tepozanes, pirúes y capulines. Se habían multiplicado. Los que fueron primero platicaban de las serpientes que colgaban de las ramas de los árboles. De esa manera volvieron a habitar. Dentro de tres o cuatro años más gente se fue a vivir allá.<sup>493</sup>

El monte se establece, entonces, en todas las partes descuidadas de los alrededores del pueblo —entre las milpas y el área habitada del pueblo; al borde de los caminos etc.— y se le considera una zona peligrosa, lugar de encuentros nefastos, como cuando se escucha el ‘uhu’ del búho, anunciando una muerte inminente. Allí también se han hallado los cuerpos inanimados de las personas accidentadas o de los que, invadidos por la desesperación, salieron del pueblo para ahorcarse. Estos lugares siguen gimiendo por la pasada desdicha. Se percibe el llanto de una muchacha víctima de un rayo. Llora, pero no *tzahtzi*, como los niños, sino *choca*, con un tono feo. Y los colgados chiflan.

Aunque el monte tiene estas connotaciones negativas, constituye al mismo tiempo una presencia necesaria para el pueblo y esto no sólo en el sentido figurado, al ser el antípoda de la vida organizada en grupo. Aporta también material y sustentación que posibilitan o completan las actividades de los humanos. Como he expuesto antes, todo el material necesario para hacer una *zacacalli* —la casa tradicional—, proviene del monte.<sup>494</sup> También abundan los animales monteses, de los cuales algunos integran un suplemento a la dieta diaria de los moradores. Presento en la siguiente tabla una lista de estos animales que los hombres cazan por su valor nutritivo.<sup>495</sup>

### Nombres de animales del monte (que se comen) (principales)

español		náhuatl
tejón	—	cuate
armadillo	—	ayitochi
ardilla	—	tecomahtli
mapache	—	mapachi
tlacuache	—	quezohtli
chacal	—	cuachacal
tuza	—	tozareal
paloma	—	huilotl
chachalaca	—	ecuatohtli
pájaro carpintero	—	cuachenche
conejo	—	cuatochi

tuza pequeña	—	tlaltoza
ardilla pequeña	—	quimichtecomahтли
pájaro verde	—	quilli

Otro vestigio de la virtual fecundidad del monte son las historias sobre los tesoros encubiertos en su suelo. Cuando una persona del pueblo se vuelve subrepticamente opulento, sus vecinos buscan el origen de esta riqueza en un pacto hecho con fuerzas sobrenaturales y peligrosas. Durante su vida, el rico logra disfrutar de sus posesiones; a su muerte, sin embargo, el dinero desaparece y sus parientes y progenie se sumergen en la miseria. Siempre según testigos, el acaudalado mismo decide ir a enterrar su tesoro en el monte.<sup>496</sup> Y aunque los primeros conocen su localización, no se atreven a desenterrarlo.

Hace algunos años, hubo en San Francisco, Huazalingo, un caso de un señor que se llamaba Leodegario. El 'otro señor' —el diablo— empezó a visitar a su esposa, quien se alistaba con comida para él, siendo gratificada por su indulgencia con grandes cubetas llenas de dinero. Cuando Leodegario se dio cuenta de lo que estaba pasando, la cantidad de monedas le persuadió de no hacer nada y desde este entonces dejó a su esposa sola con su visita.<sup>497</sup> La mujer le dejaba mucho dinero, con lo que trabajaba y con lo que pagaba sus peones. A su muerte, le erigieron una capilla mortuoria llamativa en el panteón del pueblo; su fortuna, sin embargo, se disolvió. La mujer murió poco después en un cuarto que desde este momento nunca más se abrió. Los niños vecinos que llegaron a la casa para comprar pan —tenían horno— intentaban asomarse; pero en vano, la puerta quedó cerrada. El monte, por su parte, se apoderó del tesoro.<sup>498</sup>

### 3.4.1.3. *El ejido y las milpas*

Las familias de San Francisco, Huazalingo, viven básicamente del maíz, frijol y chile que sus propias cosechas aprovisionan. El dinero adquirido por me-

dio de la migración y la venta del ganado se reserva para la construcción de una casa, para la educación de los hijos o para la compra de determinados objetos que amplían las escasas posesiones caseras<sup>499</sup>; la obtención de alimentos es mínima, limitándose a unos cuantos paquetes de maseca, aceite, sal, y ocasionalmente arroz y algo de carne. Por eso, la pertenencia de las milpas constituye un factor inalienable para la existencia del pueblo que alcanza su máxima expresión en el día, cuando los pobladores se dispersan por las tierras cultivadas.

La depredación de gran parte de su territorio, prolongada durante los tres primeros cuartos del siglo en curso —si no es que desde antes—, sumergió al poblado en la pobreza más profunda. Los hombres estaban obligados a trabajar como peones en las plantaciones de caciques y hacendados, recibiendo su jornal en especie: aguardiente y maíz. Según el testimonio de Juan Diego Pablo Catarina, la cantidad de maíz —un litro por día— no alcanzaba ni para alimentar a la familia (ahora los peones reciben trece litros por día) y el grano era generalmente de mala calidad, “se daba el maíz pudriéndose”.

Se habla, con todo, de un periodo de pasada prosperidad, cuando se introdujo el café en la zona. Después de unas cosechas exitosas, sin embargo, un frente helado acabó con los cafetales.<sup>500</sup> Ahora, la mayoría de la gente conserva unas matas de café dispersas entre los árboles de sus terrenos, destinando sus granos para el consumo propio.

El cambio completo vino en 1984, con la recuperación integral del territorio del ejido. En ese entonces, Leonel Ortiz ocupaba el puesto de comisariado ejidal. En cooperación con unos compañeros, entabló la lucha por la restitución de la tierra. Eran tiempos difíciles para el pueblo y el ambiente estaba impregnado de violencia. Pero finalmente ganaron.<sup>501</sup> Cuando los habitantes señalan ahora que San Francisco es el pueblo más grande del municipio, no se refieren tanto al número de población (significativo, pero hay otra aldea más poblada) sino a su

extensión territorial. Las tierras llegan hasta los linderos de Tehuetlán, bajando a lo largo de los costados de los cerros, cubriendo una superficie total de unos 1550 ha. Son campos fragosos pero fértiles.



foto 92

Cada ejidatario labra el segmento que le fue consignado, según su voluntad. Aunque la cría de ganado vacuno está en avance (por su mayor rendimiento mercantil), los potreros se limitan principalmente a los terrenos en las inmediaciones del poblado.<sup>502</sup> La distancia hace muy difícil custodiar a las cabezas y suministrarles agua en la temporada de sequía. Los demás terrenos se preparan para el cultivo por medio de la roza, tumba y quema. La siembra del maíz, con ayuda de la coa, es trabajo exclusivo del hombre. Las mujeres concurren a la primera limpia y a la cosecha principal, que se da a finales de noviembre o principios de diciembre.

Cuando el ejidatario contrata peones para estas labores, el trabajo de la mujer consiste en preparar el almuerzo a todos. Normalmente hace bocoles (una variedad de gorditas) rellenos de frijoles. Después de la fabricación, que una vez duró dos horas y media —había quince peones—, ella misma lleva la comida y los cántaros con agua a la milpa, cargándolos en la espalda a manera de los arrieros. Sus hijas mayores le ayudan. Otra actividad que acerca la mujer —o los hijos— al campo, es la recolección de leña. Por regla general, se acopia la madera en el propio terreno o en los alrededores. Ya que tanto la carga a transportar como la distancia a recorrer son normalmente considerables, los que tienen la suerte de tener su terreno en la cercanía de la carretera optan por pagar el pasaje en el carro comunal, que a veces hace recorridos especiales para recoger los atados. Las demás familias pagan peones o, forzosamente, lo hacen ellas mismas.

El vínculo entre la milpa y la vivienda es inmediato e intenso —cada familia tiende a ser autosuficiente— y aunque fundamentalmente económico, cobra significados que rebasan el ámbito meramente utilitario. El campo no simplemente provee a los hogares de productos que, una vez vendidos, aportarán los medios para vivir; sino que el campo alimenta directamente las casas. El rendimiento de la milpa es equivalente a la supervivencia de la familia. Una buena demostración, proporcionada por Arturo Warman y analizada por Alan Sandstrom es el hecho de que los campesinos de Morelos aumentan la producción de maíz cuando su precio está bajo y la reducen cuando se le vende caro.<sup>503</sup> Contrariando la lógica económica, esta observación demuestra que la producción de la milpa constituye la línea de vida para ellos. La dejan aflojar en los períodos de relativa prosperidad pero la enganchan en los momentos de aprieto.

La ocasión de mayor proximidad entre la milpa y la casa se da cuando los granos del maíz y del frijol, destinados para la siembra, se están secando arriba del fogón en la cocina. Aunque los rituales agrarios y domésticos en San Fran-

cisco son mínimos comparados con la rica vida protocolaria de los bereberes, se denota una misma dinámica entre campo y vivienda, y entre hombre y mujer:

En efecto, es necesario que la casa esté llena para que el campo esté lleno, y la mujer contribuya a la prosperidad del campo dedicándose, entre otras cosas, a acumular, economizar y conservar los bienes que el hombre ha producido y a asentar, en cierto modo, en la casa todo el bien que pueda entrar en ella.<sup>504</sup>

Con regularidad se presentan mandatarios del gobierno estatal o federal en San Francisco, Huazalingo, con la idea de promover diversificación en los cultivos. En junio de 1995, un representante de 'Procampo' vino a proponer la plantación de cedros en la zona. Ya que el rendimiento de la silvicultura se da solamente a largo plazo, el programa iba a pagar 350 pesos por año a los que aceptaran plantar cincuenta árboles. Esta remuneración en efectivo convenció a varios de los ejidatarios para apuntarse.

La intercomunicación entre el individuo, la vivienda y el campo engloba varios aspectos. Un rasgo que generalmente ha sido pasado por alto en las descripciones o análisis de las aldeas, son sus respectivas apariencias. Hablamos antes de la estética particular de los poblados tradicionales.<sup>505</sup> Queremos destacar aquí otra de sus facetas: el contraste entre colores. Atravesando la comarca, salta a la vista la presencia de los hombres que son vestidos con un calzón de manta y camiseta blanca. Esta indumentaria tradicional les hace prominentes al borde de las carreteras y en los mercados, y aun principalmente en pleno centro de sus cultivos, donde sobresalen como una marca clara contra un fondo de verde oscuridad. Van acompañados por las mujeres, vestidas en trajes de colores llamativos. Sus viviendas de zacate y bajareque, por su lado, casi se pierden en medio de su entorno natural. Ahora, resulta que los cambios recientes, tanto en sus construcciones como en su vestidura, crea una dinámica inversa: las personas se vuelven mucho menos visibles, mientras que los techos de lámina o de cemento brillan bajo la luz del sol.<sup>506</sup>

Con todo, San Francisco, Huazalingo, sólo ha podido aprovechar unos pocos años de su extenso ejido; a menos de ocho años después de su recuperación, en 1992, se abolió el artículo 27 de la constitución mexicana, convirtiendo de hecho la tierra ejidal en terrenos privados. Un mismo lapso de tiempo ha pasado desde la renovación constitucional; el pueblo se encuentra todavía en pleno proceso de adaptación. Respuestas individuales precipitadas —un ejidatario intentó vender su terreno a un interesado de Tehuatlán durante los primeros meses— han sido castigado por la comunidad: una partida salió a tumbar el techo de su casa. Avanzan hacia la privatización, pero a su propio ritmo.

A finales de la década de los noventa, un ingeniero representante del gobierno (del programa *Procede del Sedesol*<sup>507</sup>) llegó a San Francisco para medir y dividir la superficie. Residió por varios meses en el pueblo, hospedado en la delegación, llevando a la práctica la decisión de entregar a cada ejidatario sus siete hectáreas de campos de labranza.<sup>508</sup> Aunque la distribución ha creado las tensiones usuales entre los interesados (con la distancia y la calidad de los terrenos como manzanas de discordia), por lo general la gente se entusiasma con el proceso. Dicen que les da seguridad, que ya no van a tener que pelear por la tierra. En el curso de veinte años, se han transformado de labriegos sin tierra en pequeños propietarios. Toda la extensión del pueblo está incorporada en el proceso de distribución, también los terrenos comunales. Con todo, la vida comunitaria del poblado es todavía tan omnipresente que nadie parece inquietarse porque un día la parcelación de su ejido pueda ponerla en peligro.

#### 3.4.1.4. *Los anexos*

La población del pueblo de San Francisco, Huazalingo, no comprende solamente a los habitantes de la aldea. Incluye también a las familias que están asentadas en los varios anexos dispersos por el territorio. La existencia de estas pequeñas rancherías que se han separado de la 'aldea madre' pero que continúan

como satélites de ella, al menos hasta el día que se independizan —generalmente en circunstancias hostiles— es un fenómeno común en el campo mexicano.

Redfield y Villa Rojas relatan el proceso de la creación de estos 'milperíos' en Yucatán.<sup>509</sup> La lejanía de milpas induce a los campesinos a construir en el lugar pequeños abrigos (*xahcalli*) donde pernoctar. Después de un tiempo, sus esposas y familias se juntan con ellos durante algunas temporadas, pero al final, sus estancias se hacen permanentes. Los desplazados siguen regresando a la aldea para cumplir sus obligaciones comunales, pero con el tiempo, la solidaridad se encamina crecientemente hacia la nueva comunidad. Se establece un equilibrio frágil entre el pueblo y su dependencia. La ruptura acaece cuando el anexo despliega iniciativas para emanciparse políticamente —generalmente precedido de una afiliación con otro partido político— aspirando devenir un ejido por derecho propio.<sup>510</sup>

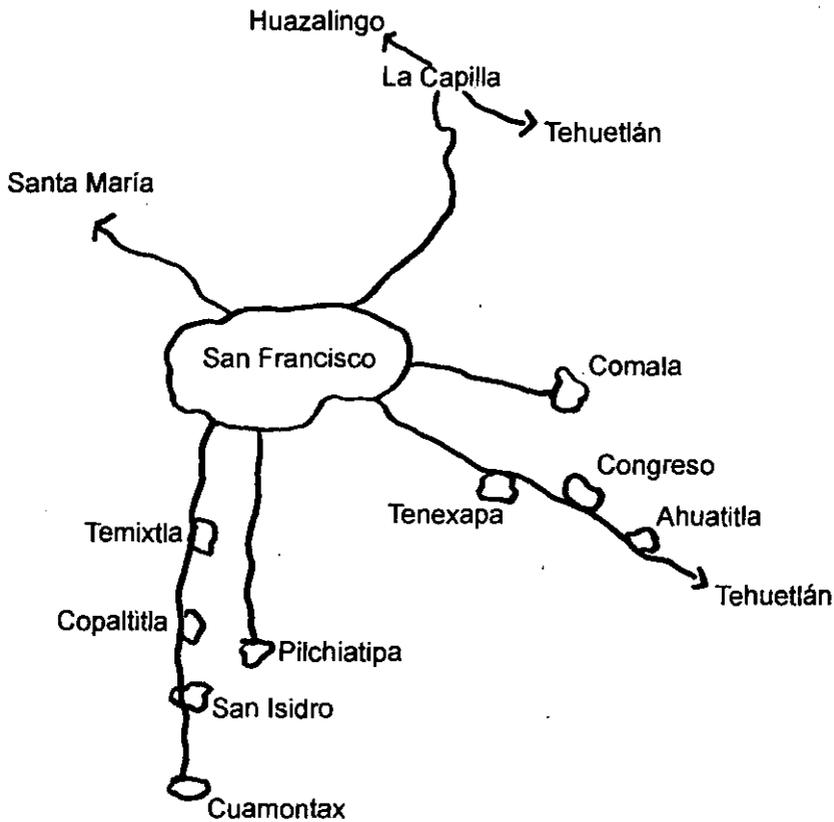
San Francisco, Huazalingo, cuenta con nueve anexos: Comala, Congreso, Ahuatitla, Tenexapa, Pilchiatipa (v. la foto 90 y foto 93), Temixtla, Copaltitla, San Isidro y Cuamontax. Otecox, un pueblo independiente, se ubica en medio de ellos. Antes, estaba también

Santo Tomás, pero la localidad se independizó ("lo perdimos", deploró un lugareño). Algunos de estos asentamientos agrupan no más que unas pocas casas,



foto 93

otros son más grande y tienen su propia escuela primaria. Pequeñas veredas les comunican con el pueblo. El trayecto a pie alcanza fácilmente varias horas de camino; el transporte de materiales y productos se efectúa a caballo o burro (v. el camino de acceso a Pilchiatipa en la foto 93).<sup>511</sup> Cada anexo dispone de su propio juez; por razones obvias, no tienen un comisariado ejidal. El dibujo 13 muestra la disposición de los anexos alrededor del pueblo, siempre según la concepción de un colaborador del núcleo.



dibujo 13

En la historia de la creación de rancherías explicada anteriormente por Redfield y Villa Rojas, sobresale la dinámica natural de las fisiones. Se podría concluir a base de su relato que los que fundan los nuevos asentamientos, son los ejidatarios en posesión de los terrenos más alejados del pueblo. Las tensiones surgirán a la postre, cuando los primeros aspiren a lograr cierto grado de independencia. Sin embargo, las relaciones humanas nunca tienen un carácter tan inequívoco. Labriegos con sembradíos lejanos siguen morando en el pueblo, mientras que otras familias se unen a los nuevos colonos sin beneficios patentados. Sin generalizar, se podría decir que la mayoría de la gente que se separa del pueblo está, por una razón u otra, inconforme con la comunidad. Salen con la esperanza de llevar una vida con menos zozobras, más acorde con su modo de ser, en el nuevo asentamiento.

En sentido inverso, podemos preguntar quiénes son las personas que retornan a vivir en la aldea. Conocimos antes la casa en construcción del señor Juan Vázquez, un maestro de Tenexapa que recibió el permiso para construir en el barrio de Tlaica de San Francisco (v. foto 7, pág. 175). Este traslado, sin embargo, no es un cambio que el pueblo concede automáticamente a la gente que lo solicita. Los residentes de los anexos no gozan por lo general de una buena reputación en el centro ("no respetan, no hacen el trabajo", expresó un informante refiriéndose a las faenas comunales). El candidato necesita el apoyo de unos familiares o compadres para que, en la reunión, los hombres de San Francisco convengan con asignarle un solar.<sup>512</sup> Por su parte, el matrimonio procura a las mujeres un medio fácil para este traslado: ellas se reúnen simplemente con sus cónyuges, al principio en la casa de los papás de él, después en una vivienda propia.

Hay otro género de sucesos que puede ocasionar la mudanza de una persona hacia el pueblo: una serie de disputas personales que trastorna la vida en las pequeñas congregaciones y que lleva al juez de San Francisco a la decisión de

que el individuo conflictivo se establecerá mejor en el centro, alejándole de su familia y vecinos.

diario de campo 25

19 de mayo de 1994

*Es la noche. Está lloviendo a cántaros. Estoy leyendo en mi cuarto, aprovechando la luz débil del foco (la electricidad no alcanza para retener encendida la televisión y Jovita y los niños se retiraron a dormir). Los hombres no están. De repente, llaman a mi puerta. Es Gustavo que vio la luz y me pide permiso de entrar. Está agitado y totalmente calado. Cuenta que acaba de acompañar a los tequihues al anexo Comala, para aprehender a un joven, amigo de él, quien se emborrachó y se peleó con sus vecinos.*

*No es la primera vez que pasa esto. El muchacho es irascible y bilioso y los habitantes de Comala tienen problemas con él. La vez pasada, firmó un contrato de mejoría pero al parecer lo transgredió. Según Gustavo no todo es su culpa. Sus convecinos le provocan y no soporta la creciente hostilidad. Cuando llegaron, el joven estaba en el suelo, dominado por los demás. Lo amarraron y lo trajeron a la cárcel de aquí. Gustavo intentó calmarle durante el recorrido, igual que su mamá, que estaba acompañando al grupo, llorando. El juicio tendrá lugar mañana, a las seis de la mañana. El joven quiere obtener el permiso de vivir en el pueblo, y ya no en Comala donde la gente no le da otra oportunidad de enmendarse.*

*Un día después me entero que esta vez le dieron permiso de residir en San Francisco.*

El ejemplo es significativo, porque exhibe la continuidad y la fuerza de la autoridad que está ejecutando el núcleo sobre los asentamientos periféricos (la expedición de los tequihues, la decisión final forjada por el juez de San Francisco y no por el de Comala etc.). Prueba, además, que el comportamiento anormal y delictivo no está concebido tanto como una característica individual y psicológica irremediable, sino que lo consideran relacionado con las circunstancias de vida y el intercambio social de la persona.

### 3.4.2. La extensión del municipio

Mientras que las descripciones de los párrafos anteriores se desplazaban plenamente dentro de los confines del pueblo, explorando una superficie considerada como suya, de ahora en adelante el distanciamiento se hará real. Se presentarán poblaciones que son inequívocamente distintas de San Francisco. Algunas lo son por su fisonomía y sus disposiciones básicamente divergentes: la cabecera de Huazalingo, porque ejecuta el poder político y administrativo; las villas de Tehuetlán y Huejutla, porque son centros de comercio regionales. Otras localidades, aunque estructuralmente iguales, son diferentes a causa de esta similitud: ofrecen al pueblo una imagen reflejada de él mismo, facilitando de esta manera una identificación propia.

El propósito de los siguientes apartados no reside en describir y precisar los lugares como entidades autónomas. Serán aducidos solamente porque representan un papel en la vida diaria y en los conceptos territoriales de los habitantes de San Francisco, Huazalingo. Las visitas que les practicamos, son las visitas hechas por ellos.

### 3.4.2.1. *Los pueblos vecinos en el municipio*

Cuando en los renglones anteriores se presentó a los pueblos vecinos de San Francisco, Huazalingo, como imágenes reflejadas de éste, no se señalaba un paralelismo total entre ellos. Cada lugar tiene muchas características propias (asentamiento, extensión, episodios particulares) que lo distinguen de los demás. Sin embargo, tienen al mismo tiempo tantos rasgos elementales en común que sirven mutuamente como puntos de referencia y de identidad. Esta cercanía conceptual no les convierte automáticamente en aliados. Al contrario, generalmente existe una fisión nítida entre el conjunto de localidades parejas; por un lado están los pueblos vecinos con los cuales se mantiene una buena relación (o al menos una relación neutra) y por el otro una o más aldeas que figuran como el adversario. Quizá hubo en el pasado un acontecimiento que explica el origen de tal animadversión. Sin embargo, obra siempre con más importancia uno que otro suceso reciente, recordado y manejado por ambas partes, que no hace sino justificar y reforzar la competencia o la hostilidad existente.

El caso de San Francisco, Huazalingo, no es una excepción. El 'pueblo enemigo' —si se le puede llamar así—, es Santa María. Se ubica al lado del río Acuapa, en una zona baja, visible desde la meseta en días despejados. Aunque la distancia a pie es considerable, es una de las aldeas más cercanas.<sup>513</sup> Hace unos años, la rivalidad latente recibió una nueva arremetida cuando atracaron al líder de la banda local en el camino de regreso de la fiesta de Santa María. El joven pudo arrastrarse hasta el pueblo donde murió de los muchos machetazos que le habían encajado. Nadie en San Francisco vaciló: él, o los culpables eran gente de Santa María. El motivo inmediato del homicidio era aparentemente un desacuerdo sobre el pago de los músicos. La gente del pueblo se enfureció y al poco organizaron una expedición de castigo contra la localidad. Afortunadamente, el sentido común sobresalió: identificaron al asesino —de Santa María— y lo encarcelaron; su madre está pagando una mensualidad a la joven viuda.<sup>514</sup>

Pero no se reinstauró entre los dos pueblos la armonía relativa antes acreditada por el intercambio de bandas. La rivalidad entre los pueblos está de nuevo cruzando un periodo virulento.

Otro de los pueblos de Huazalingo del cual se habla con mayor frecuencia, y siempre con un matiz ligeramente desafiante es San Pedro. Esta población, sentada en la otra extremidad del municipio, compite en tamaño con San Francisco. Sin embargo, sus antecedentes aparentan ser muy diferentes. Ubicada en la cuenca del río Calnali, a poca distancia de la cabecera del municipio adyacente del mismo nombre, era la estancia de una dinastía de caciques regionales. Ellos encabezaron un proceso en la zona sur del municipio de rápida hispanización y mestizaje —dividiendo su propia aldea también en una mitad rica y otra pobre—, y consiguieron la instalación de la primera escuela secundaria en el municipio (una telesecundaria). Sin embargo, cuando se hicieron los planes para la institución de una escuela secundaria técnica de tiempo completo en el municipio, las instancias gubernamentales, aconsejadas por unos promotores indígenas, optaron por el pueblo de San Francisco. Ahora, varios de los jóvenes de San Pedro atienden clases allí, residiendo en el pueblo durante la semana y ostentando su procedencia por un abierto desconocimiento del náhuatl, un atuendo más urbano y una compostura más confiada.

Las relaciones con las demás localidades —en 1995, el INEGI contó más de cuarenta poblaciones dispersas por la superficie municipal<sup>515</sup>— no parecen tan cargadas con referencias colectivas mutuas. Diariamente algunos habitantes de San Francisco pasan por el pequeño poblado de San Juan, camino a Huazalingo; lo cruzan sin pararse o compran pan a casa de unas señoras. El contacto con estos otros poblados se deriva más bien de circunstancias particulares: una familia tiene una abuela oriunda de Zoquicaloya; un hombre visita a un compadre residente de Chiatipan; un joven conoce a su novia en Tlamamala; o se queda unos días con su hermano que se fue a vivir en Ixtlahuac.

Los muchachos no casados son los que más se desplazan por la región, asistiendo cuando pueden a las fiestas de los otros pueblos, participando en los campeonatos de basquetbol y presenciando los bailes, donde tienen entre ojos a las muchachas bonitas del lugar. Cuando una relación entre dos jóvenes de diferentes pueblos se formaliza, hay poca duda sobre la localización del futuro hogar: prevalece la patrilocalidad y las esposas se juntan generalmente con sus maridos en el pueblo de él. Hay excepciones a esta pauta, con la muchacha negándose rotundamente a dejar su lugar de origen. En este caso, el joven intenta hacer su vida allí, sin el apoyo de sus familiares varones, solicitando un solar para construir y unos terrenos para labrar. Pero este traslado está calificado por lo general como evidencia de un carácter vacilante y una deserción de su pueblo nativo.

#### 3.4.2.2. *La cabecera*

El pueblo de Huazalingo ofrece un aspecto muy diferente del de San Francisco. Es pequeño y compacto, y ya desde la entrada las viviendas se alinean por ambos lados de la calle, a manera de una ciudad más grande. Las casas están construidas de cemento, y tienen un alero abierto donde los moradores, sentados en las mecedoras típicas de la región, descansan a la vista de todos. Su plaza también aparenta aspirar al ambiente de la ciudad, con su gran jardín delineado por paseos que convergen alrededor de un quiosco. Al mismo tiempo, el entorno físico parece haber aventajado el número de sus habitantes: no se observa mucha actividad en las calles y la tranquilidad es la de una aldea aislada.

Un costado del parque está deslindado por la iglesia, una bonita construcción colonial, que según Joaquín Meade, “es en toda esa parte de la sierra, la mejor después de la de Huayacocotla”.<sup>516</sup> Adyacente hay una casa parroquial de dos pisos donde reside el sacerdote. Al otro lado del parque, cruzando la calle, está el palacio municipal. Las oficinas se ubican en el primer piso, al fondo de una galería espaciosa.

La presencia de algunos uniformados armados, vigilando la escalera de acceso y la galería, y de los coches de policía estacionados a la entrada, evoca involuntariamente el pasado de ocupaciones violentas y luchas armadas en el municipio. En la actualidad, las conglomeraciones de gente en las afueras del edificio son pacíficas: los representantes de los comités de las escuelas llegan de sus varios pueblos para recoger su parte de los libros escolares gratis, aportados desde Pachuca; una larga fila de mujeres aguarda el reparto de una pequeña subvención en beneficio de sus hijos.<sup>517</sup>

Sin embargo, las tensiones no han pasado completamente a la historia. El comandante de policía de Huazalingo, invitado a una casamiento en San Francisco —la única boda por la iglesia que se celebró durante mis estancias—, me contó que hace apenas diez años, nadie de su cuerpo se atrevía a visitar el pueblo. Mientras que los habitantes recuerdan vivamente los tiempos cuando 'Huazalingo' movilizó al ejército en su contra durante la lucha por la tierra en los años setenta.<sup>518</sup> Y aunque San Francisco ha recuperado su ejido, no logró destituir a la cabecera como sede del poder político municipal.

Es precisamente durante las contiendas políticas generadas a causa de las elecciones municipales —es decir, cada tres años— cuando se vislumbra principalmente la rivalidad latente entre la cabecera y los pueblos. Ya que en los pueblos indígenas se profesa la adhesión a un partido antes que nada por localidad, y no individualmente, su preferencia definitiva es substancial. Desde meses antes de las votaciones, hay un ir y venir de representantes que intentan conquistar a las autoridades locales para su causa. Hasta ahora, San Francisco nunca se ha colocado políticamente al lado de la cabecera. Y aunque es una aldea numerosa, su candidato nunca ha ganado los comicios.

Se levantan todas las actas del Registro Civil en el palacio municipal de Huazalingo; mientras que el hacer o el responder a una denuncia hecha ante el

tribunal es otro motivo para comparecer en su pasillo. Aunque los pueblos tienen a su propio juez que da sentencia en los asuntos circunscritos a la localidad, invariablemente surgen pleitos que sobrepasan los límites locales. Varios tienen que ver con préstamos no reembolsados dentro de los términos estipulados.<sup>519</sup> En 1994, el señor Odilón Briones Kristina de San Francisco desempeñaba el puesto de juez menor en Huazalingo. Acompañando a él durante un día de trabajo, se registró un caso de incendio intencionado. Una señora de San Pedro hizo una demanda en contra de su hermana por prender fuego a su vivienda. Poco después apareció la acusada con su familia, que presentó a su turno una denuncia por imputación falsa. En apariencia, los motivos del incidente se originaron en la envidia atávica que ambas hermanas se han guardado la una contra la otra. No cabe la menor duda que en un pueblo menos mestizado que San Pedro, esta rivalidad femenina no hubiera traspasado los límites de su comunidad.

En San Francisco, Huazalingo, existe otra particularidad con ayuda de la cual los moradores logran replegarse aun más dentro del propio espacio comunal, excluyendo —o al menos dificultando— posibles gestiones por parte de las instancias foráneas: mucha gente tiene un sobrenombre, por el que se le llama, sin que éste tenga algo que ver con su nombre oficial. A Magdalena Ortiz, por ejemplo, se le dice Ebodia. La identificación de los individuos deviene una operación compleja, al menos para foráneos. Alan Sandstrom registró el mismo fenómeno en el pueblo de la Huasteca veracruzana; donde en las décadas pasadas hizo una investigación etnográfica: “However, in addition to the traditional nickname, almost everyone has a completely distinct name that is used in everyday conversation”.<sup>520</sup> Sin poder explicar el origen preciso de esta costumbre, el antropólogo estadounidense resalta también sus efectos cognitivos y prácticos:

This confusion of names is of course daunting only to outsiders. Everyone knows who is who in the village. Just as in the case with house names and village-specific names of geographical features, the system of personal naming serves to create a cognitive community for the villagers and to create an information barrier for representatives of the national culture.<sup>521</sup>

### 3.4.2.3. Los poblados y ciudades cercanas

La villa de Tehuetlán está ubicada al pie de la serranía y bordeada por el río de la Candelaria (la foto 94 enseña la vista desde Tehuetlán de los cerros de San Francisco). Durante la temporada de secas, la rivera casi se deseca; después de una lluvia torrencial, sin embargo, el nivel del agua acrecienta a veces tanto que el torrente termina por damnificar el puente, dejando incomunicado al municipio de Huazalingo por varios días. Por la proximidad del lugar, su tianguis del sábado atrae a multitud de gente de los pueblos serranos; los de San Francisco que no quieren o no pueden pagar la travesía en carro, llegan caminando. Los habitantes de otros poblados se dirigen a Huazalingo donde toman el transporte



foto 94

común. La relevancia de los tianguis en México ha sido descrita en varias ocasiones: al lado de las múltiples transacciones económicas efectuadas allí, la conglomeración de gente le da un papel social y comunicativo importante para la región. Las mujeres y los niños que se quedaron en casa, aguardan el momento

del regreso de los visitantes del mercado con mucha expectación: proveerá antojitos para comer y noticias para sorprenderse.

Cuando el maíz de la cosecha propia escasea, el descenso hacia Tehuetlán parece un éxodo<sup>522</sup>; todas las familias salen el sábado a comprar al menos un costal del grano. Entre semana también, siempre hay un número de individuos — generalmente varones— que tienen que hacer encargos en la localidad. El carro de la comunidad hace el viaje una vez al día, saliendo muy de mañana y regresando poco después del mediodía. No lo alcanzan los alumnos de la preparatoria que atienden el turno por la tarde; ellos regresan caminando.

Los pobladores serranos esperan la llegada de su transporte en la desembocadura de la calle hacia Huazalingo, a poca distancia del puente. Parados o sentados en la acera, pasan a veces horas antes de que pase un vehículo que les lleve a sus destinos. Hay momentos en que el tráfico entero parece suspenderse. Aun así, para los lugareños el tiempo de espera no parece ser lineal, en el sentido de que una vez terminados sus quehaceres, no les queda otra que esperar el retorno. En varias ocasiones, me he percatado de gente que después de largos ratos de estar sentada a mi lado, aparentemente fastidiada y ansiosa de regresar, no aborda el único carro que se ha presentado en horas, porque un familiar — generalmente el hombre— salió poco antes a un nuevo mandado. Su actitud no refleja impaciencia ni desesperación; parecen resignarse a un nuevo ciclo de espera.

Otros pueblos de la región mantienen una relación especial con San Francisco, Huazalingo, por la asistencia que brindan en determinadas ocasiones. La banda de Olotla acompañaba, junto con la de Tlamamala, a la banda local durante la *hueyi ilhuitl* de 1994.<sup>523</sup> Durante la misma fiesta del Santo Patrón, invitaron a bailar a dos grupos de Pahuatlán. Los conjuntos que avivan desde hace poco los bailes nocturnos vienen de Huejutla, Jaltocan o de Tlanchinol. Y muchos

equipos de basquetbol responden de una manera positiva a la invitación para participar en los campeonatos del pueblo.

Es dentro de estos mismos contornos territoriales —rebasando indiscriminadamente las fronteras municipales, sin traspasarlas demasiado— que las familias de San Francisco, Huazalingo, buscan establecer asimismo los lazos de compadrazgo. Toda una serie de festividades dan lugar a que una relación preexistente de amistad o de negocios se convierta en esta unión de parentesco ritual y de obligación mutua, entre ellas las sucesivas celebraciones católicas (el bautizo, la confirmación, el matrimonio) y las muchas graduaciones escolares (kinder, primaria, secundaria, ...). Los niños adquieren a un padrino o madrina mientras que sus papás se consiguen nuevos compadres. Pero también existen situaciones menos formales donde ciertas acciones refuerzan el vínculo entre dos personas: alguien puede topar con una fruta 'cuata' (o gemela, de doble germinación; p.ej. un plátano o el grano de café), y regalar la mitad a otro, por lo que también deviene en su compadre o comadre.<sup>524</sup>

Son excepcionales, sin embargo, las ocasiones en que un convecino de San Francisco cambia su residencia a uno de estos poblados cercanos. Algunas familias emigraron a Pachuca o a la Ciudad de México, donde se establecieron de manera definitiva después de estadías previas discontinuas. Con todo, el formar parte de una comunidad ejidal —y aun en mayor grado su repartición subsiguiente— ha obrado como un freno efectivo a la migración. Está en juego mucho más que la participación plena a una colectividad conocida; saliendo del pueblo, los hombres pueden perder, además, su derecho a la tierra, un terreno para construir casa y su posición dentro de la organización de gobierno del pueblo. Sólo las personas con mejores oportunidades en otra parte (los egresados de la escuela Normal, p.ej.) se marcharon de la aldea; seguidos a veces por los parientes de edad que ya no son productivos.

Otra pregunta que se puede hacer es si los habitantes de San Francisco, se identifican como categoría social, con los otros pobladores indígenas de la región, hablantes del náhuatl u otros. Jesús Ruvalcaba Mercado y Juan Manuel Pérez Zevallos subrayan en su libro sobre la Huasteca la existencia de una solidaridad étnica, que se extenderá por encima de los diversos grupos nativos.<sup>525</sup> Aunque no hay duda de que se califica a los mestizos —llamados coyotes— como diferentes, y por lo tanto reconocen a los demás indígenas como iguales, esta distinción no parece rebasar los términos concretos de las circunstancias. Al lado de las pocas personas que han tomado parte activa en organizaciones políticas regionales, son los que han trabajado afuera los que afirman saber que se hablan otros idiomas en Hidalgo y los estados adyacentes. Sin equiparar conceptualmente el modo de vida de ellos con el de su propio pueblo monolingüe.<sup>526</sup>

La ciudad de Huejutla de Reyes, ubicada a unos pocos kilómetros de la frontera estatal con Veracruz, representa para una región mucho más amplia lo que Tehuacán significa para los pueblos serranos próximos: un polo de atracción económico, donde los dos tipos de economía —la pequeña producción aldeana encarada hacia la subsistencia y el sistema mercantil nacional e internacional— se cruzan y se enlazan. El tianguis dominical de Huejutla es un evento magnífico, reputado por toda la comarca.

Los habitantes de San Francisco, Huazalingo, asisten también, menos numerosos y más encaminados a determinados negocios en comparación con su partida el día anterior a Tehuacán. Aunque deben de pagar el pasaje extra —son unos veinte minutos de Tehuacán hasta Huejutla en carro —, saben que obtienen mejor precio por sus productos y que pueden comprar más barato también. El clima caluroso de la villa es un punto de mucha plática y quejidos para la gente de la sierra. Asimismo, es en Huejutla donde los indígenas sufren principalmente la confrontación con el mundo mestizo. Últimamente ya no es su vestimenta

que les hace fácilmente distinguibles (al menos a los hombres); son más bien su estatura, su porte y su andar que les diferencia de los ciudadanos provinciales.

Los moradores de Huejutla son una mezcla de orígenes y procedencias. Varios mexicanos de otros estados se han asentado en esta ciudad relativamente pequeña pero floreciente. Al principio del siglo, su población ha recibido otro estímulo por el arribo de inmigrantes europeos y árabes, quienes después de desembarcar en el puerto de Tampico y de camino hacia la capital, por una razón u otra no llegaron más lejos que allí. La irradiación tradicional de la localidad como centro comercial regional y las grandes granjas ganaderas contiguas, en manos de unas pocas familias, se han ido integrando durante los últimos años por una economía moderna más especializada (automotriz, constructora, ...).<sup>527</sup>

Sin embargo, las viejas actitudes de racismo y desprecio hacia los 'indios' o 'compadritos' no han desaparecido para nada y se escucha todavía a menudo las caracterizaciones estereotipadas de que todos ellos son unos "flojos" y "borrachos". Aguantan el paternalismo de la iglesia, pero aborrecen los programas de apoyo social por parte del gobierno que no hace sino "volverles aun más perezosos".<sup>528</sup> Al mismo tiempo, las diferencias sociales no pueden ocultar que algunas conductas locales son compartidas por todas las capas de la sociedad provincial. El ser originario de la Huasteca sigue siendo un motivo de orgullo, también para la gente que ha abandonado la región desde hace casi medio siglo.<sup>529</sup> Tampoco olvidan algunos de los hábitos corporales propios de su provincia; cuando regresan de visita, adoptan de nuevo las viejas formas de saludar y acompañar a los amigos, desusadas en las zonas urbanas del país.

#### 3.4.2.4. *La emigración*

Igual que en otras zonas rurales de México, la emigración en la Huasteca es un factor importante de movilidad geográfica, económica y social. Los polos urbanos de mayor atracción laboral son Pachuca (capital del Estado), la Ciudad de México (capital del país) y las urbes de los Estados Unidos (a diferencia de otras partes de la Huasteca, la región no está orientada hacia la costa del Golfo). Para los jóvenes emigrantes, estas nuevas localidades constituyen los límites de su nuevo universo territorial, no tanto como una expansión en plano en torno a su comunidad —que sigue siendo el centro—, sino como puntos apartados que se unen con el pueblo por medio de líneas rectas de dos direcciones.<sup>530</sup> Para las personas que se quedaron, estos nombres de lugares penetraron en su mundo figurativo impregnados de una fuerte carga emocional; al mismo tiempo la representación concreta permanece vaga.

Hemos dicho antes que los individuos que se han ido en forma definitiva son relativamente pocos. Los poblados de la región no se parecen a estos pueblos fantasmas donde gran parte de las viviendas abandonadas o recién construidas aguardan en silencio el retorno siempre aplazado de sus moradores. Los pocos testigos materiales de proyectos originados afuera de la localidad, se pierden entre las ocupaciones domésticas de los convecinos. En el apartado anterior, hablamos del ejido como un impedimento a la migración. Otros factores se conjugaron para hacerlo eficaz: la llegada tardía de la vía de comunicación con el Altiplano, la disponibilidad de trabajo de temporada —aunque muy mal remunerado— en las grandes fincas regionales, el desarrollo de la pequeña ganadería, y —en el caso de San Francisco, Huazalingo— la recuperación del territorio ejidal al principio del decenio en que la emigración desde las otras zonas rurales de México se volvió masiva.

San Francisco, Huazalingo no es un pueblo separado de los grandes acontecimientos nacionales. Le han llegado tanto las iniciativas oficiales de apoyo y recuperación política como los intentos de incorporación por parte de las organizaciones de oposición y levantamiento social.<sup>531</sup> Sin embargo, no penetran el lugar de un modo abstracto e imperioso para volverse concretos y secundarios en los acontecimientos locales, como Sandstrom parece sugerir.<sup>532</sup> Varios eslabones intermedios entrelazan los niveles y proporcionan una serie de posibles explicaciones. Los lugareños sostienen esta exposición que más refleja la percepción de su propia realidad.

Concluir un cometido tan vasto, como es la descripción del entorno de un pueblo, conlleva un momento de agrado personal. Las numerosas páginas están amontonadas en la mesa; la desorganización de las observaciones del diario de campo está revestida en un orden de ideas más coherente; las fotos y los dibujos están comprendidos en el texto; las referencias han allanado el camino del capítulo interpretativo que lo sucederá. Todo parece bien. Y, sin embargo, la complacencia está hor- migueada por unos escrúpulos empeñados.

Primero, al finalizar la tarea emprendida, uno se sobresalta con retrospectión de su inmensidad. Re- memora tardíamente la lección del maestro que envió a su discípulo a hacer una descripción de un azulejo colocado en el muro de una casa.

El discípulo, molesto por la minuciosidad del encargo y por lo que consideraba una falta de confianza en su talento, resolvió retratar la casa entera. La observó detenida- mente pero en el momento de ponerla por escrito, no sabía dónde empezar. Entonces, rumió, trazaré el muro. Tampoco resultó. Hasta que al fin se confinó al azulejo enseñado por su maestro, pudo empezar a delinearlo. En tal caso, ¡cuánto más temerario ha sido el retrato de un pueblo entero!

## **Conclusiones**

Luego, terminada la práctica en vivo y concretado el proyecto dentro del cuerpo de una tesis, ya no se puede posponer la evaluación del propio desempeño como etnógrafo. Dos preguntas intervienen: ¿se han conseguido las metas preconcebidas de la investigación? Y en lo

personal, ¿qué pudo haberse hecho mejor?

El trabajo etnográfico, cabe repetirlo, es una experiencia que difiere mucho de lo que la academia ofrece habitualmente como método para acopiar conocimientos y conceptos nuevos. Durante el trabajo de campo, la persona del investigador, y su manera de interactuar con gente en medio de un ambiente tan habitual para ellos como inusitado para él, representan un papel categórico en el éxito de la empresa. Al mismo tiempo, definen en parte el tenor de los resultados. Por medio de extractos del diario de campo, he querido manifestar esta faceta subjetiva del estudio antropológico.

A primera vista, la penetración en una pequeña comunidad con rasgos culturales propios puede parecer sencilla, o al menos factible para un observador flexible y atento. Los consejos de los maestros sobre su dificultad o se pierden en el entusiasmo del desafío, o se reducen a las condiciones materiales. La aventura intelectual, por su parte, se presenta por analogía con la lectura de una novela que abre la puerta a un mundo nuevo: accesible y agradable. No obstante, se está olvidando que el autor de antemano enderezó todo para su lector, identificando a sus personajes, retratando a las circunstancias, ofreciendo una directiva para la interpretación. En el campo, nada de esto se da y hasta el propósito lo más simple —por ejemplo, determinar quienes son los hijos de la familia anfitriona— pueda enredarse en un desconcierto de malentendidos y confusiones. Alan Sandstrom lo experimentó cuando intentó compilar datos sobre parentesco en un poblado de menos de quinientos habitantes.<sup>533</sup> Por su parte, la antropóloga Camilla Wedgwood, compañera de Margaret Mead, lamentó en su primera carta desde la isla Manam: “el cómo saber quién es el hermano de la madre de una persona, sólo Dios y Malinowski lo saben”.<sup>534</sup>

Otra valla que uno debe de traspasar es la del idioma. Es incuestionable que el aprendizaje de una lengua se facilita considerablemente estando en el me-

dio donde se la habla. Pero es muy difícil efectuar este adiestramiento al mismo tiempo de que se están elaborando los propósitos de su investigación. El problema se agudiza cuando igualmente se supone que el idioma que uno está aprendiendo, servirá para conseguir estos designios. Para la gente del lugar, el interés en su lengua es uno de los pocos datos nítidos. En cierto momento, sin embargo, el antropólogo tiene que dar prioridad a sólo uno de ambos proyectos. Generalmente opta por sus objetivos teóricos. No quiere decir que deja de ejercitar el idioma por completo; únicamente que ya no invierte tanto tiempo a su instrucción. Por eso, aunque poseo las nociones básicas del náhuatl y me defiendo en situaciones cotidianas, no puedo presumir que domino la lengua. No es que me desembaracé de la valla; sólo rebajé su listón.

Finalmente, la representación que ofrece el etnógrafo se circunscribe siempre a un intervalo arbitrario dentro de la vida de un pueblo. En la introducción de este capítulo, denoté que esta incisión determinada implica el riesgo de que el investigador vaya a extremar sus propias experiencias en el lugar, aminorando la importancia de los hechos anteriores a su llegada. Existe otra inseguridad que podrá repercutir esta vez en contra del trabajo de investigación: el futuro. Por acertadas que sean las conclusiones a que ha llegado el antropólogo, siempre corre el peligro de que un acontecimiento posterior no le dé la razón. Por supuesto que esto no invalida todo el estudio. Aun así, lo que está por venir puede manifestar un método muy crudo de falsificación.

Durante la última visita que le hice al pueblo, pude anticipar lo antedicho por medio de una transformación repentina en la vivienda de la familia Ortiz. Llegando al patio por vía del pasillo de la nueva construcción, hallé un campo raso donde antes se encontraba la cocina. El cubierto de zacate en el suelo era el único resto de la casa desaparecida. En su lugar, han erigido una pequeña pieza que se arrima contra otra construcción (v. la foto 95). Sus paredes son de bajareque, su techo de cartón asfaltado. En la esquina exterior quema el fuego encima

de un nuevo fogón triangular. La innovación no induce a ningún cambio fundamental en mi exposición. Pero sí volvió anacrónica la descripción original del conjunto de habitaciones de mis anfitriones.

Las consideraciones anteriores no intentan despintar el retrato presentado en las páginas anteriores. Destacan más bien su carácter propio. La pluralidad de las descripciones hace muy difícil recapitularlas.



foto 95

Con todo, si lo escrito con anterioridad cumplió sus propósitos, tenemos en las manos un retrato fiel del entorno del pueblo de San Francisco, Huazalingo, de sus formas, sus colores y sus trazos. Describimos las casas y las actividades caseras de sus habitantes; observamos el trato que reciben los visitantes; sentimos el ritmo de la vida comunal; seguimos los pasos de la persona que se aleja y que se acerca. Un pueblo inmerso en su existencia cotidiana, cuajada por generalidades y hábitos, por acontecimientos excepcionales y únicos.

El movimiento doble practicado durante el desarrollo descriptivo —un acercamiento progresivo en los dos primeros apartados, seguido por un alejamiento paulatino en los dos últimos— no sólo exhibió el pueblo de varios ángulos, sino que también preparó el camino hacia el cuadro interpretativo.

## Anotaciones

- 259 SANDSTROM, Alan R., *Corn is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1991, p 15.
- 260 REYNOSO, Carlos (comp.), *o.c.*, p. 29.
- 261 Sin embargo, el anaquel con las monografías de pueblos mexicanos no es tan extenso y varias de ellas están escritas por investigadores foráneos. Por lo general, los antropólogos mexicanos han optado por otra conducta inquisidora, compendiando más bien las características étnicas de toda una región por medio de visitas cortas a varios pueblos.
- 262 Anteriormente, el dominio de la lengua nativa parecía una condición sine qua non del trabajo de campo. Con el tiempo, sin embargo, los propios etnógrafos empezaron a admitir que “no todos somos lingüistas”. —“I claim no expertise as a linguist”, admite Alan Sandstrom en su introducción— y que por lo general no logran rebasar el grado de hacerse entender, y captar las locuciones comunes de la vida diaria. SANDSTROM, Alan R., *o.c.*, p. xxv.
- 263 El papel conservador del pueblo ya ha sido subrayado en el siglo dieciocho por el filósofo francés Jean-Jacques Rousseau.
- 264 Una tabla precisa de las fechas y la duración de mis estancias en San Francisco, Huazalingo está incluida como anexo 3.
- 265 Marvin Harris refuta el sueño de Boas de la siguiente manera: “Si alguien se propusiera recoger todos los hechos posibles acerca de un único grano de arena, todas las computadoras del mundo no bastarían. (...) Una descripción completa de cualquier cosa que sea es imposible.” HARRIS, Marvin, *o.c.*, p. 250.
- 266 Sin sostener, como hace Stephen Tyler, la imposibilidad de un diálogo auténtico y equilibrado entre el antropólogo y sus informantes, sí comparto con él la opinión de que los intentos por parte de los primeros para incorporar activamente a la gente en la redacción de la monografía sólo prolonga la relación desigual. Tanto la iniciativa de hacerlo como el método de expresión forma de manera exclusiva parte del bagaje cultural del investigador y no de los nativos. La voz ya no es suya. REYNOSO, Carlos (comp.), *o.c.*, p. 40.
- 267 Presentaré una corta biografía de él en el anexo 6. La propuesta de integrarla en la disertación, al igual que la semblanza de mi familia anfitriona (anexo 5) tiene el mismo objetivo que los extractos de diario de campo: hacer estas personas más presentes para el lector.

- 268 PROUST, Marcel, *A la recherche du temps perdu. Part I. Du Côté de chez Swann*, Paris, Gallimard, 1954, 1913<sup>1</sup>, p. 13. Traducido por Pedro Salinas: "Pero, sin embargo, es indecible el malestar que me causaba aquella intrusión de belleza y misterio en un cuarto que yo había acabado por llenar con mi personalidad, de tal modo, que no le concedía más atención que a mi propia persona. Cesaba la influencia anestésica de la costumbre, y me ponía a pensar y a sentir, cosas ambas muy tristes. Aquel botón de la puerta de mi cuarto, que para mí se diferenciaba de todos los botones de puertas del mundo en que abría solo, sin que yo tuviese que darle vuelta, tan inconsciente había llegado a serme su manejo, le veía ahora sirviendo de cuerpo astral a Golo." En: PROUST, Marcel, *En busca del tiempo perdido. 1. Por el camino de Swann*, Madrid, Alianza Editorial, Biblioteca Proust, 1999, p. 20.
- 269 Como suele suceder dentro de las ciencias sociales este proceso de inculcación cultural por parte de la familia ha recibido varias definiciones. Algunos escritores hablan simplemente de 'socialización'. Dentro de la antropología se hace por lo general una distinción entre socialización y el término más específico 'enculturation', tanto en manuales (p.ej. HERSKOVITS, Melville J., *Man and his Works. The Science of Cultural Anthropology*, New York, Knopf, 1970, 1948<sup>1</sup>), como en trabajos especializados (p.ej. LEIS, Philip E., *Enculturation and Socialization in an Ijaw Village*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1972.). Usaré de aquí en adelante 'endoculturación', que es la traducción al español de 'enculturation'.
- 270 Una exponente famosa de la primera escuela mencionada es la antropóloga Ruth Benedict. Ella dividió las sociedades en dos categorías conforme el resultado de la enculturación temprana la cual formaba personalidades bien dionisiacas, bien apolíneas. Su colega Margaret Mead investigaba el impacto de la educación en la creación de modelos de conducta relacionados con el sexo. Inga Clendinnen no es tan implícita en su interpretación de la cultura azteca; aún así fomenta a lo largo de su libro la suposición de que la familia azteca ponía a sus hijos en condiciones para aguantar las duras normas de la vida guerrera. Véase BENEDICT, Ruth, *Patterns of Culture*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1959, 1934<sup>1</sup>. MEAD, Margaret, *Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*, U.S.A., William Morrow & Company, 1961, 1928<sup>1</sup>. CLENDINNEN, Inga, *Los Aztecas. Una interpretación*, México, Editorial Patria, S.A. de C.V., 1998, 1991<sup>1</sup>.
- 271 Acordamos por excelencia de los trabajos de Jean Piaget, psicólogo suizo, quien concedió la mayor importancia a los conceptos espaciales dentro de sus investigaciones del desarrollo de la adquisición de la inteligencia infantil y por lo tanto de toda abstracción y razonamiento posterior. Véase p.ej.

PIAGET, Jean & INHELDER, Barbel, *La représentation de l'espace chez l'enfant*, Paris, PUF, 1972<sup>2</sup>, 1948<sup>1</sup>.

- 272 La idea de una estructura activa y compuesta a la vez está manifiesta en la siguiente definición: "The habitus is a system of durable, transposable dispositions which functions as a generative basis of structured, objectively unified practices". BOURDIEU, Pierre, *Algeria 1960: The Disenchantment of the World, the Sense of Honour, the Kabyle House or the World Reversed*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. vii. Citada por: HARKER, Richard, MAHAR, Cheleen & WILKES, Chris (Eds.), *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu. The Practice of Theory*, Basingstoke, The Macmillan Press Ltd., 1990, p. 10. Para mayor información remitimos al lector al primer capítulo, bajo la rúbrica 'la praxiología de Pierre Bourdieu', pág. 67 y sigs.
- 273 V. el ejemplo de los cabiles (pág. 29 y la nota 33). Esta incompatibilidad es asimismo una gran fuente de efectos humorísticos. Pensamos p.ej. en las telenovelas basadas en la historia de un humilde trabajador vuelto millonario o de una aristócrata venida abajo, ambos intentando adaptarse en balde a un ambiente nuevo. Como suele suceder en la vida real, la misma disconformidad es a menudo causa de serios dramas cotidianos, pequeños y grandes, generando tensiones entre convivientes, vecinos o entre ocupantes y autoridades.
- 274 Estos experimentos son descritos en: BOURDIEU, Pierre, *De regels van de kunst: wording en structuur van het literaire veld*, Amsterdam, Van Genneep, 1994, p. 389. Para leer más sobre la etnometodología ver el libro de unos de sus fundadores: GARFINKEL, Harold, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1967; o más reciente: LIVINGSTONE, Eric, *Making Sense of Ethnomethodology*, London, Routledge and Kegan Paul, 1987.
- 275 La indicación dentro del texto de las palabras en náhuatl ocurrirá de la siguiente forma: en letra itálica, sin comillas. Anexo 1 contiene un vocabulario de todas las palabras nahuas empleadas, con su significado. Incluye una corta explicación de la ortografía adoptada. *Zacate* y *bajareque* son mexicanismos. La primera palabra viene de la voz nahua *zacatl*: hierba, pasto o forraje; *bajareque* es una pared de palos entretejidos con cañas y barro.
- 276 Era el 19 de noviembre de 1993. Obviamente no llegué llovida del cielo como aparenta sugerir la foto 1. Entré por el único camino de acceso en una pick-up de Telmex y vislumbré el lugar más bien a manera de la foto 65, pág. 297. Otra foto del pueblo, exhibiendo con más detalle el área de la escuela secundaria, parece en la pág. 248.
- 277 Con este fin, se hizo un índice de todos los extractos del diario de campo incluidos en la tesis. Se le puede consultar en la pág. 523.

- 278 El nombre del barrio es 'Xihuiteno', que significa 'a la orilla del pueblo'. La partición del San Francisco, Huazalingo en diferentes barrios será analizada en el apartado 'Los barrios', pág. 248 y sigs.
- 279 Unos datos biográficos del señor José Briones parecen en el anexo 7.
- 280 Una lista de nombres en náhuatl relacionados con la habitación se da en el anexo 1.
- 281 El reparto de lámina nueva, elemento notorio en la vista general del pueblo, se debe principalmente al huracán Diana que pasó en 1993 haciendo muchos destrozos en la región. En San Francisco, Huazalingo, Diana tumbó el techo de lámina de la iglesia, varios techos de edificios escolares y muchos más de habitaciones. El gobierno del estado acudió a los damnificados regalándoles láminas.
- 282 Recordamos que el capítulo siguiente está consagrado enteramente a la casa tradicional.
- 283 Se trazarán los motivos y las reglas de los movimientos y los traslados locales entre anexos y cabecera en el cuarto capítulo de la parte tres, pág. 327 y sigs.
- 284 Una crónica de Leonel y su familia viene en el anexo 5.
- 285 Véase p.ej. la foto 27 en la pág. 204 donde se disciernen las matorrales en medio de los muros inacabados.
- 286 Tal como la gente del lugar, pongo la palabra "material" en singular y sin adjetivos calificativos cuando me refiero a todos los nuevos materiales de construcción (bloques, cemento, ...), diferenciándolos de los materiales tradicionales ocupados en la *zacacalli*.
- 287 RAPOPORT, Amos, *o.c.*, p. 2.
- 288 *Ibid.*, p. 77. La foto 13 ofrece un ejemplo notorio de esta armonía de colores y apariencias de la cual habla el autor. Un pormenor igual de natural pero transitorio, el senderito hecho de los pétalos de la flor *cempoaxochitl* nos lleva prematuramente a la fiesta del día de muertos, descrita en el apartado 'El camposanto', pág. 312 y sigs.
- 289 "... here, what is this ? A false note, a scream out of place. Among the houses of the peasants, which were made not by them but by God, stands a villa. Is it the work of a good architect or a bad one ? I don't know. I only know that the peace and the beauty of the scene have been ruined ... how is it that every architect, good or bad, causes harm to the lake ? The peasant does not do this." RAPOPORT, Amos, *o.c.*, p. 77. Citada en: BANHAM, Reyner, *Theory and Design in the First Machine Age*, New York, Frederick A. Praeger, Inc., 1960, p. 96-97.
- 290 Resucitamos el concepto del título del libro de Johan Van Lengen.

- 291 Presento a Gustavo Ortíz, hermano menor de Leonel y gran ayudante e informante, en el anexo 6.
- 292 La significación típica del 'monte' ante el pueblo y la milpa, contraponiéndose a ellos por sus matices de 'no cultivado' y 'salvaje' —“un terreno es muy monte”—, se clarificará en el apartado 'Los cuatro cerros y el monte', pág. 334.
- 293 De *calli*, casa, y *tlacua*, comer.
- 294 Una versión está insertada en el anexo 1, pág. 477 y sigs.
- 295 “Este canijo” era la designación repetitiva con que un colaborador se refirió al hechicero. Tuve que insistir para saber exactamente de quién hablaba. Sospecho que la actuación de este hechicero era precisamente la causa de la reticencia de la gente para hablarme del ritual. Esta actitud es analizada más detenidamente en la nota 488, pág. 390.
- 296 BOURDIEU, Pierre, *o.c.*, 1991, p. 430.
- 297 Se puede notar que este interior tiznado plantea un problema en cuanto a su representación gráfica. La luz del flash de la cámara, aunque necesaria, rompe inevitablemente la profunda negrura. Véase también la foto 35, pág. 234.
- 298 Aunque siento mucha reticencia al poner por escrito esta frase que suena tan completamente cliché, lo hago porque intentaré demostrar después, de manera menos estereotipada, sus significados dentro del contexto específico de la investigación.
- 299 Dicho cuando se habla de una tercera persona. *Nocha*, “(en) mi casa”, es la forma posesiva en primera persona; *mocha* en segunda.
- 300 Obviamente existen habitaciones que divergen de esta descripción. Recordamos la vivienda de Leonel Ortíz. Su habitación parece un duplicado del esquema común, ya que hay un edificio de dos cocinas por un costado del patio y por el otro un edificio de dos cuartos. Su casa de bajareque (v. foto 8, pág. 177) no tiene conexión interna aparte de una ventanilla con batiente.
- 301 Un ejemplo sale en el mosaico de la foto 12, pág. 179, abajo a la izquierda. Los dos braseros en la foto 19 y foto 20, pág. 195, se encontraron en una misma cocina apartada que daba al aire libre.
- 302 En el primer término en la foto 17, pág. 192, se distingue claramente este molde de hierro para tortillas cuyo uso ha substituido recientemente la costumbre anterior de amoldarlas con palmadas rítmicas. El molcajete es un pequeño mortero de barro.
- 303 A veces hay dos juegos de tres *tenamaztli* operantes encima de las brasas, uno en medio y otro al lado, destinado para el café.

- 304 El nixtamal —mexicanismo derivado de la palabra nahua *nextamalli*— es el maíz con el que se va a hacer tortillas, remojado, lavado y cocido.
- 305 La gente de San Francisco, Huazalingo compra sus metates —mexicanismo derivado de la palabra nahua *metlatl*— a los vendedores de Mechtlán, un pueblo a unos quince minutos de Tehuetlán donde los manufacturan. Es una singularidad regional el hecho de que sus metates no tienen patas. Los 'metateros' no sólo llegan al pueblo a vender, sino también a comprar piedras para la producción. Cuando encuentran una roca idónea, la dinamitan allí mismo, pagando una cantidad de dinero al ejidatario del terreno. Hacen un montículo de los fragmentos y poco a poco van sacando las buenas piezas.
- 306 Con objeto de aliviar el trabajo de las mujeres, el gobierno del estado instaló hace unos cinco años un molino mecánico comunal. Pero la máquina pronto se descompuso: después de haber funcionado unos cinco meses, le cayó un rayo. El comité del molino no logró juntar en aquel entonces el dinero necesario para la reparación y aparentemente ha habido pocas iniciativas posteriores para ponerla en marcha de nuevo. El aposentamiento de bloques que alberga a la máquina ocupa uno de los escasos espacios desaprovechados del pueblo. Las mujeres volvieron a moler en su propia casa o pasan a la casa de una vecina o familiar para moler cuando por penuria no logran comprar o reparar su aparato. Desde hace poco, unos tenderos ofrecen el servicio, moliendo una cubeta de nixtamal al precio de un peso.
- 307 Los jornaleros, provistos de comida para uno o varios días —nunca tortillas simples, sino tlacoyos o bocoles, maíz completado con frijol y chile— se encuentran en esta circunstancia. Aun más a compadecer, sin embargo, son los hombres que trabajan en la ciudad y que están obligados a comprar sus tortillas en las tortillerías, donde las hace una máquina, de maíz 'sin lugar a duda' adulterado y siempre sin sabor.
- 308 Tal como las jícaras —llamadas *huahcalli*—, este cucharón está hecho de la corteza de una calabaza, cortada en dos partes iguales. Para obtener la forma típica, moldean la fruta durante su crecimiento.
- 309 Maseca es la marca de harina de maíz industrial más difundida en México, distribuida principalmente por las tiendas del gobierno (Diconsa). Véase también pág. 320 y sigs.
- 310 A diferencia de las cocinas en algunos países europeos como Bélgica o Inglaterra, donde colocan una mesa en el medio cuando la pieza reúne las dimensiones requeridas. En la actualidad, se tiende aún a una mayor centralización, ubicando p.ej. la estufa y varios utensilios a mitad del cuarto.
- 311 Sienten esta misma satisfacción de cocineras experimentadas en otras situaciones parecidas, p.ej. cuando otra mujer no muestra la misma resistencia

- en el moler varios molinos de nixtamal o cuando ésta comete una torpeza haciendo las tortillas.
- 312 Se puede observar esta forma de cerrar la puerta en una de las fotos del mosaico que se presenta en la pág. 241.
- 313 P.ej. entre los cabiles de Argelia donde es inconcebible la idea de que alguien se siente en el umbral, por todos los riesgos que esto entrañará para el bienestar de la casa. BOURDIEU, Pierre, *o.c.*, p. 430 y 432. Unas golondrinas hicieron un día su nido exactamente encima del vano de la puerta de Leonel. La suciedad en el umbral no incomodaba a nadie; al contrario, la familia vigiló sobre la nidada con una alegría cautivadora.
- 314 Aquí, como en otros momentos de la exposición, algunos pueden argumentar que no es sino la pobreza que fuerza a la gente a comprar *ce por be*, hasta donde alcance el dinero. Estas explicaciones deterministas pasan por alto que dentro de los límites esbozados por ellas, existe una holgura bastante amplia que deja actuar a las personas según su preferencia —cultural o personal— adquiriendo con el mismo dinero un mueble caro o dos de menos precio, o simplemente gastándolo de otra manera.
- 315 De manera que los niños invariablemente dejan ver televisión cuando el padre entra con convidados. En estos momentos, la televisión está reclamada como objeto de valor, encima de su función como aparato de recreo. Los hombres, por lo general, ven muy poca televisión.
- 316 Las camas están cubiertas por una o varias cobijas, pero no hay sábanas y no siempre se les quita el plástico protector del colchón.
- 317 La condición de regidor está descrita más abajo (pág. 301 y sigs.).
- 318 Véase la foto 23, pág. 199.
- 319 O a la casa de los vecinos, cuando no tienen sillas que sirven.
- 320 De nuevo, esta intención se presenta evidente y funcional. Sin embargo, uno sólo tiene que topar con un ejemplo diferente para darse cuenta de que las alternativas abundan. Las viviendas de los cabiles de Argelia están igualmente divididas en dos partes, aunque el piso no está igualado. La pieza a menor altura aloja durante el invierno al ganado y tiene empedrado de losas. El cuarto en lo alto, donde residen los hombres, es de tierra aplanaada o de arcilla. BOURDIEU, Pierre, *o.c.*, p. 430.
- 321 Esta diferencia se elaborará más adelante bajo el título 'limpiar' (v. pág. 239 y sigs.); una de las actividades descritas en el siguiente capítulo.
- 322 En este sentido, más que un espacio, se le puede considerar como un instrumento, una herramienta.
- 323 Véase p.ej. la foto 27, con Jovita supervisando el movimiento que se generó por la matanza del puerco y la preparación de chicharrón.

- 324 Véase la foto 33 en la pág. 218.
- 325 Véase la foto 41, pág. 259. La escalera que ocupan para subir al techo está hecha de un tronco de árbol (v. la foto 31, pág. 207).
- 326 La matanza del puerco en la foto 27, pág. 204, ocurrió en ocasión de la fiesta del Santo Patrón, el 3 de octubre de 1994, cuando Leonel era delegado del pueblo. Se observa a Jovita, a la izquierda, vestida de rosa, con una taza de café en la mano; las matas de maíz que crecen dentro de la obra; la cabeza del marrano colgando en la puerta; y la alegría colectiva que reina sobre el evento.
- 327 Véase la foto arriba a la izquierda en el mosaico en la pág. 179.
- 328 El informante Valentín Martínez contó quince panaderos en 1994.
- 329 Los vecinos que no tienen un retrete que sirve, ocupan los baños cercanos. Puesto que sus armazones están separadas de la piezas principales y no siempre se encuentran en su cercanía, es a veces difícil saber a que familia pertenece tal o tal baño. Los niños chiquitos hacen sus necesidades dondequiera al aire libre.
- 330 Se puede leer más sobre el drenaje y el agua corriente en la pág. 325 y sigs.
- 331 En estas ocasiones las personas andan a pasos rápidos, no miran a sus alrededores y no reconocen la presencia de los residentes (p.ej. saludándoles). Analizaré más detenidamente estos movimientos en el apartado sobre los caminos del pueblo, pág. 258 y sigs.
- 332 Entre otros por Jacques Galinier durante uno de sus seminarios en el Instituto de Investigaciones Antropológicas en la UNAM; y por Alan Sandstrom. SANDSTROM, Alan, *o.c.*, p. 129. También se rechaza a las gallinas de la cocina, pero sucede con más condescendencia. El maltrato de los perros, sin embargo, es tan áspero que no se le puede atribuir solamente a las carencias económicas por parte de los dueños. Se podría especular que los perros son, con todo, los animales más domesticados y que, por ello, es necesario fijar constantemente la línea divisoria que les separa de los humanos. Esta frontera se encuentra en el umbral de la vivienda, ya que su presencia en las casas es algo entrañablemente impropio para los habitantes.
- 333 Además, es tan genérico que hace pensar en un cartel improvisado de la junta provinciana de un movimiento juvenil.
- 334 Dedicó un libro al estudio sobre la estructuración de las formas de cocinar: LÉVI-STRAUSS, Claude, *Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon, 1964. En México, se puede recapitular la bipartición entre los alimentos fríos y los alimentos calientes, tan importante para las culturas prehispánicas y todavía vigente en muchos pueblos indígenas actuales.

- 335 Ningún investigador social posterior a la corriente estructuralista, de la cual Lévi-Strauss es uno de los fundadores, puede negar su acción en la manera de concebir los diversos fenómenos empíricos del mundo, resaltando siempre la estructura subyacente a las apariencias cambiables. Después de haber diferenciado las manifestaciones según oposiciones y correlaciones estructurales, sin embargo, muchos académicos toparon con una pared metodológica y teórica. El sociólogo Pierre Bourdieu se ha preguntado cómo reintegrar el esquema obtenido, en la práctica variable de todos los días, fundando toda su sociología subsecuente en una teoría de la 'praxiología' (remitimos al primer capítulo, pág. 67 y sigs.).
- 336 Analizado p.ej. por el estudioso francés Jean Baudrillard en su libro sobre la cultura europea de la primera mitad de este siglo., p. 13-48.
- 337 Hay tres escuelas en el pueblo: un jardín de niños, una escuela primaria y una secundaria técnica. Están retratadas en el siguiente capítulo, pág. 278 y sigs.
- 338 Hacer pan es una actividad remunerativa de las mujeres. Durante las vacaciones el padre a veces manda a sus hijas con una vecina/panadera para que aprendan el oficio.
- 339 El recipiente para las tortillas es confeccionado de una calabaza seca y ahuecada.
- 340 Esto es un ejemplo de la distancia que casi siempre existe entre la norma cultural y la práctica, una distancia que se descubre solamente después de un examen prolongado; un cuestionario en cambio, resalta principalmente la regla acreditada. Bourdieu ilustró el caso sacando a la luz la diferencia entre la norma matrimonial entre los bereberes— las nupcias ejemplares se enlazan entre primos colaterales— y las estadísticas que mostraron que este casamiento preferido constituye un porcentaje mínimo del total.
- 341 Esta situación se analizará con más detalle en la cuarta parte de la tesis.
- 342 Concuerda con el refrán mexicano "más vale llegar a la hora, que ser invitado".
- 343 A diferencia p.ej. de la práctica judía, donde "la cocina es un taller para el altar, y equivale a la mesa ritual en la casa judía con el Altar en el Templo" (la traducción es mía). Rabbijn S.Ph. DE VRIES Mzn, *Joodse riten en symbolen*, Amsterdam, Uitgeverij De Arbeiderspers, 1968, 1927<sup>1</sup>, p. 166.
- 344 Dentro de muchas de las lecciones e historias morales para niños que se imparten en la escuela o la iglesia, destaca la imagen del niño bueno que ayuda a su pobre madre a recoger la leña. Abarcaré el tema de la leña más adelante.

- 345 Preguntando con voz inquisitiva el "*itlaya tijchihua?*", o diciendo el nombre.
- 346 Hablando de la variación y no del sabor. Las tortillas, hechas en comal por ejemplo —como sabe muy bien la mayoría de los mexicanos—, son insuperables.
- 347 El *izhuatl* es la hoja de una planta llamada papatla, que sirve específicamente para hacer tamales. En 1999, se pagaban dos pesos por treinta hojas.
- 348 Esta estera de paja tiene en realidad la capacidad de convertir cualquier fracción de tierra suficientemente plana en una área de dormir.
- 349 Descritas anteriormente en la pág. 200.
- 350 Véase también las observaciones en el apartado 'Las campanas', pág. 272 y sigs.
- 351 Se podría decir lo mismo de la luz eléctrica; los niños duermen sin problema con la luz encendida.
- 352 Colocan las sillas con su respaldo contra la pared, respetando así el vacío del centro.
- 353 Esta práctica de hacerse notificar, ha sido adoptada por los mestizos de la región. Anuncian su llegada al traspasar al patio delantero con un ¿buenos días? inquisitivo, acercándose hacia la vivienda. Cuando no hay contestación, rodean el edificio, repitiendo de vez en cuando la pregunta pero no entran.
- 354 En el camino acostumbran decir *¿cue tiyaz?* —¿a dónde vas?—; una pregunta tan directa como el *itlaya tijchihua?* —¿qué estás haciendo? dirigida a la mujer como saludo, cuando alguien entra a su casa.
- 355 Aparte del prestigio que aporta la tenencia de un carro, también es fuente de ingresos, cuando hace servicio de taxi.
- 356 No porque nadie sepa su ubicación, sino porque los que la conocen no están dispuestos a arriesgar sus vidas y almas para recuperarlo.
- 357 Esta costumbre se distribuye también por toda Asia y remonta quizá a los primeros pobladores de América.
- 358 Bourdieu describe en su artículo *La casa o el mundo invertido* un acomodo semejante de productos en el interior de la casa cabil. En el capítulo siguiente haremos una comparación más al fondo de su significado dentro de las culturas respectivas.
- 359 Los basureros se encuentran generalmente en la zona limítrofe del pueblo. V. también pág. 326 y sigs.

- 360 Una excepción son las vendedoras que van de casa a casa para vender sus productos (pan, fruta, carne, etc).
- 361 BOURDIEU, Pierre, *o.c.*, 1991, p. 426.
- 362 *Ibid.*, p. 433 y 437.
- 363 Esta gestión afirma por otro lado el planteamiento arriba desarrollado sobre el sueño, caracterizándolo no como un estado opuesto a la vigilia, sino más bien como un interludio.
- 364 GRAULICH, Michel, "Simbolismo y poder. El rey Solar en Mesoamérica" en: *Arqueología Mexicana*, 1998, vol. VI, núm. 32, p. 16.
- 365 A decir verdad, casi nadie camina despacio en el pueblo. Una excepción son las maestras que están alojadas allí durante la semana, quienes a veces dan un paseo en la tarde.
- 366 Es en este momento cuando ya no se dice "*cihuapil*" y "*oquichpil*" sino "*ichpocatl*" y "*telpocatl*" respectivamente.
- 367 Véase p.ej. en la foto 3, pág. 173, una casa cerrada en ocasión de una boda de un familiar. Más explicación sobre el simbolismo de la escoba se presenta en la pág. 240.
- 368 Una misma observación hizo Hugo Nutini en un pueblo nahua de Puebla. Un señor contó a este antropólogo que su mujer no quería limpiar deliberadamente este espacio, como protesta contra el trabajo mayor que significaba el mantenimiento de un cuarto de material nuevo.
- 369 A diferencia de los cabiles, donde le toca a la mujer pulir las paredes por dentro, con un guijarro.
- 370 Fotos tomadas por mí en el pueblo, pero también por otros fotógrafos que han retratado la vivienda mexicana. En el libro de MOYA RUBIO, Víctor José, *La vivienda indígena de México y del mundo*, las escobas se han revelado en fotos en las páginas 32, 165 y 209. V. también la foto 3 en la pág. 173.
- 371 Dentro de la cultura cabil, en la cual la vida diaria está impregnada de significaciones y rituales, Bourdieu describe las varias gestiones de la mujer para asegurarse de una casa "llena". El "vacío" puede ser producto de un acto de expulsión, como es el barrido, prohibido durante los cuatro primeros días del laboreo. BOURDIEU, Pierre, *o.c.*, 1991, p. 431.
- 372 ¿O sería, al contrario, que dicen de las mujeres que no tienen una buena reputación, que ellas casi no asean?
- 373 Todavía hoy en día en la capital de México, mucha gente tiene la creencia que no se debe asear de noche. Como si el acto de expulsión de malos ele-

- mentos a la luz del día se convirtiera en su contrario —una atracción— de noche.
- 374 Una frase descriptiva dentro de una exposición teórica o abstracta, sin embargo, no genera la misma impresión. Al contrario, allí las palabras descriptivas acumulan inmediatamente una gran riqueza de connotaciones, a base, precisamente, de su posición.
- 375 En el sentido estricto de la palabra, no es muy correcto denominar este cruce de planteamientos entre capítulos con una figura retórica. Pero no hay otra que resuma tan bien la idea de unidad en el contraste.
- 376 Esta afirmación se cumple también para otras formas de organización territorial. Pensamos por ejemplo en el calpulli de las ciudades prehispánicas.
- 377 Claro que ni la arqueología, ni la etnohistoria actuaron totalmente de libre elección. Son más bien las características propias del material y de las fuentes al alcance de ambas disciplinas, que sentaron y siguen sentando las bases de tal 'predilección'.
- 378 Prueba de que la panorámica era al menos algo más compleja nos ofrece el hecho de que durante toda la historia de Mesoamérica gente "ciudadina" se ha visto forzada a adoptar una vida pueblerina después de la caída de una de sus ciudades. ¿Qué consecuencias tenía esta migración de la ciudad hacia el campo para la estructura interna de las comunidades?
- 379 Para una comparación, ver la foto 1, pág. 169 y la foto 38, pág. 248, tomadas en el año 2000.
- 380 SANDSTROM, Alan, *o.c.*, p. 104-107.
- 381 En el pueblo de Sandstrom, eran mayormente los hermanos varones que procuraron establecer una residencia próxima el uno al otro. SANDSTROM, Alan, *o.c.*, p. 167-178,
- 382 La distribución de las piletas no corresponde con la división de los barrios, ya que los barrios nuevos, resultado reciente del crecimiento de pobladores, no tienen su propio manantial.
- 383 Usualmente la gente denomina "pile" tanto a los pozos que a las piletas.
- 384 Este cruce está plasmado marcadamente en los varios esbozos que acompañan a estas páginas.
- 385 Varias fotos incluidas en la tesis exponen la iglesia en su altura, desde ángulos diferentes. Véase p.ej. la foto 1, pág. 169, foto 38, pág. 248, foto 42, pág. 259, foto 44, pág. 265, foto 65, pág. 297 y foto 76, pág. 313. Para obtener la óptica inversa —el panorama desde la altura del templo— véase la foto 52, pág. 272, foto 56, pág. 279, foto 82, pág. 324 y foto 86, pág. 330. Se pueden observar unas casas construidas en una zona más elevada (en el barrio Tlamaya) pero se trata de un accidente del terreno sin lugar a duda na-

- tural, que se encuentra aun más en la periferia, por lo que nunca llegan a eclipsar la posición del santuario.
- 386 Ildefonso Maya Hernández, oriundo de Chahuatlán, municipio de Ilimatlán, Veracruz, es profesor, pintor, escritor y promotor de la lengua y la cultura náhuatl de la Huasteca. Reside en Huejutla, en donde desarrolla sus diversas actividades. Uno de sus murales decora un muro de la escuela secundaria en el pueblo (v. foto 63, pag. 293). Mantuvo unas pláticas con él en su casa en Huejutla.
- 387 Llamados indiscriminadamente "santitos" o "diocitos".
- 388 Leonel Ortiz era el delegado del pueblo en el momento de la conclusión de los trabajos y en reconocimiento de su labor constante para hacerla progresar, se apuntó su nombre en el dorso de un castillo transversal, junto a la fecha de la obra.
- 389 Esta pila queda sin utilizarse aun durante los bautizos, ya que el cura o se mueve él mismo a lo largo de las filas de mujeres con niños, o las deja pasar con él en la parte delantera de la iglesia, ocupando siempre una jícara de plástico.
- 390 El dinero colocado a sus pies es buen indicador del tamaño real.
- 391 Llamado también Santiago Apóstol.
- 392 En la parte delantera del mismo travesaño mencionado en la nota de pie 388, se escribió en grandes letras 'San Francisco "de Asis"', las comillas indicando quizá lo extraño que parezca a los habitantes del pueblo el apellido oficial de su santo.
- 393 El cura reside en Huazalingo, donde se está la casa curato. Visita el pueblo en los días festivos y en ocasiones especiales.
- 394 Comenzar la consignación de la procesión de los santos con la litera de Santiago Caballero y su Señora es de hecho invertirla. Transitan en pos del primer estandarte de la Virgen de Guadalupe primero San Francisco, seguido por la Virgen de Guadalupe, San José y finalmente Santiago Caballero.
- 395 La flor aparece también en la foto 45, pag. 266 y foto 48, pag. 268. Etimológicamente, el significado de *petzcolli* viene de *petzihui*, 'volverse muy brillante', 'estar brillante', 'pulido' y de *colli*, que aunque significa 'abuelo', 'abuela', más probablemente deriva en este caso de *colihui*, 'colgar', 'caerse', 'inclinarse'.
- 396 El *xiloxochitl* se refiere a una flor roja y llamativa, del árbol llamado pochoyte.
- 397 En medio de los colores más vivos ocupados por la Señora de Herminio, la impresión global de su colorido es muy semejante a este de la Señora Chávez. Con relación a las divergencias, hay pequeñas muescas en los dos

- triángulos invertidos de la parte de arriba. Difiere además en algunos puntos el número de las franjas de los dibujos principales, pero esto se debe según parece más a limitaciones del espacio que a cierta premeditación.
- 398 Se trata naturalmente de una primera impresión. Contando bien los triángulos, se obtiene un número de seis. De estos seis, dos parecen ser 'estribaciones invertidas' de lo que llamo el 'cerro sagrado central'. Con todo, poniendo de cabeza el plan, la impresión persiste. Son cuatro los cerros, unidos según parece por dos imágenes reflejadas.
- 399 Construir un templo encima de la elevación que domina los alrededores o darle una torre con una altura tal que sale por encima de todas las demás construcciones son conceptos arquitectónicos muy diferentes. Pero los dos reflejan el mismo afán de dominación simbólica y en consecuencia es posible adoptar sin mayor problema la alternativa; mientras que un trabajo manual de decoración abstracta puede lucir tan inocente que nadie se da cuenta de sus significados 'heréticos'.
- 400 De manera innegable, la foto anterior da testimonio inverso de esta enunciación: tomada a la misma altura y con las campanas como único objetivo, no se ve nada más que el cielo. Pero la foto 56, pag. 279 y la foto 72, pag. 309, hechas desde este miradero, ofrecen un magnífico ejemplo de esta panorámica.
- 401 Véase la foto 41, pag. 259 y la foto 61, pag. 287 para obtener el ángulo opuesto. Los observadores de la esquina de las campanas están por su lado siempre a la vista de todos en el pueblo.
- 402 ¿El 17 de junio de 1695, como parece indicar su mayor grado de deterioro?
- 403 Los campaneros cumplen el cargo religioso. Son los *tequihues* que convocan a las reuniones del pueblo y los alumnos mismos (siempre varones) a la escuela. A veces, los campaneros contratan a un peón para relevarles durante durante los largos días de fiesta.
- 404 Encontramos un paralelo de esto dentro del espacio más privado de la casa (pag. 223) cuando muy de mañana se pone la música de la grabadora a alto volumen, no tanto para despertar sino para anunciar.
- 405 Gustavo Ortiz quien estuvo de campanero en el año 1995, me hizo el favor de grabar una cinta con los diferentes estilos de repique. Sin embargo, el análisis exhaustivo de los varios sonidos cae fuera del espacio de esta tesis y fuera de mis capacidades. Presentaré en los siguientes párrafos solamente un esbozo de las principales secuelas.
- 406 Su tronco desmochado aparece en la foto 52, pag. 272. Unas niñas están sentadas en él. Cada vez que se presentaba la ocasión de que una persona me enseñara sus fotos viejas, he buscado el árbol en ellas. En balde. Ob-

- viamente no era un lugar predelicto para retratarse. En la foto aérea tomada por el INEGI (foto 37, pag. 247), se nota la sombra de su presencia.
- 407 Se puede apreciar en la foto 52, pag. 272, que existen intentos para que crezca en el mismo espacio un vástago nuevo.
- 408 La presencia de la otra religión con sus posibles riesgos para la marcha del pueblo, constituye obviamente no tanto un motivo de discriminación abierta, sino de señalamiento calumnioso. Sólo una vez presencié a unos jóvenes haciendo insinuaciones abiertas y malvadas sobre la calidad y el género de los videos que según ellos se mostraban en el recinto.
- 409 La ubicación y apariencia típica de las gradas hacen de ellas un lugar predilecto para observar los acontecimientos realizados dentro del área de la escuela, y de las otras zonas del pueblo dentro de su campo visual. Véase p.ej. la parte superior derecha de las últimas fotos que componen la procesión (foto 43, pag. 262) o la foto 60, pag. 286, tomada durante la fiesta de clausura. Constituye otro punto de reunión para varones que no están participando sino contemplando y las únicas mujeres que se aventuran a sentarse un rato allí (salvo durante los bailes del pueblo cuando las gradas forman parte del radio de acción) son muchachas adolescentes en plena experimentación con los términos de su comportamiento.
- 410 Las instalaciones de la escuela primaria están indicadas en rojo, las del kinder en morado y las de la escuela secundaria en rosado. Los rectángulos al lado de la calle en el barrio de *Tlamaya* son alojamientos de los maestros.
- 411 En lo personal, nunca he podido evitar que durante las clausuras me solicitaran tomar asiento en la mesa principal, anunciándome como delegada del Estado de Bélgica. Ni la creciente familiaridad con los organizadores o la participación siempre mayor en la vida cotidiana de los lugareños ha podido cambiar algo al respecto. La única vez que tuve la oportunidad de observar la ceremonia desde el punto de vista de los alumnos y asistentes, era cuando acepté ser la madrina de dos muchachas, Mónica y Julia, hijas de Magdalena Ortiz y José Nazario.
- 412 Aunque hacen uso de diferentes flores, blancas, rojas y amarillas, domina por su presencia y su color la flor *cempoaxochitl*.
- 413 Se analizará la presencia e importancia de la banda del pueblo más adelante, en la pág. 309 y sigs.
- 414 Sólo los equipos de Huejutla o Tehuetlán, que han ganado tantos campeonatos y que, además, ya no suelen equiparar el triunfo de su equipo con la reputación de su lugar de origen, recibirán felizmente un premio en dinero. Los jóvenes de los pueblos, al contrario, prefieren con mucho el trofeo.
- 415 Sobre todo las muchachas migrantes muestran una propensión a bruñirse exageradamente. Su maquillaje llamativo y ropa atrevida se unen a una voz

fuerte y una actitud segura —tanto que a veces toman cerveza en espacios públicos— en el intento aparente de recuperar un espacio perdido en el pueblo, vanamente, e inquietando aún más a sus familiares.

- 416 Evidentemente no se trata sólo de la cantidad, sino también de la 'calidad' de los asistentes, considerándolos más que individuos, como representantes de sus lugares de origen. En este sentido, tiene más peso un pequeño grupo de Huejutla o de Tehuetlán, que un número considerable de jóvenes de los anexos, cuya presencia parece lógica dentro de la estratificación de comunidades. Cabe mencionar asimismo que con el número de visitantes, crece considerablemente la probabilidad de peleas entre jóvenes borrachos de diferente origen.
- 417 Mujeres casadas, aun muy jóvenes todavía, se convirtieron por su matrimonio en meras espectadoras, mientras que los hombres casados invitan a bailar a otras mujeres sólo cuando están muy borrachos. La gente de edad no baila.
- 418 Esta incorporación del baile por toda la comunidad explica por qué no se instala al conjunto en el lugar de recreo de la escuela secundaria, alejada del centro, donde no perturbaría la tranquilidad de nadie, pero donde nadie se identificaría con su significado comunal.
- 419 Los datos son del año escolar 1995-1996. El número de alumnos siempre oscila alrededor de los 125, con un pico en 1989-1990 con 177 alumnos —era el primer año que la escuela funcionaba a los tres niveles— y un mínimo en 1993-1994, con sólo 115 escolares.
- 420 En cuanto a las actividades agrícolas, la división del trabajo por género sigue a grandes rasgos el reparto preestablecido por la tradición. Las mujeres participan, pero al mismo tiempo se adiestran en tareas domésticas, p.ej. la preparación de recetas culinarias cuyos productos, como bizcochos, venderán en el pueblo.
- 421 Los preparativos y la coreografía de bailes que serán representados en las fiestas escolares ocupan gran parte de la educación física.
- 422 V. la nota 386, pag. 381.
- 423 En Tehuetlán, en Huejutla o en Chicontepec, Veracruz.
- 424 A ninguna muchacha del pueblo se le permite recorrer el itinerario diario a la preparatoria de Tehuetlán.
- 425 Ofreciendo a ellos al menos una alternativa a la migración precipitada y ahora usual a la Ciudad de México, en búsqueda de trabajo en la construcción. A veces los adolescentes van a la capital con la idea de limitar su estancia allí al espacio de sus vacaciones, con el riesgo pertinente de que no regresen a tiempo.

- 426 Cuando un lugareño baja con ellos, un caso más bien excepcional en vista de que no hay forma de regresar este mismo día, se le cobra por lo general el mismo precio que el transporte común.
- 427 En la pág. 170 he hecho el relato de la mudanza del director de la secundaria de una cámara rentada en el barrio de Tlaica hacia una estancia de maestros en una nueva edificación recién terminada en el barrio de Tlamaya (v. foto 64). Los alojamientos ofrecidos por el pueblo son sin cargo alguno para los maestros. Los precios de alquiler tampoco son muy elevados, aunque siempre son un gasto extra para esos profesores rurales que ganan poco y mantienen por lo general un domicilio propio en sus lugares de origen.
- 428 Vea también la foto 41, pág. 259 donde se deja ver otro edificio blanco del mismo género, donde viven algunos maestros de la primaria.
- 429 Por razones escolares, los hijos mayores mantienen en general su residencia en la casa de origen.
- 430 Una obligación nada despreciable por parte de las familias involucradas que da regularmente motivo de queja. En 1999 suspendieron ese servicio.
- 431 En 1994, el desfile inició en la escuela secundaria, recorrió la misma ruta que las procesiones para terminar en la primaria donde tuvieron lugar las demás actividades.
- 432 En el esquema 5, el jardín infantil está marcado en color rosa mexicana.
- 433 Dentro de los destrozos del huracán Gertrudis de 1986 se desplomó el techo de la construcción del kinder que está perpendicular a las otras dos. Quedó varios años sin repararse hasta que el comité escolar del kinder logró pagar los obreros y el material necesario para restaurarlo.
- 434 El 14 de junio de 1994, sólo llegaron cuatro de los 32 niños del primer grupo.
- 435 Véase también la foto 61, pág. 287, tomada desde el corredor del salón grande de la primaria.
- 436 Probablemente por su estructura tan simple - muros, techo, puerta - y limpia de cualquier ornamento, una prisión ofrece un bonito ejemplo de que, aún cuando su función quede clara, no es el entorno construido en sí que se cubra con sus propios significados. Necesita 'hexis', movimientos y actividades humanas para llegar a su esencia. Esto explica quizá también por qué un escritor que busca "entender" el fenómeno de los campos de concentración nazi, se desorienta cuando visita a Auschwitz. Una realidad histórica inconcebible no está enclavada en el ambiente donde se generó. RUNIA Eelco, *Waterloo Verdun Auschwitz. De liquidatie van het verleden*, Meulenhoff/Kritak, Amsterdam/Leuven, 1999.
- 437 Las ventanas de la escuela primaria forman un blanco favorito.

- 438 Esta terminología refleja las palabras utilizadas por los informantes cuando hablan de alcohol y su poder para embriagar. De todo, se dice, el aguardiente o alcohol de caña, es el más peligroso, posee una fuerza especial que puede acarrear la muerte a las personas que se acerquen demasiado a él.
- 439 Se puede leer más sobre el ejido en la pág. 342 y sigs.
- 440 Se presentan unos historiales de autoridades en el anexo 7.
- 441 Por lo que no pueden migrar a las ciudades.
- 442 El cura, los músicos de la banda del pueblo y a veces de una segunda banda de un pueblo vecino, los integrantes del conjunto contratado para el baile nocturno, los políticos y las visitas oficiales, los bailadores, los cueteros etc. A veces les da de comer varios días seguidos. A diferencia de una costumbre descrita en otros pueblos mexicanos, la invitación no se extiende a todos los habitantes de la comunidad.
- 443 Una historia sobre el pleito entre un joven y sus vecinos en un pueblo anexo, y la subsiguiente intervención de los agentes y de juez, se narra en el diario de campo 25, pág. 351.
- 444 Durante el periodo de Leonel Ortiz como comisariado —del año 1982 hasta 1984—, San Francisco recuperó todas sus tierras ejidales. Aunque en cierto momento llegaron a encarcelarlo en Pachuca, capital de Hidalgo, en lo general la lucha por la tierra se sostuvo por vías administrativas. Sobre el peso de la política en el pueblo, véase pag. 347 y sigs.
- 445 Según Gustavo Ortiz, el número reglamentario es 15.
- 446 En el esquema 6, la casa comunal está señalada por el rectángulo amarillo en forma de L.
- 447 Tuvieron que perforar un ángulo de la plataforma para su erección. Los hallazgos arqueológicos presentados en el anexo 9 se hicieron en el lugar de la excavación.
- 448 Colosio era el candidato oficial del PRI, el partido en el poder en México desde la década de los veinte. Aunque en 1995 San Francisco todavía no era priista, la muerte del político le convirtió para muchos en un mártir de la causa pública.
- 449 Su historial de autoridad en el pueblo está retratado, junto con el de otras personas, en el anexo 7.
- 450 En el anexo 1 presento el texto literal del relato de Magdalena, junto con la traducción al español y la transcripción en un náhuatl más explícita hecha por Gustavo.
- 451 Véase la foto 59, pág. 285.

- 452 Nótense los refrescos en medio del cuarto y las cervezas en la canasta: otra presencia festiva en la casa del regidor.
- 453 Como he descrito antes, el tambor llama a los demás músicos de la banda, para empezar una sesión o para organizar una salida en los días consecutivos.
- 454 La existencia de una casa propia para instrumentos, nueva en medio de habitaciones tradicionales, siempre me había parecido algo extraordinario. Creció mi fascinación cuando conocí la banqueteta. En ningún otro lugar del pueblo observé esta misma forma de construir y amontonar. Las asociaciones me llevaron entonces hacia la arquitectura prehispánica, y sus largas banquetetas en las casas de los guerreros. ¿Servían éstas también para guardar y exhibir sus avíos?
- 455 La asociación entre músicos e instrumentos, automática cuando se trata de la banda del pueblo, se vuelve más complicada para los que aspiran crear un conjunto adicional. Visto que la adquisición personal de un instrumento esté fuera de alcance para la gran mayoría de los jóvenes —por lo general los que tocan son todavía solteros—, buscan apoyo y subvención con un partido político o con otras instituciones, a riesgo de hacerse dependientes de ellas. Aun así, muy pocas veces lo logran.
- 456 Una prueba tangible de esta omnipresencia es dada por la siguiente lista de fotos, en las cuales la banda ocupa un espacio más o menos céntrico: foto 43, pág. 262, foto 44, pág. 265, foto 61, pág. 287 y foto 78, pág. 316.
- 457 Véase específicamente la foto 61, pág. 287.
- 458 Aunque la composición del retrato colectivo es de lo más tradicional, me costó trabajo explicar a los músicos qué quería, y procurar que deshicieron su círculo para ponerse en línea. Obviamente, la posición les parecía poco natural.
- 459 En el año 1994, recibieron una recompensa de unos 700 pesos, una cantidad considerable comparada con la remuneración de otras actividades.
- 460 Durante la fiesta del Santo Patrón en 1994, por ejemplo, vino la banda del pueblo de Tlamamala.
- 461 Encima de la cuesta hay un montículo aún más pequeño de forma más bien regular que podría indicar la presencia de otra construcción prehispánica, siempre y cuando uno acepte hipotéticamente la existencia de un asentamiento antiguo en el lugar. Escribimos antes que los lugareños mencionan la presencia en frente de la iglesia de un camposanto anterior a este.
- 462 Quelite es un mexicanismo que designa una planta herbácea comestible.

- 463 El 'Otro' siendo una denominación común en México del diablo. La historia del Señor Diodegario se completará más abajo donde se hablará de un posible tesoro suyo, enterrado en el monte (pág. 342).
- 464 Visto que prácticamente todos los hombres han sido convocados en un momento dado a asistir a una excavación, mis colaboradores no tenían problema alguno en darme detalles ligeramente macabros sobre el entierro, como por ejemplo el hecho de que se encogen los cadáveres o que se cava el hoyo más hondo (2 m en vez de 1½ m) cuando no se ocupa cemento, para que no salga olor.
- 465 Aunque parecé factible (y hasta más probable) de insertar el degollar del gallo dentro de la cadena de comida disipada por el suelo en el momento en que el difunto abandona la casa para siempre (excepción hecha de su visita anual en el día de muertos), es igualmente innegable que el canto del gallo juegue un papel preponderante en esta gestión de hacerlo seguir moribundo las huellas del muerto. Se traduce el cantar del gallo en náhuatl como "tzajtzi", un sonido que regresa en otros contextos significativos.
- 466 En San Francisco, Huazalingo aplastan la tierra encima del foso con cualquier objeto pesado a la mano. En Ixtlahuac, un pueblo vecino del mismo municipio de Huazalingo, había por muchos años una piedra especial que servía para machucar la tierra del sepulcro. Empezaban donde está la cabeza, por eso se decía por ejemplo "cuidado, la piedra te machucará la cara", para referirse al morir. Ahora todas las tumbas tienen piso.
- 467 San Francisco, el 3 y 4 de octubre.
- 468 V. la foto 13, pág. 181. La orientación del sendero tendido, a la vuelta de la esquina de la vivienda, parece indicar que esperan que los invitados llegaran desde la dirección del centro, o sea de la iglesia.
- 469 Los tamales constituyen el guiso predilecto para varias ocasiones festivas. Sin embargo, —a diferencia p.ej. del zacahuil multitudinario—, el tamal individual con carne de puerco (*pitzotamalli*) y envuelto en hoja de maíz, es imprescindible durante Xantolo. Los mismo vale para el chocolate hecho en casa. Las mujeres muelen los granos de cacao en el metate, junto con migajas de galletas (o pan) y azúcar hasta obtener una pasta sólida del cual separan bolitas para echarlas en el agua hirviente.
- 470 Representada en el esquema 6 por medio del cuadrado amarillo con cruz.
- 471 Representado en el esquema 6 por el cuadrado amarillo dividido en cuatro.
- 472 Sólo una o dos familias con miembros trabajando en los Estados Unidos tienen un vehículo, usado, tipo Van, que hacen servir de taxi.
- 473 En comparación, el pasaje en camión a Tehuetlán o Huejutla cuesta al menos 5 pesos.

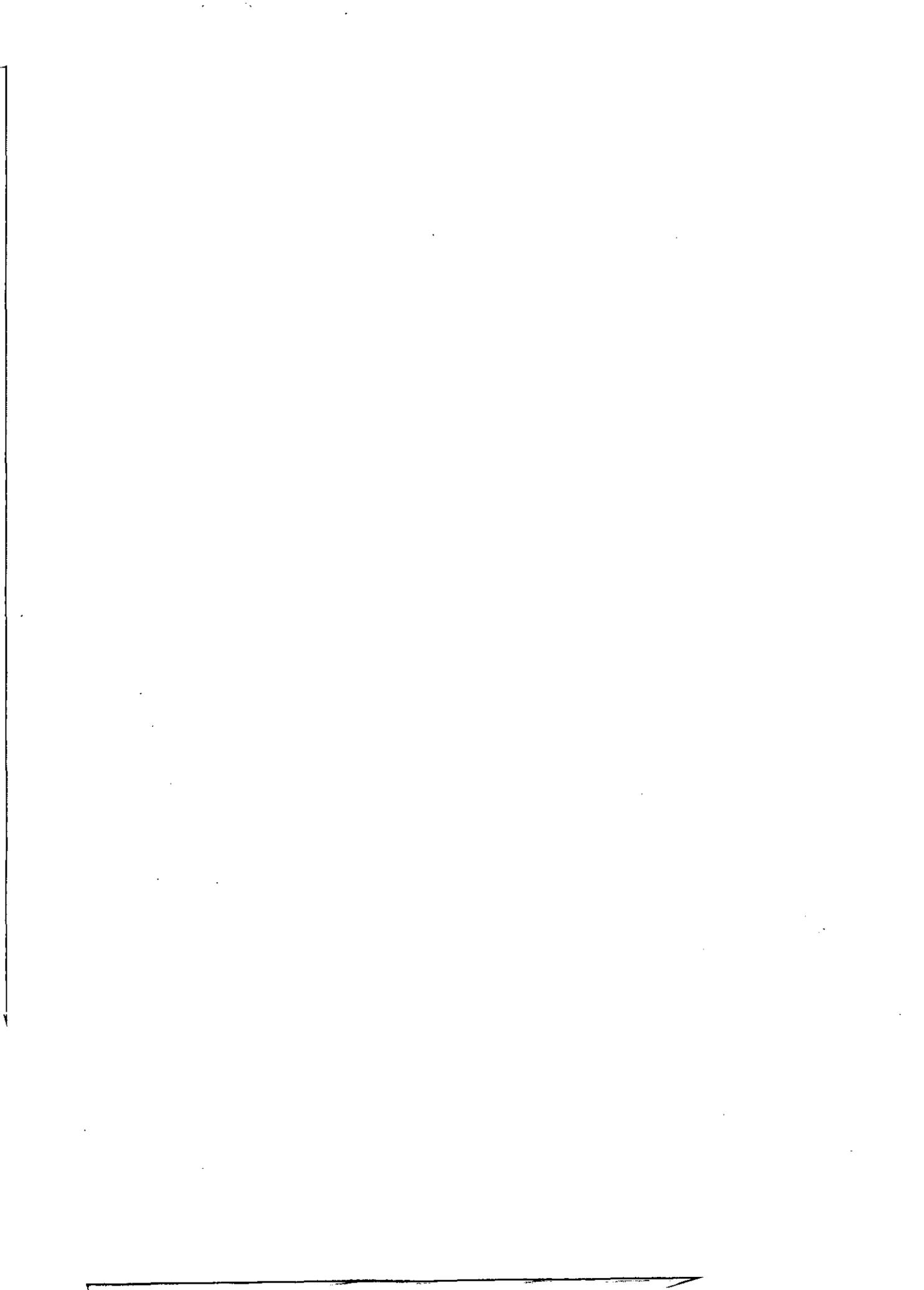
- 474 Desde la instalación del teléfono, los técnicos de Telmex son visitantes asiduos de San Francisco, Huazalingo.
- 475 El lavadero es del tipo habitual en grandes partes de México, tanto en las ciudades como en la provincia. Consiste de dos recipientes, uno liso y otro con acanalado.
- 476 En una ocasión ví a Leonel sustrayendo con sus propias manos una manguera enterrada en su solar que llevaba el agua hacia una pieza de su casa en construcción (foto 11, pág. 177). No se trataba de una cocina proyectada.
- 477 En el curso del año 1999 Magdalena Ortiz y su esposo compraron un excusado, aun sin cisterna de agua. A unos cinco metros de su vivienda levantaron un abrigo de madera y plástico y conectaron su baño con el sistema de drenaje. Su iniciativa puso fin, al menos para mí, a los baños compuestos por un tubo de alcantarilla erguido en el suelo.
- 478 Aun así su presencia a plena vista y a tan poca distancia de las viviendas perturba las sensibilidades de visitantes imbuidos de reglas higiénicas más estrictas.
- 479 AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en meztizoamérica*. México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- 480 Como he descrito antes en la pág. 159, la pavimentación del tramo entre Tehuetlán y Huazalingo se realizó a principios de 1994. La relación de la construcción de la carretera federal que conecta Pachuca, capital del estado de Hidalgo, con Huejutla y Tampico, pasando por Tehuetlán, está incluida en la parte dos, pág. 134.
- 481 Al principio, el chofer era un señor de Huejutla que permanecía intermitentemente en el pueblo (v. también el párrafo en la pág. 100 y la nota 144). Fue reemplazado por un joven del lugar. A finales de 1999, el carro estaba fuera de servicio por fallas técnicas.
- 482 Sería ingrato dejar de mencionar que en algunas ocasiones, he tenido personalmente la suerte de que algún señor, subiendo al mismo tiempo que yo, ofreció a sobrellevar mi bagaje encima de los fardos que ya estaba acarreado.
- 483 Con ello no quiere decir que el señor, que encontramos una noche a la entrada del pueblo, cuando regresábamos de una visita de un pueblo aledaño, tenía propósitos insólitos (o sea mágicos). Quizá había una explicación simple para su comportamiento. Pero el intercambio de miradas de mis acompañantes y su murmuro sorprendido sobre el fardo de los huevos implicaban un potencial nocivo. No tengo duda en que este encuentro haya sido comentado después con sus familiares, una vez de regreso en la seguridad del hogar.

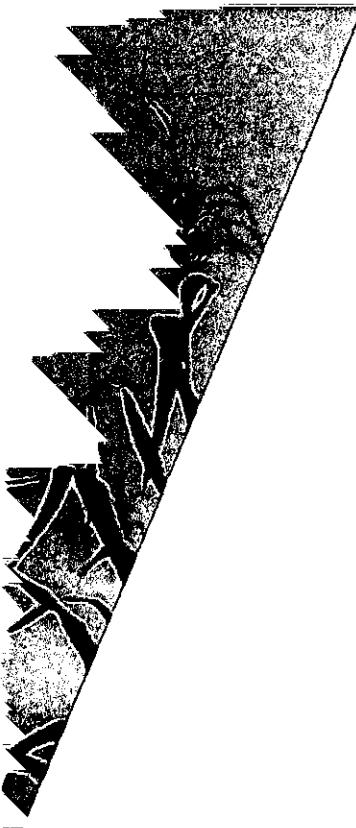
- 484 El fragmento dice textualmente: "Ajsito pan ininrancho tayohua. Nompona amo quinequij calaquise hasta inirancho, pampa ya tayohuiliqui." Traducido por Stiles: "They reached their village when dusk was falling. They didn't want to enter their village because darkness was coming on." Esta historia fue acopiada en Jaltocan, una de las cinco localidades vecinas de Huejutla, donde Stiles realizó su investigación entre 1976 y 1982. STILES, Neville, *Nahuatl in the Huasteca Hidalguense: A Case Study in the Sociology of Language*, Ph. D. Thesis, Centre for Latin American Linguistic Studies, University of St. Andrews, Scotland, 1982, p. 267-269.
- 485 La misma silueta aparece en el mural de la escuela secundaria, en el campo atrás de la mujer indígena. V. la foto 63, pág. 293.
- 486 Para la vista desde Tehuetlán, v. la foto 94, pág. 358.
- 487 Es visible también desde la escuela secundaria, como se puede ver en la foto 62, pág. 292.
- 488 P.ej. en SANDSTROM, Alan R., *o.c.*, p. 3, 4 y 241. El relato de esta peregrinación fue contado por colaboradores locales, ya que no he tenido la oportunidad de participar en una de ellas. Metida en una investigación antropológica de la vida cotidiana —'anthropology of everyday life', es la definición dada por Carsten y Hugh-Jones en la introducción a su libro sobre la casa (pág. 45)— no he tomado la iniciativa para relacionarme con los curanderos y los brujos. Sin embargo, en varias ocasiones formaban el tema de la conversación y sé que hay varios activos en el pueblo. Con todo, como mis interlocutores siempre enfatizaban que los mismos moradores evitan, a ser posible, el contacto con ellos, consideré oportuno actuar como ellos.
- 489 Las fotos panorámicas incluidas en la tesis fueron tomadas allí (v. la foto 1, pág. 169).
- 490 La fidelidad de la denominación está acreditada en la foto 76, pág. 313. El cerro luce en varias otras fotografías (p.ej. foto 62, pág. 292).
- 491 El cerro de la cruz comparece también en otras fotos, p.ej. en la foto 4, pág. 173.
- 492 V. la foto 85, pág. 330.
- 493 HORCASITAS, Fernando (recop. y tr.), *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria náhuatl de Milpa Alta*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, p. 89.
- 494 V. La zacacalli, pág. 180 y sigs.
- 495 La lista fue hecha por Gustavo Ortiz. La reproduzco de manera integral.
- 496 O en vez de enterrar, aventarlo en un precipicio. En una ocasión me contaron de un tesoro soterrado en el patio de una casa. Como los niños solían

- jugar escarbando la mancha de tierra negra en forma de parilla que apareció en el lugar, el padre decidió taparlo con un piso de cemento.
- 497 Como acostumbra los hombres adinerados, el señor se hizo polígamo, teniendo en cierto momento —según dicen— hasta siete mujeres en el pueblo.
- 498 Fragmentos de la historia de Leodegario aparecen también en la pág. 231 y 313. Los rumores sobre el tesoro han traído al pueblo a buscadores de fortuna que no encontraron nada. Ahora la comunidad les prohíbe el acceso.
- 499 V. el apartado sobre el interior de la habitación, pág. 199 y sigs.
- 500 No ha sido posible determinar en que época ocurrió el auge del café. El periodo adquiere algo mítico en las pláticas, con el énfasis en la riqueza pretérita del pueblo y el dramático cambio sucesivo del clima que causó su destrucción.
- 501 La historia de la recuperación del ejido está descrita más detalladamente en la segunda parte de la tesis, pág. 135 y sigs.
- 502 Como se nota muy claramente en la fotografía aérea del pueblo (foto 1, pág. 169).
- 503 WARMAN, Arturo, *"We Come to Object": The Peasants of Morelos and the National State*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976. Analizado en: SANDSTROM, Alan, *o.c.*, p. 37-38.
- 504 BOURDIEU, Pierre, *o.c.*, 1991, p. 430.
- 505 V. pág. 181.
- 506 La diferencia entre los dos tipos de construcciones es muy notable en la fotografía aérea en la pág. 169.
- 507 Un programa promovido por el gobierno que tiene como propósito medir los ejidos y describir sus características (p.ej. la localización de sitios arqueológicos) antes de su parcelación en manos privadas.
- 508 La entrega de los siete ha es gratis, a diferencia del repartimiento de los solares dentro del pueblo, para los cuales los moradores pagan 50 pesos por año. La extensión de siete hectáreas por persona es algo que se convino desde antes. "Es lo que debe de tener uno", me dijo un ayudante.
- 509 REDFIELD, Robert & VILLA ROJAS, Alfonso, *o.c.*, p. 24.
- 510 Alan Sandstrom describe una evolución análoga en el pueblo de Amátlán (un seudónimo) en la Huasteca veracruzana. SANDSTROM, Alan, *o.c.*, p. 76-77.
- 511 A consecuencia del descubrimiento de petróleo (la gente local lo llama 'líquido') en Pilchiatipa, Pemex acaba de abrirle el camino.

- 512 Tal como se está parcelando el ejido, se está dividiendo el pueblo en solares individuales. Se puede suponer, entonces, que desde ahora será aun más difícil para alguien de fuera de obtener una parcela donde construir. Tendrá que comprarlo, o depender de la voluntad de un familiar o compadre que está dispuesto para ceder parte de su propio solar.
- 513 Alrededor de hora y media a pie.
- 514 Unos años después, ella dejó el pueblo y se fue a trabajar en la capital. V. también la pág. 312.
- 515 Remitimos al lector al mapa municipal en el anexo 2 y a la tabla de datos del INEGI insertada en el anexo 8.
- 516 Meade describe: "La iglesia es de una nave, tiene una torre, coro, tres altares de mérito, casa cural de dos pisos y parte del edificio lo ocupa la Presidencia Municipal. Hay un bautisterio que da al atrio y por el presbiterio se pasa a la sacristía. (...) Un rayo destruyó la puerta de la iglesia en 1922 pero fue arreglada en 1927." Incluye también un dibujo del altar mayor del templo, de estilo barroco con columnas salomónicas. MEADE, Joaquin, *o.c.*, p. 209-210.
- 517 La distribución anterior a los padres de familia resultó mucho menos efectiva, ya que varios hombres solían gastar el dinero antes de llegar a casa, principalmente en aguardiente. La convocatoria de las mujeres, por su parte, genera una ausencia femenina poco acostumbrada en los pueblos, más aun a estas horas tempranas del día cuando normalmente están preparando las tortillas para la comida. Al mismo tiempo, crea una de las raras ocasiones donde mujeres de diversas aldeas se pueden encontrar afuera de su hogar.
- 518 Algunos dicen que no eran soldados, sino bandidos disfrazados que simulaban ser militares. Más recientemente, en el curso del año 1994, los granaderos entraron de repente en el pueblo de Tlatzonco, durante la fiesta comunal, en búsqueda de armas. Como era de esperar, hubo escaramuzas.
- 519 Otro problema se presenta cuando los endeudados se niegan a redimir los intereses impuestos al arbitrio por el acreedor.
- 520 SANDSTROM, Alan, *o.c.*, p. 118-119.
- 521 *Ibid.*, p. 119.
- 522 Esta situación se presentó por ejemplo a finales de mayo de 1994.
- 523 V. las mapas del anexo 2.
- 524 Esta eventualidad parece tener cierta conotaciones sexuales latentes, ya que se perpetra generalmente entre dos individuos de diferente género.

- 525 RUVALCABA MERCADO, Jesús & PÉREZ ZEVALLOS, Juan Manuel, *o.c.*, p. 25.
- 526 El tema de la identidad étnica, entendida según el enfoque de Fredrik Barth como un fenómeno que sólo existe en relación con los demás grupos étnicos —una perspectiva que Alan Sandstrom adopta—, no marca entonces el hito de la vida e historia del poblado nahua bajo estudio. Sin embargo, es precisamente la importancia de la etnicidad que este antropólogo toma como punto de partida para su análisis de otro pueblo nahua en la Huasteca veracruzana. SANDSTROM, Alan, *o.c.*, p. 63-72, 100-101.
- 527 Hay voces que la conectan también con el narcotráfico.
- 528 Obviamente, la generalización no vale para toda la población. Existen varias personas —como el maestro Ildefonso Maya— que dedican muchos de sus esfuerzos hacia la promoción de la cultura nahua y el mejoramiento de la situación social de los indígenas. Una casa de la cultura dinámica y una cadena de radio local se dirigen específicamente a un público rural, con varios programas en su idioma nativo. Con todo, su influencia no parece alcanzar los habitantes de San Francisco.
- 529 Todos los miembros de la familia Neumann, quienes orientaron la presente investigación a su tierra natal en la Huasteca Hidalguense, se han alejado de la región desde la década de los 40.
- 530 Un fenómeno que prácticamente se puede figurar en sentido literal, ya que el viaje siempre se hace de noche, sin que los ambulantes ven y incorporan el paisaje intermedio. Significativamente, Pachuca y la Ciudad de México se ubican en un mismo trayecto.
- 531 El caso más notorio del primero era el programa de 'Solidaridad'. Varias accesorias de propaganda (carpetas, plumas, ...) rodaban por años en el pueblo, en manos de las autoridades políticas y escolares. Una organización de oposición que tenía su promotor en el pueblo era el O.P.I.C, Organización de Pueblos Indígenas y Campesinos. Y una vez, en la mesa de honor de una clausura escolar, estaba sentada al lado del líder de una organización regional la cual había sido calificada unas pocas semanas antes de "guerillera" por una revista nacional.
- 532 SANDSTROM, Alan, *o.c.*, p. 31.
- 533 *Ibid.*, p. 158.
- 534 MEAD, Margaret, *o.c.*, p. 149.





***Parte 4. Cuadro inductivo e  
interpretativo***



El capítulo que completa la presente tesis, comprende el análisis inductivo e interpretativo de los datos etnográficos presentados en la parte anterior. Las amplias descripciones del entorno de San Francisco, Huazalingo lograron generar ciertamente una comprensión tanto visual como conceptual de un pueblo nahua contemporáneo, y no hay duda que originaron a momentos especulaciones y figuraciones que desbordaron los límites estrechos de la presentación.

No obstante, el objetivo de su elaboración siempre ha ido más allá del simple retrato. Desde el principio propusimos rastrear los estratos profundos de la observación y construir, a base de los apuntes empíricos, un marco interpretativo que explica en parte el carácter particular y duradero que tiene la relación de los habitantes del pueblo con su entorno construido.

## **Introducción**

Cabe aclarar que no procuramos ofrecer una estructura elemental y definitiva de la relación espacial, en la traza del método estructuralista de Lévi-Strauss. No se desplegará una fórmula básica que engendrará una fácil implantación de los múltiples fenómenos sociales en un enrejado de coordinaciones y oposiciones. Intentamos, al contrario, asumir las recientes críticas a este estructuralismo 'ortodoxo', y llegar a una expresión de los principios que guían las prácticas espaciales de la gente, explicando tanto la persistencia de sus hábitos, como las variabilidades y manipulaciones de ellos. Estos principios, incorporados físicamente en la conducta de sus portadores, crean su habitus espacial.

En otras palabras, se establece de nuevo un cuadro, ahora no introductor y teórico —como el marco desarrollado en la primera parte—, sino inductivo e interpretativo. Este encuadramiento no pretende fijar de una vez para todas el contenido de la parte precedente; se esfuerza, más que nada, por arrojar inesperada luz sobre la materia presentada. La fusión de la interpretación con la representación permutará la mirada del lector, no sólo de la presente pintura, sino también de otros retratos, semejantes y desiguales, hechos por investigadores coetáneos y precursores. Conllevará, en el mejor de los casos, a nuevas hipótesis que impregnarán futuras investigaciones antropológicas.

La inducción constituye el procedimiento básico de la siguiente elaboración: varias ocurrencias y relatos de la parte anterior serán combinados y re colocados con el propósito de identificar esquemas subyacentes recurrentes. Pero al mismo tiempo, entrarán por primera vez y sin circunspección ninguna, datos y resultados de otros estudios, y comparaciones con situaciones divergentes, con culturas muy diferentes a la de un pueblo nahua contemporáneo en México. La razón del eclecticismo es sencilla: las interpretaciones nunca remiten sólo al fondo empírico de donde surgieron, sino también a otras inferencias y conclusiones hechas a partir de contenidos diferentes.<sup>535</sup> Son las afinidades y divergencias con éstas, las que le dan su verdadera envergadura.

Tan bien que, en rigor, la línea divisoria se muestra algo artificial y arbitraria, la presente parte se fragmenta en dos grandes capítulos. El primer capítulo se dedica al análisis del espacio del pueblo como entidad autónoma y expresiva. La mayoría de las prácticas y de los movimientos de los habitantes no tienen como punto de referencia a un espacio inclusivo (por ejemplo la vivienda familiar), sino al dominio y la contextura comunitaria. Aun en los momentos cuando las personas destinan gran parte de sus esfuerzos a la mejora de su propia habitación —un fenómeno con todo reciente— este trabajo de construcción no es un proceso privativo y separado de la colectividad. El dueño de la casa está más que nada

reforzando su posición al interior de la aldea. Examinamos, entonces, la importancia de la comunidad —que ha sido destacada antes desde diversos ángulos—, ahora desde el punto de vista de las configuraciones y prácticas espaciales de sus pobladores.

Contrario a lo referido por ciertos autores, la primacía de la colectividad del pueblo no anula al individuo. Refrena quizá algunas categorías sociales que conservan una mayor relevancia en otras sociedades.<sup>536</sup> Pero cualquier colectividad se constituye siempre de personas separadas, que unen dentro de su existencia física, tanto las exigencias típicas de su cultura como sus necesidades y deseos individuales. Cuando el observador foráneo aparenta detectar en la actitud de sus interlocutores una contracción de la propia individualidad en favor de la colectividad, se ubica muy probablemente en una esfera donde esta posición sea culturalmente la más aceptada. Olvida quizá que existen otros ámbitos difícilmente accesibles para él, donde las características personales imperan; características que no por personales dejan de ser culturalmente específicas. Denominamos antes 'habitus espacial' a estas particularidades que tienen que ver con la relación entre el individuo y su entorno, y que constituirán el tema del segundo capítulo de la siguiente exposición.



Desde el momento en que la antropología dejó de considerar la casa como una mera edificación concreta, exclusivamente parte de la cultura material, un número creciente de investigadores se ha asombrado de la preponderancia de la vivienda en sociedades muy distintas. No sólo ocupa frecuentemente un lugar central dentro de la organización social y económica de un pueblo, sino que figura también de manera sobresaliente en su forma de concebir el mundo. Al mismo tiempo, la casa establece un vínculo entre el individuo y su contorno, proporcionando un revestimiento adicional entre la existencia física y social. En el libro *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*, los editores arguyen en la introducción:

House, body and mind are in continuous interaction, the physical structure, furnishing, social conventions and mental images of the house at once enabling, moulding, informing and constraining the activities and ideas which unfold within its bounds. A ready-made environment fashioned by a previous generation and lived in long before it becomes an object of thought, the house is a prime agent of socialization.<sup>537</sup>

#### **4.1. El significado del espacio comunal**

No sorprende, entonces, que al principio me mostré en San Francisco, Huazalingo, igualmente preparada para iniciar el estudio con la habitación. Esta disposición se ha reflejado, además, en el diseño del capítulo anterior. No obstante, prontamente me di cuenta que el centro de gravedad de las actividades de los habitantes del pueblo no se localizaba entre las cuatro paredes del espacio habitacional. Con eso, no quiero decir que la casa no tenga importancia; pero sí alego que no constituye el punto de referencia principal, hacia el cual se dirigen las prácticas cotidianas y donde

consiguen su significado particular. Aun en el caso de la mujer, cuya existencia se vincula tan estrechamente con las actividades caseras desarrolladas alrededor del fogón, parece haber un 'raison d'être' ulterior, que se manifiesta más que nada en la oposición que mantiene con respecto a esa realidad. Antes de elaborar en detalle este razonamiento y antes de analizar la posición medular de la comunidad —que ejerce, a mi modo de ver, la verdadera autoridad conceptual—, ofreceré algunas ilustraciones de la calidad circunstancial de la vivienda en el pueblo.

En primer lugar, llama la atención el hecho de que existen muy pocas palabras en náhuatl que designan la casa, sus espacios y sus partes. Cuando las piezas sí tienen nombre, se trata de denominaciones etimológicamente funcionales.<sup>538</sup> La situación difiere mucho de la que ofrece la cultura cabil, donde los apelativos abundan: en su cultura, por ejemplo, las cuatro paredes tienen cada una dos nombres, uno para designar el muro desde dentro y otro desde afuera. Al mismo tiempo, las denominaciones cabiles tienen un cargo simbólico notable, que los acopla por homología o analogía con otras esferas de la sociedad (el ciclo agrícola, la relación entre los géneros, la prosperidad etc.).<sup>539</sup> Muchos idiomas occidentales, por su parte, dan un calificativo separado no sólo a cada uno de los cuartos de la vivienda, sino a veces también a áreas y rincones aparentemente superfluos. El vocabulario nahua, tan rico en otras esferas comunicativas, ostenta al contrario una escasez de palabras en el momento de hablar de la construcción habitacional.

De esto no se sigue que la vivienda indígena nahua prescinda de atributos simbólicos. Las descripciones de las actividades diarias de los familiares elucidaron la existencia de al menos una división simbólica interior: existe la pieza destacadamente femenina, 'la cocina', al lado de 'la habitación', el espacio principalmente masculino. La línea divisoria no se hace por medio de voces o metáforas, sino a través de las prácticas continuas de los habitantes.

Si nos fijamos solamente en la vivienda, no cabe duda que la presencia femenil impera. El lugar que mejor personifica esta disposición es el fogón; de allí irradia el poder generativo de la casa. La poligamia ofrece la ilustración más clara: el hombre polígamo construye para cada mujer una vivienda, instalándola alrededor de su propio fogón. Él sale, y regresa sólo esporádicamente; tiene tantas casas como mujeres. Cualquier intento para reunir dos mujeres dentro de un mismo espacio —es decir, una misma cocina— pone en peligro la supervivencia de su hogar. Estamos lejos de lo que ocurre con los zafimaniry de Madagascar, que han forjado una asociación estrecha entre el simbolismo de la casa-construcción, y la preeminencia del matrimonio monogámico.<sup>540</sup>

Según el estructuralismo, se logra, entonces, una segunda serie de oposiciones binarias (la casa/el mundo exterior; la mujer/el hombre) que contiene las oposiciones homólogas anteriores (la cocina/la habitación; la mujer/el hombre). Sin embargo, este esquema estructuralista sólo cubre las facetas más evidentes de la vivienda y no va más allá de la nominación de los elementos. Aun cuando se define la cocina como un lugar femenino por excelencia, se le imponen varios otros interrogantes: ¿qué significa el carácter femenino de una pieza en este pueblo? ¿Tiene la realidad femenina una expresión universal, o existen varias formas para manifestarla? Se buscará una respuesta a estas preguntas en las actividades diarias, en los movimientos realizados dentro, alrededor y fuera del recinto habitacional.

En San Francisco, Huazalingo, el fogón es un sitio que atrae a las personas, pero sólo para darles de comer y enviarles de nuevo al mundo exterior. La cocina no se infla, no se revitaliza por medio de la incorporación de personas y bienes; no es un centro que aspira a materializarse, ni a interiorizarse. La propulsión fundamental es centrífuga, hacia fuera. Cuando la mujer está al lado del fogón, la acción primordial no se presenta cuando ella tiene la cara volteada hacia el fuego, sino cuando, con las espaldas hacia el calor, extiende comida y bebida a los pre-

sentes. Con este movimiento, la casa llega a su máximo, se recrea. El hombre ha aportado los productos básicos de la alimentación; la mujer ha acarreado la leña y el agua; ambas actividades culminan espléndidamente en el dar de comer a la familia y a los visitantes.

El modo de brindar la comida refuerza esta tendencia: cada familiar o convidado está suministrado por separado, directo de manos de la mujer o de una asistente (generalmente la hija, rara vez una hermana o una vecina). No se produce una situación momentánea de concentración; análoga, por ejemplo, a la hora cuando se pone la cacerola con el guisado en el centro de la mesa árabe, de la cual todos los agasajados se sirven por sí mismos. En varios países europeos, la mesa misma encarna este momento de conglomeración. Colocado en el centro de la pieza, se carga durante la hora de comer de batería, vajillas y cubiertos, más elegantes y copiosos cuanto más público es el banquete. Se considera asimismo de suma importancia que todos empiezan a comer a un mismo tiempo. Cuando los anfitriones en el pueblo me prepararon un lugar en una mesilla, para que comiera según las usanzas que de manera correcta determinaron mías, acabé sentada sola en una esquina, con cara hacia la pared, compartiendo mi plato con las imágenes de los santos cuyo altar había invadido.

Este movimiento típico, no de concentración sino de dispersión, se refleja en grande durante las festividades el pueblo. En estos días, la vivienda del mayordomo o del delegado hace oficio de fogón doméstico, sólo que ahora alimenta a toda la comunidad. No es el propósito unir en grande a todos los invitados en un solo espacio al mismo tiempo. Una autoridad respetada logra dar de comer por separado a toda persona que llega a su casa durante el tiempo que dura la fiesta. Los convites tampoco permanecen en el sitio una vez terminada la comida. Se despiden y se van; los músicos tocan unos aires y se marchan también.<sup>541</sup> Existe una gran semejanza entre esta situación y los festines descritos por Inga Clendinnen en su libro sobre el mundo azteca:

La exuberante compartición recíproca de los alimentos (...), no era un “festín”, precisamente porque no había ni rango formal en el acomodo, ni ningún cálculo en el dar y recibir, sino mas bien [sic] un convivio desinhibido: “Había el dar en compañía; había el darse recíprocamente; había el dar a los amigos; había el dar a los conocidos. No había el dar de mala fe; había el dar en alegría”.<sup>542</sup>

La cita que Clendinnen inserta al final del párrafo, viene del *Códice Florentino* y expresa de manera extraordinaria el ‘movimiento de dispersión’ descrito arriba: sus frases evocan una verdadera profusión del ‘haber de dar’.

La siguiente anécdota ofrece otra ilustración derivada del ambiente de la alimentación, que destaca la importancia de la actividad distribuidora por parte de la mujer. Un marido pretende traer a su casa a una amante. Su esposa no se resigna, e insiste en que la saque de su hogar. Al final, el marido cede aunque, naturalmente, resiente su capitulación. En un acto de animosidad, niega a su esposa la oportunidad de darle de comer y empieza a tomar él mismo sus alimentos de las cacerolas del fuego. La mujer sufre el castigo a duras penas. Afortunadamente, con el tiempo la situación se normaliza.

El género de la sanción adoptada por el esposo parece ser, fuera de su contexto, más bien simbólico y leve. Sólo podemos entender su verdadero impacto cuando tomamos en cuenta de que él estaba impugnando a la mujer la condición misma de ser esposa y tener una casa propia. Negando la práctica femenina fundamental —el entregar alimentación—, estaba poniendo en peligro el equilibrio de su hogar.

El argumento desarrollado hasta aquí se resume en dos puntos: primero, la casa no constituye el marco de referencia simbólico principal para las prácticas habituales de los habitantes de San Francisco, Huazalingo; segundo, la esencia de la casa no consiste en condensar y en llenar, en crear un núcleo sólido, sino en realizar desde allí acciones de reparto (especialmente de alimentos) y de dispersión. En los renglones siguientes vamos a profundizar el segundo tema, reflexio-

nando sobre la posibilidad de reconciliar esta actitud con las otras funciones de la vivienda.

Una ocupación elemental de la morada siempre ha sido almacenar y conservar los víveres de la familia (o en términos más generales, de la colectividad que integra el 'grupo-hogar'). En algunas culturas, esta función es tan importante que sienta la base de la representación figurativa de la construcción, orientando los ritos domésticos y justificando los aforismos. Bourdieu escribe de la casa cabil:

En efecto, es necesario que la casa esté llena para que el campo esté lleno, y la mujer contribuya a la prosperidad del campo dedicándose, entre otras cosas, a acumular, economizar y conservar los bienes que el hombre ha producido y a asentar, en cierto modo, en la casa todo el bien que pueda entrar en ella. (...) Toda primera entrada en la casa es una amenaza para la plenitud del mundo interior, que los ritos del umbral, a la vez propiciatorios y profilácticos, deben conjurar.<sup>543</sup>

En el capítulo anterior, se presentó un recuento de las pertenencias y los bienes localizados en el interior de una casa nahua. No se recurrió al inventario enumerativo tradicional, como hace por ejemplo Alan Sandstrom en su etnografía de un pueblo nahua de la Huasteca veracruzana.<sup>544</sup> Desde el principio se intentó relacionar al objeto observado con las demás cosas a su alrededor y con las actividades realizadas en el lugar donde se encontraba. A base de esta descripción, es fácil deducir que el significado que tiene el almacenar en el pueblo, difiere de lo que Bourdieu notó en Argelia. La presencia de los víveres en el interior de la vivienda es innegable e indispensable. No obstante, no se guardan los bultos en la cocina, lugar por excelencia de la mujer y núcleo anímico de la casa, sino en la habitación o en la buhardilla, partes que están asociadas con el hombre.

Cuanto a la presencia de las pertenencias personales de la mujer dentro de la morada, es reveladora la anécdota contada en la pág. 231 sobre la señora que

poseía en cierto momento una gran cantidad de ropa. Cuando la envidia de las vecinas se hizo patente, ya no la guardó más en el interior de la habitación, sino que la llevó a las casas de sus familiares. También para esta circunstancia hemos encontrado un paralelismo casi fiel en el libro de Clendinnen, aunque tratándose de una expedición de mercaderes:

La expedición que regresaba, de nuevo empleaba el cobijo de la noche para entrar a la ciudad y almacenaba su valiosa carga en las bodegas de miembros familiares para oscurecer la cuestión de la propiedad personal.<sup>545</sup>

No existe, entonces, esta relación entre la plenitud de la casa y la mujer. Al contrario, se llevan únicamente a la cocina estos productos destinados para el consumo directo: el maíz del nixtamal, la botella de aceite en uso, el paquete abierto de harina de maíz y los jitomates y cebollas con que se hará la salsa. Aquí también, la tendencia que prevalece aparenta ser de generosidad, casi de despilfarro: todo está reservado para ser deparado después; y es la mujer, la madre al lado de su fogón, quien actúa como benefactor.<sup>546</sup> Una bolsa de dulces, una vez empezada, se vacía a toda velocidad; los niños —y a veces los adultos— entran en la cocina y salen con las manos llenas. No se escucha nunca una reprimenda cuando un familiar entra la cocina en un momento poco adecuado, para aplacar su hambre o su antojo con un mordisco robado de la cacerola.

Con todo, los artículos de consumo no son los únicos en la cocina; allí también se conservan los productos que tienen que ver con la germinación: los granos de maíz y frijol, reservados para la siembra. Enseñan, a todo parecer, otro empeño de la mujer: la reproducción. Las dos empresas no son totalmente separadas la una de la otra: la germinación y el crecimiento exitoso de las semillas garantizan un nuevo ciclo de prodigalidad. El establecer de allí una conexión especulativa con la reproducción humana es quizá demasiado aventurado. Sin embargo, sigue del discurso anterior que la ventura de tener hijos no consiste tanto en la consolidación física de la propia estirpe y en el acrecentamiento del pa-

trimonio ancestral —como es el caso por ejemplo en sociedades feudales—, sino en la seguridad de que ellos (y más que nada los varones), aparte de continuar el ciclo productivo familiar, formarán parte de lo que la familia dotará a la comunidad.

Antes de reanudar la argumentación, divagaré un momento, subrayando un dato del mundo prehispánico que fortalecerá aún más el vínculo entre la vivienda indígena y la mujer. En su libro *La mujer azteca*, María J. Rodríguez menciona que durante la migración mexicana, eran las mujeres quienes se encargaban de edificar las casas.<sup>547</sup> Un dibujo del *Códice Azcatitlan* exhibe a una mujer vuelta de espaldas, labrando el esqueleto de una construcción.<sup>548</sup> Dista de los fragmentos del *Códice Florentino* donde aparecen hombres trabajando a todo vuelo de albañiles.<sup>549</sup> De eso se puede inferir que la labor constructora de la vivienda familiar no formaba parte de la división estricta del trabajo entre los géneros, que determinaba otras actividades. Se podría deducir, además, que durante los períodos en que los hombres estaban sumergidos en grandes empresas comunales —la migración, edificación de templos, las guerras— las mujeres mismas se empeñaban en la construcción de su propio entorno, asegurando la continuidad de las prácticas cotidianas.

Volvemos a las observaciones y razonamientos más inmediatos. Si el almacenar se efectúa en las piezas de la vivienda que se asocian con el hombre, —porque es allí donde él guarda sus objetos personales (p.ej. el rifle), donde recibe a sus visitas, y donde barre a veces—, se impone la pregunta ¿cómo integrar estas actividades masculinas en la visión de la casa centrífuga, creada por la mujer? ¿Qué significado toman sus acciones? ¿El afán del hombre para mejorar su vivienda y para construir una casa de material no se está mostrando contradictorio a esta tendencia de dispersión?

Situada adentro de los confines de su morada, la hospitalidad del hombre se expresa básicamente a través de la labor femenina: ordena que le den de comer a sus visitantes, aun antes de invitarles a aceptar una cerveza o un refresco. Las principales operaciones comunales de los hombres —como veremos más adelante— se realizan fuera de la vivienda. Cuando está en su casa, el jefe de la familia ostenta el bienestar de su hogar, primero por medio de la generosidad de su mujer y de la abundancia de sus provisiones; segundo, por medio de los objetos exhibidos en la habitación. La descripción de este cuarto, presentada en el capítulo anterior, expuso las pertenencias de mayor prestigio (la cama, el aparato de música y el televisor). Aunque cada cosa tiene obviamente una función utilitaria más directa, su aparición en la casa nunca se limita a ésta. El hecho de equipar la pieza con bienes modernos tampoco representa una inversión en el sentido occidental, una acumulación estrictamente material. Las posesiones son más bien los testigos (y no tanto los premios) del éxito del hombre, de sus logros económicos y sociales.<sup>550</sup>

Asimismo, existen razones para pensar que esta segunda manera de ostentar su fortuna —a diferencia del acogimiento por medio de alimentos del propio fogón— constituye un fenómeno reciente. Es precisamente la novedad de las adquisiciones, lo que les da su valor de exhibición. Ellas aparte, es difícil apuntar, entre las pertenencias más usuales, objetos que pudieran haber representado este mismo papel. Una circunstancia que está secundada por Alan Sandstrom quien observó al principio de los años setenta:

Real differences in wealth do exist among households, but the Nahuas diverge from the mestizos in that these differences are less likely to be demonstrated in the goods they choose to buy and own.<sup>551</sup>

Se puede marcar la voluntad y los esfuerzos por parte de la mayoría de los hombres del pueblo para tener una nueva vivienda de material, de la misma manera, como manifestaciones recientes. No cabe duda que, de esta forma, se están

enrolando en una dinámica social que es predominante en el mundo mestizo, y cuyas características son el prestigio personal y la competencia por medio de las posesiones particulares. Sin embargo, el fenómeno todavía no se manifiesta tan inequívoco en el pueblo. Las casas de bloques mantienen en muchos casos la plantilla de la *zacacalli* y hacen falta los detalles decorativos y de acabado que constituyen los complementos necesarios de una demostración exitosa.

En resumen, las tendencias de exteriorización percibidas en la vivienda de San Francisco, Huazalingo, —personificadas sobre todo por las actividades de las mujeres— no se ven perturbadas por los cometidos caseros tradicionalmente desempeñados por los hombres. En los últimos años, surgió un elemento nuevo: el esposo invierte dinero en la compra de artículos modernos y en la construcción de una casa de material. Sin embargo, más que atestar y comprimir el hogar, hacen las veces de escaparate, exhibiéndose a los circunstantes.

La determinación de la vivienda como una entidad fundamentalmente expansiva, trasciende necesariamente en el modo de ver a sus confines. Cuando la casa se configura como un género de tesoro familiar, las paredes son inmovibles y fuertes, protegen el contenido. Cuando, al contrario, la casa se caracteriza por la expansión y la generosidad, sus divisorias se presentan como transparentes y variables. La cuestión no es tanto de encerrar y de salvaguardar, sino de diferenciar entre lo dentro y lo fuera. En cualquier momento, se debe redelinear la demarcación y redefinir qué es el centro y qué es la periferia.

Por eso, las fronteras son tan importantes en su calidad de trazas no tanto sólidas, sino simbólicas y siempre en proceso de definición. El hecho de que los límites permanecen generalmente invisibles, complica aun más la comprensión de la situación para el espectador foráneo, quien registra más que nada el caos. Al ritual, parece que le falte el dogmatismo<sup>552</sup>; a la fiesta, el programa; al banquete, la hora de comienzo; al dormir, la inviolabilidad del sueño; y a la política, la

convicción ideológica etc. Mientras que en otras culturas, estas realidades sólidas constituyen precisamente la sustancia tangible de los eventos, en el pueblo nahua son las actividades demarcadoras que consolidan.

La relativa ausencia de barreras que demarcan y protegen las propiedades, ha sido advertida también por Sandstrom:

Unlike most Euro-American farmers, villagers do not confine domesticated animals in enclosures. They take the opposite approach to farmyard organization by fencing only those areas that are off-limits to animals. Thus, house gardens, fruit trees, and sometimes a whole milpa will be fenced in to exclude animals.<sup>553</sup>

Bien que el autor aprecia en este párrafo la discrepancia entre dos sistemas de cercar radicalmente diferentes, no hace inferencias que le llevan más allá de la descripción del libre movimiento de los animales domésticos por la aldea. Una valla, sin embargo, introduce siempre dos movimientos, uno hacia dentro y otro hacia fuera. Es innegable que las pequeñas palizadas están allí para preservar la huerta de flores, las frutas y la cosecha de la intromisión demoledora de los animales; una vez cumplida su función transitoria, son removidas. De esta forma, los cercados distinguen momentáneamente entre un núcleo vulnerable y un perímetro potencialmente peligroso.

Por otro lado, las vallas permiten —de manera peculiar— que los animales domésticos circulen libremente por el pueblo, aunque cada uno de ellos pertenece a la par a una familia en específico. Forman parte de las propiedades que no se protegen, que no se circundan. El campesino 'euro-americano' mencionado por Sandstrom cierra su casa, cerca su casa con jardín, encierra sus animales, circunvala sus tierras y en algunos casos, erige, además, una última barda alrededor del conjunto de sus posesiones. Son un sinnúmero de estratos que contraen la superficie asentado, creando un centro fortificado. Las prácticas en el pueblo ofrecen un fuerte contraste con esto. No porque a los habitantes no les importaría sus propiedades; al contrario, reconocen tan fácilmente a sus propios 'aves de

corral' (sin corral), como saben señalar las fronteras entre dos ejidos colindantes; pero no plasman estos conocimientos de una manera definitiva en un cuerpo físico que los haría fijos e inmóviles. En este contexto, otro extracto del libro etnográfico de Sandstrom se muestra muy significativo:

As part of my attempts to understand the significant features in the immediate surroundings of Amatlán, I asked several villagers to help me create a map of the region. Interestingly, their ideas of how to draw a map differed considerably from mine. Rather than outline boundaries around neighboring ejidos or privately owned ranches, they made three or four dots on the paper and identified the points as specific locations within the boundaries of a certain cattle ranch or regional town. They would then make some more dots and identify them as locations in an adjacent ejido. Apparently, they identify a given area of land by key geographic features and not by linear boundaries. When walking around Amatlán the men knew precisely where their land ends and a neighbor's begins, but that is not the way they chose to represent land holdings on paper. After much discussion I was able to get them to agree on the design of a map that included linear boundaries. I then compared their conception with an official map made from aerial photographs. Considering the hilly terrain, I was impressed at how accurate their plan was.<sup>554</sup>

La amplitud de la cita se justifica plenamente por el desenlace del párrafo: sorprendido por la manera particular como esbozan los lugareños un mapa de la región —señalando puntos geográficos y omitiendo toda línea divisoria—, el antropólogo se asombra aun más cuando, persuadidos de añadir linderos, estos coinciden exactamente con los trazos de un mapa hecho a base de una foto aérea. La trama da fe también de la argumentación en desarrollo: las fronteras sí son importantes y acreditadas, pero no se las materializa, no se las elabora sino a fuerza de la persuasión. Se puede especular que, precisamente por ser tan importantes no se las está visualizando. Su esencia se halla en la práctica de hacerlas siempre de nuevo, en recrearlas, recreando, al mismo tiempo, la propia identidad.

En los siguientes renglones se ofrecerán algunas evidencias lingüísticas de esta premisa, compiladas de diversas fuentes y ambientes. Repasando las histo-

rias sobre la revolución narradas por la gente del pueblo, se topa con una expresión lingüística bastante singular. Rememorando las varias muertes que cayeron durante esos años de revuelta, el señor Juan Diego Pablo Catarina menciona en un cierto momento que “el pueblo se cerró”, “*motzajqui altepetl*”. Ofrece enseña unas aclaraciones: “nadie entraba, nadie habitaba”. La elección del verbo ‘cerrar’ luce inaudito en el contexto de un pueblo serrano, accesible por varias sendas y lomas; invoca más bien las ciudades medievales cercadas de murallas, con sus puentes levadizos. Además, no parece una cuestión de que el pueblo se haya defendido, más bien de que dejó de subsistir. “Nadie entraba”, no porque desde este momento nadie lograra penetrar la comunidad, sino porque ya no había nada que invadir: “nadie habitaba”. Las demarcaciones y los movimientos devinieron sobrantes.

La ocurrencia de que la cerca pueda adquirir un poder denominativo, determinando al espacio cercado, es atestiguada por otra palabra: *chinamitl*. Encabeza en el libro de Ruvalcaba Mercado & Pérez Zevallos una lista de nombres con que los poderes coloniales designaron a los pueblos sujetos a las cabeceras.<sup>555</sup> Las explicaciones principales proporcionadas en el diccionario de Karttunen aluden todas a una valla hecha de caña o de maíz. Al mismo tiempo, algunos autores proponen otras traducciones del vocablo, en el cual el significado original de valla se extiende hacia su interior: *chinamitl* denota en este sentido también ‘el área circunvalada’, ‘una choza o cobertizo’, y incluso ‘una unidad social, comparable con el calpulli’. En combinación con la proposición *-pa*, forma la palabra *chinampa*, nombre dado a los jardines creados por los pueblos prehispánicos en las orillas meridionales del lago de Texcoco y Chalco.

Todas estas connotaciones derivadas del sentido original de la palabra ‘cerca’, comparten una misma idea: aun cuando los confines no están representados físicamente (como en el caso de la organización social, o el *chinampa*), son

ellos los que definen la entidad y producen su unidad. "The sense all share to some degree is 'enclosure'", concluye Karttunen.<sup>556</sup>

El diccionario de Siméon registra otra entrada relevante para la presente exposición: *chinancalli*. La composición de 'cerca' y 'casa' conduce a las nociones de 'cercado', 'cerrado', 'jardín', 'parque', 'recinto' y finalmente, a 'todo lugar rodeado por un muro'. Otra vez la imagen del envolvimiento domina; sin embargo, 'calli' introduce un elemento nuevo, los muros. Con todo, la vivienda siempre está delimitada físicamente, y es esta calidad que se extiende hacia los demás ámbitos. Yuxtapongamos este término con las expresiones que Miguel León-Portilla señala, no para notificar la casa, sino la familia.<sup>557</sup> El investigador mexicano repara primero en *cencalli*, una palabra compuesta de *cem* (*cen* en composiciones y *ce* como signo autónomo) y *calli*. El significado de *cem* —uno, enteramente, completamente, juntamente— enfatiza la condición de unión y de adhesión que reina dentro de la vivienda. Las personas encontradas dentro de los confines de la morada son uno, una familia. Destaca el hecho de que la unidad atañe personas y no bienes materiales; no se trata, además, de un conjunto meramente contenido dentro de la construcción —implicación que está presente, por ejemplo, en el vocablo inglés 'household'— sino de una nueva cualidad conferida. Una segunda palabra analizada por León-Portilla resalta en mayor grado esta naturaleza cualitativa. *Cenyeliztli*, término "derivado de la misma raíz *cem* y del vocablo *yeliztli*, expresión de la idea abstracta de 'naturaleza, estado, esencia de una cosa'. El concepto significado por *cenyeliztli* es el de 'estado o naturaleza de quienes viven entera y conjuntamente'".<sup>558</sup> El concepto configura un núcleo inseparable como corazón de la vivienda.

Un último tanteo en el vocabulario náhuatl conduce de nuevo hacia la periferia, explorando sus afinidades. De la relación anterior, se pudo derivar que los confines no siempre están visibles. Con frecuencia, sólo existen en el pensamiento de la gente, aunque no por ello se vuelven menos influyentes. Tienen

otra modalidad: en vez de constituir necesariamente una línea divisoria, pueden también componerse del espacio superfluo entre dos lugares. Este espacio, que en otras culturas está considerado principalmente como una 'no-entidad', recibe en algunas ocasiones una denominación propia en náhuatl. Unos ejemplos son dados en el libro *Cuerpo humano e ideología* de Alfredo López Austin. El estudio del mundo prehispánico admite al menos cuatro ocasiones donde el espacio intermedio entre las partes del cuerpo humano, dispone de un nombre formal (el espacio interdental; el espacio entre los dedos de la mano —diferente para el área entre el pulgar y el índice—; el espacio comprendido entre uno y otro dedo del pie; y el espacio intercostal).<sup>559</sup> El carácter descriptivo de las páginas de donde proviene la información, no admite muchas inferencias sobre las funciones de tales determinaciones. Con todo, no parece demasiado aventurado colegir que su nominación les otorga algún poder de definición, aunque sea de manera negativa, sobre las superficies que están intermitiendo.

Recapitulando la esencia de la breve incursión en la lingüística, se puede colegir que dentro de la cultura nahua, los límites presentan una realidad muy específica. Su particularidad no se expresa por medio de obras vastas y elaboradas; al contrario, en varios contextos parecen evitar su materialización o representación. No por ello están menos vigentes. Su importancia trasciende hacia el interior del área confinada, definiéndola y otorgando a las personas que están situadas adentro, atadura y unidad.

En el contexto de la presente argumentación, la problemática del 'horror vacui', el hipotético pavor de los indígenas prehispánicos para los recintos vacíos, se muestra como una problemática mal concebida (y quizá ilusoria). Describimos en el capítulo anterior que las viviendas en San Francisco, Huazalingo, están muy poco amuebladas y que el centro de las piezas siempre permanece vacío. Tanto por dentro como por fuera, los habitantes guardan sus pertenencias contiguas a las paredes, reforzando la periferia de su casa. Este dato etnográfico

ofrece un primer indicio de que el miedo no estaba dirigido hacia el espacio desierto considerado —como sucede generalmente, adoptando la posición occidental— desde adentro, sino hacia el franquear de una frontera que ellos consideraban infranqueables. Manteniendo la premisa presentada, los indios recién cristianizados que se resistieron a entrar en las nuevas iglesias, no se aterraron tanto del vacío del edificio sino del hecho de tener que ingresar en su interior. Por medio de las capillas abiertas, prescindieron de hacerlo.

El razonamiento admite además otra perspectiva sobre las pirámides que formaban las bases de los templos prehispánicos. La ausencia de un espacio interior en estas construcciones gigantescas ha sido fuente de diversos comentarios. Cuando se las considera no tanto como edificios, sino como elevaciones divisorias, que podían ser traspasadas únicamente por unos pocos sacerdotes iniciados, la necesidad de un adentro desaparece. El acceso conducía no hacia una pieza céntrica, sino a un estado religiosa y míticamente extrínseco, un punto de contacto entre la tierra y el cielo. Creaba al mismo tiempo y desde el punto de vista inverso, un 'afuera' donde estaban localizados los espectadores. *Chinantli*, una variante de la palabra 'cerca' o *chinamitl* que fue analizada arriba, recopilada en la Sierra de Zacapoaxtla, Puebla, durante los años cincuenta, posee significativamente la acepción de 'pirámide'.<sup>560</sup> El concepto de la pirámide pensada como una 'puerta' o, más en general, una frontera que se puede franquear, surge también en el capítulo donde Sandstrom analiza la religión y el universo nahua:

The shamans agreed that the graveyard and pre-Hispanic ruins are the most common places to encounter ehecātl spirits because these places act as doors connecting the earth's surface to the underworld.<sup>561</sup>

La relevancia de los confines se despliega también en otros ámbitos de la religión, algunas veces por medio de detalles que a primera vista se supone irrelevantes. Vemos por ejemplo la siguiente condición, contada en el *Códice Floren-*

tino, y recuperada por la historiadora norteamericana Inga Clendinnen en su libro *Los aztecas. Una interpretación*:

Ningún placer podía ser demostrado como con esos ramos de flores que deben ser olidos únicamente por las orillas: la desfalleciente dulzura del centro pertenecía no a los hombres sino a Tezcatlipoca.<sup>502</sup>

Aquí los contornos son distintamente de los más efímeros, siendo olfatorios. En la cita, la investigadora equivale el tabú de olfatear el corazón de una flor con la interdicción de demostrar placer, por miedo de atraer la atención arbitraria y potencialmente nefasta de los dioses. Sin embargo, no explica por qué la prohibición no se extiende entonces a la flor en su integridad, eliminando la posibilidad de cualquier deleite aromático. Parece que nos encontramos nuevamente delante de una expansión del concepto de centro y periferia, difícil de entender para los representantes de una cultura donde los objetos se definen por su consistencia y solidez.

Existe otra clase de delimitación que no ha sido expuesta en las páginas anteriores: los límites forjados por un movimiento protocolar intencional, por una práctica prescrita. Estas acciones están suficientemente acreditadas por los estudiosos de los ritos, quienes han registrado múltiples instantes de circunscripciones de un espacio ritual por medio de los movimientos de los participantes. Dentro del contexto de la presente tesis, no se analizará una actividad ritual, sino una práctica cotidiana, que, sin embargo, ha tenido una gran importancia hierática en los tiempos prehispánicos.

Durante la relación etnográfica de la parte anterior, el trabajo habitual de barrer ha cautivado nuestra atención. Más que nada porque la forma de hacerlo en el pueblo difiere de una ejecución meramente funcional, donde se reúne el polvo y la basura en un punto para recogerlo después. En San Francisco, Huazalingo, la gente asea hacia fuera, dispersando el polvo por sus alrededores. Crean una superficie limpia rodeada por el espacio que recibió los residuos de su ac-

ción. Por lo general, esta superficie no coincide simplemente con el interior de una pieza. Barren también parte del área circundante a la casa; los términos de esta área se fijan solamente por medio de la práctica de barrer. Cuando no está en uso, se coloca la escoba contra la pared, en la cercanía de la puerta, reafirmando de esta manera su afinidad con el perímetro y con su potencial apertura.

Varias referencias en las fuentes prehispánicas al ejercicio de barrer (en los templos, las calles etc.) pueden ser explicadas según este esquema interpretativo. A la par de expeler presencias y fuerzas indeseables, se está preparando un espacio donde entrarán y donde se recibirá a los visitantes conjurados para la ocasión. Esta facultad de la barrida para preparar y abrir espacios, podría ser el motivo de la creencia —todavía vigente en el México actual— de que es nefasto asear de noche. Con todo, la vivienda se encierra dentro de sus confines durante las horas nocturnas y se prohíbe cualquier acción que podrá agujerear este resguardo.

Para finalizar esta primera tanda asociativa y analógica, se resaltaré otra disposición espacial particular: la posición adoptada por las bandas durante sus actuaciones en el pueblo. En este caso también, se señala mejor su singularidad por medio de una comparación con situaciones semejantes en otras culturas. Figuremos por ejemplo la charanga europea o norteamericana: la imagen presenta a un grupo musical colocado ordenadamente frente a frente del público; o a una banda marchando en filas reguladas en medio de dos hileras de espectadores. El movimiento es obvio: la música que brota de los instrumentos se dirige hacia los oyentes por la vía más directa.

Durante las funciones en San Francisco, Huazalingo, la banda se sienta en un círculo, con los instrumentos apuntados hacia el centro de la circunferencia. Tocan de esta manera, generando una concentración de sonidos que finalmente explota hacia arriba. Para los asistentes, la música parece a la par caótica y omnipresente; no aparenta tener ni principio ni fin. La concepción espacial inscrita

en esta distribución de músicos apunta hacia dimensiones que difieren totalmente de la de la charanga arriba mencionada. Se asemeja más bien a la de los fuegos artificiales tan abundantes en las mismas festividades: pasan por alto a los presentes para dirigirse hacia lo alto, hacia el cielo, transmitiendo su sonoridad más allá de los límites de la comunidad en fiesta. De nuevo, hallamos una situación análoga en el libro de Clendinnen, tomada del *Código Florentino*:

La guardia de Tenochtitlan nunca podía reducirse: “el soberano ordenaba que los mandatarios de la juventud, los valientes guerreros y todos los mancebos, cada día al anochecer debían cantar y danzar de modo que todas las ciudades que circundaban México escucharan.”<sup>563</sup>

La investigadora deja de mencionar otro ámbito tan presente en la cosmovisión azteca, que sin duda participaba también en la expansión auditiva: el mundo sobrenatural.

En las páginas anteriores, se ha profundizado ampliamente los diversos alcances del raciocinio que pondera las fronteras antes que los recintos, la periferia antes que el centro. Durante la exposición se ha evocado escenarios observados durante el trabajo de campo, se ha analizado nociones lingüísticas y se han citado ejemplos encontrados en otras etnografías contemporáneas y en obras que analizan el pasado prehispánico y colonial del país. El ejercicio no era gratuito. No se perdió de vista ni el origen del razonamiento, ni el objetivo hacia donde orientarse. El origen se basa en una constatación que a primera vista luce negativa: la reflexión de que la vivienda no constituye el marco de referencia simbólico principal para las prácticas habituales de los habitantes de San Francisco, Huazalingo. La segunda observación original se fijaba en el hecho que la dinámica principal de la casa en el pueblo no se enfoca hacia la contracción y el relleno, sino hacia la difusión y la generosidad.

Si no es la vivienda que forma el sistema significativo central de la vida de la gente, entonces, ¿qué es? ¿Qué constituye esta “(...) extension of the person;

like an extra skin, carapace or second layer of clothes, [that] serves as much to reveal and display as it does to hide and protect"?<sup>564</sup> Los editores del libro *About the house* se han dedicado a la investigación de culturas donde la casa sí representa este papel simbólico; donde la casa proporciona a los moradores un esquema de referencia físico y social que les cubre de una manera tan completa como una segunda piel, una segunda identidad.

En San Francisco, Huazalingo, la realidad integrante está formada por el pueblo<sup>565</sup>; el pueblo, no entendido como una entidad fija, un territorio estrictamente circunscrito o una localidad registrada en el mapa; tampoco el pueblo pensado como una realidad puramente social o económica, concebida — como se ha hecho anteriormente— en forma de una organización corporativa o jurídica (aspectos todos, que asimismo existen). El pueblo de que hablamos y que integra a los habitantes en una unidad de referencia, se ofrece más bien como una presencia orgánica, y su extensión siempre está cambiando. Es precisamente este continuo trazar de los límites, círculos que se expanden y se contraen, lo que crea la comunidad, lo que la hace íntima y pública a la vez.

En las líneas que siguen, vamos a proyectar los diferentes círculos concéntricos que moldean el territorio concreto y figurativo del pueblo. Si bien que un procedimiento sistemático —empezando p.ej. con el núcleo más pequeño para terminar con el área de mayor extensión— aumentará la claridad de la exposición, ofrecerá una imagen desacertada de la realidad. Los términos se relevan continuamente; algunos coexisten, otros colisionan: el pueblo 'vive'.

En las primeras páginas del presente capítulo, retratamos la presencia de la mujer en el poblado. Llegamos primero con ella, ya que en la literatura antropológica presenta reiteradamente la vivienda como el foco de las actividades y de las representaciones simbólicas de la gente. Descubrimos que la mujer se ubica casi siempre en la cocina, preparada para dar de comer a su familia y a los visi-

tantes que se presentan en su casa. El hombre, en cambio, está en su mayor parte ausente.

Este alejamiento del hombre de su hogar, y de la aldea propiamente dicha, ensancha durante el día el espacio del pueblo, que de esta manera logra cubrir una superficie vasta sin perder su cohesión interna. Un primer gran círculo está trazado diariamente por el trabajo de los hombres en la milpa. Muy de mañana, todos ellos se apartan por las varias veredas, a pie, con paso resuelto y rápido (desde hace poco también en el carro del pueblo). Caminan hasta llegar a sus terrenos. Al mismo tiempo, algunos individuos se dirigen hacia la cabecera del municipio, otros salen a arreglar negocios en las ciudades aledañas. Estos últimos amplían aun más el intervalo con la aldea, más allá de la extensión del ejido. Sin embargo, sus recorridos son casi siempre secundarios, ya que sus encargos están siempre relacionados con las labores agrícolas. Durante el día, cuando la fuerza del sol regenera la fertilidad del suelo, el pueblo incluye plenamente a sus campos aledaños, delineando lo que podríamos llamar su circunferencia vital. Cuando la tarde avanza, todos regresan.

En este contexto, un poblado sin tierras es como una entidad amputada, que sólo subsistirá cuando se convierte en otra clase de comunidad, cambiando radicalmente las concepciones espaciales que maneja. En este contexto también, se explica el fenómeno de las migraciones de poblados, y de la creación de anexos que se independizan una vez completado su proceso de crecimiento, por medio de la obtención de tierras propias.

Dentro de un razonamiento funcionalista o evolucionista, se podrían idear las causas de un tal involucramiento entre la localidad y sus tierras buscando una respuesta en la economía de subsistencia o en la colectividad de la pertenencia. Otras explicaciones se fijarán más bien en creencias religiosas y míticas ancestrales. En el marco de la presente tesis, sin embargo, no vamos a contemplar los su-

puestos orígenes; examinaremos más bien las diferentes manifestaciones espaciales y significativas de una semejante incorporación.

Se puede preguntar también en qué difiere exactamente esta expansión diaria de la comunidad, de un día normal de trabajo en cualquier otra pequeña localidad del mundo. Con todo, es cosa común —al menos hasta hace poco— que los hombres salen a trabajar afuera y que las mujeres se quedan en el hogar. Aparte de una mayor conformidad, sincronía y regularidad en las prácticas de los hombres, y una mayor continuidad en el aspecto territorial —propiamente dicho, los hombres de San Francisco nunca ‘salen’ del pueblo—, existen varios indicios dentro del espacio habitacional de la aldea, señalando que ocurre algo más substancial que un simple y reiterado abandono temporal del hogar.<sup>566</sup>

Cuando se considera la vivienda como un patrimonio familiar cercado de murallas, protegiendo tanto el capital invertido en los bienes como la privacidad de los propietarios, no constituye una gran diferencia si uno, dos o todos los moradores se ausentan temporalmente, con la condición de que la garantía de inaccesibilidad persista. Cuando se califica a la comunidad como un patrimonio común, un organismo que protege y identifica a los habitantes —aunque no posee fronteras concretas—, la expansión temporal de su superficie y la dispersión de gran parte de sus representantes masculinos, hace más vulnerable a su centro. Al mismo tiempo, llegan allí a estas horas los representantes oficiales de varias instancias gubernamentales y de servicios comunes. Conviene, entonces, retener siempre algunos agentes en la aldea, quienes se encargan de la recepción y de la vigilancia. Es precisamente lo que pasa en San Francisco, Huazalingo. Aun con todas las mujeres presentes en sus casas, el pueblo ‘no se queda solo’; la función típicamente masculina de encarar el mundo exterior sigue asegurada en el centro de la aldea.

Volvemos un momento a las mujeres que están trabajando adentro y que sólo dejan la casa para ir a lavar y dar una vuelta por el vecindario, visitando a sus familiares y vecinas. Ellas elaboran los anillos más reducidos dentro del mapa de las prácticas comunales. Sin embargo, la índole de sus confines diverge considerablemente de la gran periferia trazada por el trabajo de los hombres. Los productos de las obras de éstos regresarán a la comunidad, acompañando a los hombres cuando retornan a la aldea. La dinámica fundamental de la labor femenina, al contrario, es centrífuga, se dirige hacia fuera.<sup>567</sup> La cohesión de la entidad, que resultaría contrariada y hasta amenazada por una reclusión temerosa adentro de la vivienda durante la ausencia de los hombres, se ve precisamente reforzada por la actitud manifiesta de aquellas. De esta manera, se podrá interpretar la puerta siempre abierta de la casa, no tanto como un elemento de control social o la expresión de una privacidad aminorada, sino también como un apoyo franco a la continuidad de la colectividad.

Estamos, entonces, delante de un proceso dialéctico de círculos concéntricos que mutuamente se complementan. Unos se vuelven más transparentes cuanto más se vigorizan otros. Al mismo tiempo, está presente un fenómeno que siempre forma parte del desarrollo de una identidad, tanto espacial como social: la determinación de su contrario. El área que abrazan los hombres durante el día por medio de sus labores agrícolas, son campos de cultivos, dominados por la fuerza humana. En contraste con éstos, está el monte. Aunque estrictamente hablando, pertenece asimismo al territorio comunal, el monte se caracteriza principalmente por los atributos negativos. Neutralizados durante el día por la expansión de los hombres, se torna más peligroso de noche, cuando los humanos se encierran y dejan paso a los animales silvestres y a otros seres menos tangibles.

El circuito de la mujer parece más seguro; la transparencia misma otorga un género de salvoconducto a toda la gente y seres a sus alrededores para acercarse e interpellarla.<sup>568</sup> Sin embargo, ellas excluyen, frenéticamente, de cualquier

acercamiento a la vida doméstica a algunos animales, los perros, que en ningún momento reciben un trato grato por parte de las dueñas de las casas. Este rechazo, más que efectivo y funcional, aparenta inscribirse en un registro de antagonismos, inculcando a la especie canina los rasgos opuestos a la comunidad establecida por los hombres.

El ámbito doméstico se constriñe durante la noche, cuando la familia completa se encuentra reunida adentro de sus confines. Ahora los campos están desiertos y el pueblo se ha replegado, cubriendo no más que su zona habitada: otro círculo más reducido. Las viviendas se cierran también, aunque no sólidamente. El encierro es principalmente simbólico. Durante el día, se puede fragmentar la morada —que está abierta— en dos partes (la cocina: femenina y muy visitada; la habitación: masculina y vacía). De noche, la convivencia se resuelve; la vivienda, llena de familiares, es una. Al mismo tiempo, el resguardo nunca adquiere la misma densidad como en la antes descrita casa-patrimonio, donde cualquier visita nocturna no anunciada, constituye una potencial violación a su integridad. La línea de separación es mucho menos rígida en el pueblo, y de vez en cuando hay interrupciones imprevistas y rápidamente concedidas.

Con todo, es el patio el que representa en este momento el sector negativo y potencialmente peligroso en relación con la casa. Poblado por los perros, puede igualmente ser penetrado por maleantes y espíritus malignos. Cualquier objeto olvidado en el patio corre el riesgo de ser extraviado. El círculo nocturno alrededor de la zona habitada del pueblo no puede evitar que la naturaleza oscura del monte y más en general, del exterior, llegue hasta las inmediaciones directas de las habitaciones.

La siguiente indicación de la asociación del patio con el mundo exterior — y, por otra parte, del fogón con el mundo conocido— tiene sus raíces en el mundo prehispánico. En un estudio sobre los mercaderes aztecas en la obra de Saha-

gún, el investigador Patrick Johansson describe un ritual que se ejecutaba antes de la salida de la expedición mercantil. Como parte del rito, los asistentes se movían reiteradamente “entre el fuego del hogar (*Xiuhtecuhtli*), que simboliza el centro ígneo del universo, y el patio, que representaba la tierra (*Tlaltecuhli*) fuera del territorio mexica, que se iba a recorrer”.<sup>569</sup> En el mismo artículo, el autor menciona otras prácticas que relacionan el patio con el rito mortuorio.<sup>570</sup> Una zona que se incorpora durante el día plenamente al espacio doméstico por medio de los trabajos realizados allí por la mujer, deviene durante la noche en un territorio ajeno.

La circunferencia de la zona habitada del pueblo, permeable y poco trascendental durante el día, funciona de noche paralelamente a la vivienda cerrada. Encierra sin poder evitar, con todo, posibles intrusiones de ladrones y seres sobrenaturales. El mundo exterior nocturno se carga tan íntegramente con connotaciones de peligro y amenaza con que sus propios habitantes no puedan retornar al pueblo durante la oscuridad. Rumores de incursiones venideras hacen que las autoridades aposten temporalmente centinelas.

Tal como, durante la noche, la morada ofrece seguridad a la familia, el pueblo tiene a un centro que representa la protección máxima de la comunidad. No está integrado de una construcción en particular; delimita más bien un área céntrica de la aldea que incluye varios edificios públicos (la iglesia, la delegación, la cárcel, ...). De allí emana el poder del pueblo, allí se decide sobre la dirección de los asuntos públicos. Esta autoridad tampoco se ha traducido en obras de gran prestigio y ostentación; al contrario, las construcciones lucen simples y funcionales. Son las prácticas de los habitantes que dan a esta zona su carácter oficial y legislativo. Cada día, muy de mañana cuando hay jurados, y siempre de noche, cuando están de regreso de la milpa, una parte de los hombres se juntan en este sector céntrico de la aldea. No se trata de un amontonamiento o de una demostración prolongada. El constante ir y venir de varios individuos se articula más

bien en una presencia nuclear ininterrumpida. Más avanzada la noche, todos se retiran poco a poco hacia sus habitaciones.

Esta presencia en el centro pone en evidencia una característica recurrente de cómo se maneja el poder en la localidad. La autoridad no es ostentativa ni expansiva, no se dirige hacia el exterior. En el momento en que se logra un cierto grado de unión —'el círculo', para continuar el lenguaje geográfico del presente análisis—, se refuerza la unidad hacia dentro. Eso explica por qué los forasteros generalmente no notan el mando, o pasan por alto la seriedad y la observancia de su ejercicio.

La dinámica centralizadora se repite en los varios niveles de la organización comunal (los barrios, las divisiones de las pozas etc.), y produce un efecto de retracción social: uno tiende a olvidar las esferas superiores, una vez adentro. Esta circunstancia aclara probablemente la observación sorprendente de Alan Sandstrom de que los habitantes de Amatlán<sup>571</sup>, Veracruz, no consideran a su pueblo como la comunidad articulada a la cual deben mucha lealtad y apego, sino a las subáreas y a los barrios de la localidad. Residiendo dentro de la aldea, la necesidad de aludir al conjunto desaparece; predominan las menciones mutuas a las varias subdivisiones y las particiones menores.<sup>572</sup> Se podría situar en este mismo plan la usanza en el pueblo, de tener dos nombres. Un apelativo se destina para el interior y lo ocupan diariamente; el otro es oficial y sólo esporádicamente pronunciado: hay dos mociones perpendiculares y dos denominaciones divergentes. La cohesión está a su máximo.

El poder y la política actúan de esta manera como una fuerza adherente, lo cual se refleja fielmente en el comportamiento electoral de la gente durante los comicios impuestos por la vida política nacional y estatal. Lo ideal es la uniformidad: un pueblo, una voz. La competencia simultánea de dos o más partidos en el seno de una comunidad, está tratado como una amenaza endémica a su subsis-

tencia, y no como una simple divergencia de opiniones. Esto se muestra también —y quizá con mayor intensidad ya que aquí, el riesgo de una separación está más realista—, en la relación entre el pueblo y sus anexos. Retornamos, pues, a la circunferencia de mayor amplitud que abarca los dominios territoriales de la aldea, una superficie que incluye asimismo a los caseríos. La discordia política de alguno de éstos —expresada siempre en términos de un conjunto: “ellos” votaron por este otro partido— es considerada no sólo como una traición hecha al pueblo de origen, sino también como el preámbulo del proyecto para independizarse. Esta manera de evaluar la situación local por medio de conceptos de unidad y fragmentación, atestigua a su vez la vigencia del perímetro territorial.

Antes de traspasar esta circunferencia y participar en el recorrido cubierto por la emigración, regresamos al pueblo con ocasión de la fiesta del Santo Patrón, el evento que reúne a todos los habitantes, residentes y emigrados. Esta reunión no es una circunstancia fortuita. Durante esas festividades, la comunidad alcanza la máxima expresión de su unidad y todos los asistentes comparten este momento de confluencia. No reina la alegría o la exuberancia, sino una emoción sólida de apego a las raíces comunales, que se extiende, por consecuencia, a la propia existencia personal. Sin lugar a dudas, otras dinámicas sociales afluyen: los jóvenes aprovechan la ocasión para establecer relaciones amorosas y los adultos estrechan los lazos de amistad y compadrazgo. Pero ninguna de estas dinámicas explica el sentimiento, casi devoto, de una obligación para estar presente.

La marcha de la fiesta misma contribuye plenamente a crear la experiencia del concierto. La celebración no se confina en un solo lugar. Varios puntos de la periferia participan plenamente en las festividades y algunas habitaciones privadas, dispersas por la aldea, cargan gran parte de la gravedad festiva. Sólo por instantes, las funciones se repliegan a la zona céntrica del pueblo. Cuando una persona se encuentra en San Francisco durante estos días, no ‘va’ a la fiesta, ‘está’ en la fiesta,<sup>573</sup> La omnipresencia de grupos de danzantes y músicos corrobora es-

ta realidad. Por su parte, las familias que representan un papel especial en este periodo, no lo hacen a título personal. Actúan en nombre de un familiar que está cumpliendo un cargo de autoridad o que personifica, bajo alguna otra forma, oficialmente la comunidad. En este contexto, es significativa la ausencia total del intercambio de regalos, ya que la acción de obsequiar introducirá inevitablemente un factor personalizado.<sup>574</sup>

Con todo, la afinidad comunal no se manifiesta solamente por medio de las configuraciones espaciales de la fiesta. Simultáneamente a la apropiación territorial, acaece una suspensión del transcurso normal del tiempo. Durante los días festivos, una implosión temporal reemplaza la sucesión rítmica de día y noche. Múltiples actividades tienen lugar a las horas nocturnas más improbables. Los preparativos de los banquetes dan ocupación a las mujeres desde las horas tempranas de la mañana. Nadie parece dormir nunca. Más que otra cosa, son las campanas de la iglesia que llevan el compás del tiempo suspendido: cada cuarto de hora, día y noche, los campaneros tocan. Sus toques atraviesan el dominio del pueblo donde se mezclan con los sonidos de las bandas y los conjuntos musicales, y estallan. La fiesta del pueblo encuentra resonante eco por todos sus alrededores.

La fiesta del Santo Patrón constituye, entonces, una afirmación anual de la subsistencia del pueblo, una expresión de unidad que elimina los espacios intermitentes y las discontinuidades de su historia (un aquí y ahora completo). Existe en el lugar otro símbolo de la estabilidad comunal: la vara del regidor. Esta vara no es una, sino que está formada de cuatro palos diferentes, atados de una manera tan estrecha, que no hay intersticios. Aunque el procedimiento ritual de desatar y atarla con suma circunspección impele a una variedad de interpretaciones, la vara parece simbolizar antes que nada la anhelada coherencia interna de la aldea. Esta inferencia es secundada por el hecho de que en el mundo prehispánico, el báculo representaba el andar; no el andar por los caminos conoci-

dos de la tierra natal sino los viajes realizados por los comerciantes en medio de regiones apartadas y peligrosas. "Un movimiento que se debía mantener hasta el regreso a México".<sup>575</sup>

Las exploraciones efectuadas en torno al significado de la fiesta comunal conllevan a un último comentario sobre el carácter específico de los diferentes círculos sociales y espaciales del pueblo. Estudiamos el movimiento fundamental de la casa, que es centrífuga, va hacia afuera. Durante los banquetes de la fiesta se está reforzando continuamente esta dinámica de generosidad y disolución por parte de las entidades sociales mínimas de la aldea. Sin embargo, la hospitalidad no es ilimitada, los que la reciben terminan, en última instancia, perteneciendo a una de las circunferencias de la misma comunidad —y, de este modo, vigorizan su unidad—. Creemos que ésta es una de las razones por las que los habitantes convierten tan rápidamente a una persona en compadre o comadre (por encima de la afinidad y el beneficio personal). El nuevo lazo social se extiende, de esta manera, a toda la colectividad.<sup>576</sup>

Concluimos la exposición de los círculos con una breve descripción de los movimientos emigratorios (principalmente de los jóvenes) que se han dado en la aldea durante las últimas décadas. Estrictamente hablando, las salidas de los emigrantes —siempre individuales y siempre de noche— no forman un círculo. Son un ir y venir, líneas de dos direcciones que unen al pueblo con varias zonas urbanas: Pachuca, México D.F., los Estados Unidos. A diferencia de las circunferencias locales e iterativas, la migración siempre ofrece el riesgo que los que se van, no regresan.<sup>577</sup> Cuando vuelven, el retorno causa brevemente perturbaciones en la vida cotidiana de la familia, pero sólo hasta el momento en que el recién llegado se readapta al ritmo circular.

El trastorno momentáneo se percibe mejor cuando los emigrantes son mujeres. Con todo, el destierro de los hombres se inscribe de alguna manera en el

tradicional enfrentamiento que hacen con el mundo exterior. No es el caso para las muchachas que personifican la conservación de la casa. Por eso, cuando ellas abandonan el pueblo en busca de trabajo, devienen en cierto sentido 'hombres', cumpliendo funciones masculinas (enviar dinero a la familia, pagar los estudios de un hermano etc.). La inversión de las prácticas habituales se ostenta con mayor claridad en el momento del regreso, cuando la muchacha reparte alegremente sus pertenencias entre los hermanos, llenando la vivienda con su presencia.

La perseverancia con que los jóvenes expatriados siguen regresando al pueblo para participar en la fiesta del Santo Patrón —y en menor grado, en las demás festividades comunales— testifica de su deseo de no apartarse del todo del lugar de su origen. Se consideran todavía habitantes íntegros de la aldea. Sin embargo, su estancia en el exterior excluye la posibilidad de su participación en las rutinas cruciales de la comunidad; pierden la conexión física con el ritmo vital que forja la identidad comunal. Cuando Alan Sandstrom enumera cinco características que, según él, definen de hecho el ser indígena, pasa por alto estas condiciones cotidianas.<sup>578</sup> La identidad de los habitantes de San Francisco, Huazalingo, descansa principalmente en su asociación comunal, no por medio de identificaciones reflexivas y conscientes, sino por medio de la participación en la existencia diaria de su pueblo. En términos de Ernest Gellner, viven una auténtica visión orgánica del mundo.<sup>579</sup>

Esto remite a su vez a las frases antes registradas de Carsten y Hugh-Jones.<sup>580</sup> No es la vivienda, sino la comunidad la que constituye para los habitantes de San Francisco, Huazalingo 'una segunda piel, un carapacho, una segunda capa de indumentaria'. El pueblo existe como una entidad orgánica que cimienta la identidad de sus habitantes. Tal como, en algunas otras culturas, se da por supuesto que las casas-habitación no mueran<sup>581</sup>, en San Francisco es el pueblo que debe perdurar. Incluso los emigrados que desde hace décadas residen fuera, están dispuestos a contribuir considerablemente a esta supervivencia.

La aprensión de la necesidad de que la asociación persista, comprende necesariamente la posibilidad de su extinción. Pueblos y ciudades que no son conjuntos orgánicos, sino aglomeraciones de familias, linajes o corporaciones, no corren este mismo riesgo. En ciertas épocas pueden diezmarse notablemente; pero cuando algunas de sus unidades persisten —lo que generalmente sucede—, la localidad se recuperará y conocerá periodos de prosperidad. El aspecto arquitectónico acentuará la continuidad de su ocupación. Esto no es el caso de la gran mayoría de las ciudades prehispánicas que en cierto momento de su historia, se desplomaron definitivamente. Sólo los organismos mueren.

Antes de concluir el discurso interpretativo sobre el significado de los espacios comunales de la aldea, cabe subrayar de nuevo que no eran las descripciones estáticas del entorno construido del pueblo las que constituyeron los puntos de partida de varias de las reflexiones, sino las descripciones pormenorizadas de los movimientos efectuados por sus habitantes. El espacio preconfigurado puede ser equiparado en varios aspectos con aldeas de otras partes del mundo; sus particularidades y diferencias estriban, en cambio, en las prácticas cotidianas de la gente.

V

\_\_\_\_\_

En la introducción a la presente parte, se insertó una advertencia que hasta ahora ha tenido poco desenvolvimiento. En tanto que la exposición se ha aplicado exclusivamente al significado del espacio comunal, examinando la gradación de círculos trazados en su contorno por medio de las prácticas de sus habitantes, ha sido plausible relegar al individuo al segundo término. Sin embargo, esta disposición correspondió más bien a la división operativa del capítulo, y no a una presunta realidad subyacente, ni tampoco a una postura teórica o ideológica. El análisis anterior destacó en efecto la gran importancia que tiene el ámbito colectivo para la gente que vive en el pueblo, tanto real como simbólicamente. Pero esta preeminencia no anula al individuo, no le convierte en un mero títere movido por las fuerzas prominentes del escenario social.

#### **4.2. El individuo y el habitus espacial**

Aunque el 'individuo en comunidad' no es tan notorio dentro de las situaciones públicas como el sujeto de culturas más individualistas, no por eso desaparece. La persona física es imperiosamente presente como integrante básica en todas las agrupaciones humanas, por aglutinantes que sean. El malentendido estriba no sólo en la discrepancia de cuantía y firmeza con que los agentes de ambas sociedades — en función de la claridad del argumento, se ostenta como una dicotomía la que en realidad es una gradación— se exteriorizan, sino también, en la diferencia de la manera en que lo hacen. El comportamiento corporal de una persona varía según su cultura (y la posición que ocupa dentro de ella). La cultura da primacía a uno u otro de

los cinco sentidos, exalta ciertos movimientos y portes corpóreos mientras que suplanta otros. En las siguientes páginas se investigará el habitus espacial y corporal característico de los habitantes de San Francisco, Huazalingo. Igual que en el capítulo anterior, las observaciones etnográficas de la parte tres forman el punto de partida.

Después de haber analizado varios acontecimientos que, por una razón imprecisa, produjeron mucho efecto y quedaron grabados en mi memoria, me di cuenta que cada uno de ellos atañía a la forma cómo la gente ve y mira en el pueblo. Me causaba extrañeza, era tan diferente a lo que yo estaba acostumbrada. Todavía irresoluta sobre lo que realmente estaba pasando, me llegó otra evidencia durante una plática con el maestro Ildefonso Maya de Huejutla. Este promotor cultural, de descendencia nahua, me contaba en cierto momento, como parte de una plática sobre la arquitectura autóctona, que las viviendas modernas no encajaban con su cultura indígena, ya que están compartidas en varios cuartos y divisiones. Según él, una familia nahua necesita verse dentro de una casa; su unidad familiar se apoya firmemente en la posibilidad de envolver a todos los miembros dentro de una sola mirada. Medio de broma, sugirió que la mejor solución para este problema arquitectónico, sería colocar paredes de vidrio transparente. Súbitamente, los recuerdos de varios eventos se encajaron y el desconcierto se disipó: desde aquel momento, empecé a escudriñar los sucesos bajo el sentido particular de la mirada.

Una de estas escenas que había presenciado, era el encuentro fallido entre Jovita y una visitante, suceso que se relata en el *diario de campo* 9 en la pág. 224. Ambas mujeres se cruzaron a menos de un metro de distancia pero no se vieron; o mejor dicho, 'resolvieron no verse'. La eliminación de la vista, usada como un método pasivo para posponer una concurrencia, es muy significativo. Apunta a su vez, de manera positiva, lo que sí sucede cuando dos personas se advierten: la mirada crea un compromiso para embarcarse en un trato mutuo. La vista se im-

pone, pues, como el sentido que une la gente, y que encierra a los individuos en un ámbito de interacción social. No cabe duda de que el intercambio de palabras consolida el contacto entre personas; sin embargo, cuando las palabras no van acompañadas por un contacto visual, rápidamente se resuelve la comunicación. Dada esta comprensión, toda una serie de situaciones a primera vista inauditas, se aclaran.

Ocurre que una persona dentro de una casa no reacciona cuando un visitante le llama desde afuera. Aunque ambas partidas están muy conscientes de su mutua presencia, el convocado tiene la posibilidad de relegar el momento de enfrentarse visualmente con el otro y entablar de esta manera irrevocablemente el contacto. Bajo esta misma rúbrica se sitúa también el modo en que la mujer trata, en ausencia de su marido, a las visitas inoportunas. Después de haber contestado brevemente las preguntas de los desconocidos, ella continúa con sus quehaceres domésticos sin dirigirles ni una mirada más; y esto a pesar de que, a veces, aquellos se quedan parados en el lugar un largo rato más. Actúa como si el hecho de no mirarlos, les hiciera desaparecer.

Relato un segundo acontecimiento: estoy caminando con un invitado mío por uno de los pequeños senderos que entretejen la aldea. Llegados a las afueras, pasamos a poca distancia de una poza donde algunas mujeres se están bañando. Preso de timidez y pudor, mi compañero que marcha al frente —caminamos en fila india— se detiene repentinamente y pregunta: “¿podemos seguir adelante?” Le contesto aseguradamente que sí, que sólo es cuestión de no mirarlas. Al mismo tiempo, me sorprende esta comprensión. Nadie me ha explicado nunca que se trata únicamente de no mirar; aun así, sé que doy en el blanco. “Pero” persiste mi interlocutor novato, “¿cómo es posible no mirarlas? Están tan cerca”. “No importa” replico, “no mires. Es la forma en que transitan los hombres de aquí.”

En otra ocasión, estoy sentada en el patio de mi familia anfitriona, escribiendo una carta. En cierto momento levanto la cabeza y veo a Lucas, el vecino, parado delante de su vivienda, invitándome a ir a conversar con él. No hizo ninguna señal con las manos ni con la cabeza: tampoco instigó por medio de una expresión del rostro. Simplemente, me estaba viendo, y esto bastaba para comprender que me estaba convocando.

En el pueblo, la mirada es significativa y fuerte, aunque no en el sentido, tan común en la cultura occidental, de que reprima o rechace a la persona enfocada. Al contrario, allá, mirar es invitar; mover a los prójimos para que contraten una relación circunstancial: es un compromiso.

Una vez establecido el contacto, los participantes tienen que permanecer visibles para los demás. Se considera muy sospechoso cuando los interlocutores se separan de las posibles miradas de terceros. Creo que ésta es la razón por qué casi siempre instalan a los visitantes en una silla colocada cerca de la puerta de la casa, por dentro o por fuera. Allí, están perceptibles para los otros que no comparten en el intercambio pero que, teóricamente, podrían terciar en cualquier momento, ensanchando el círculo social hacia el ambiente comunitario. En este sentido, una visita o un encuentro no es privativo; al mismo tiempo que reforzar un lazo personal, debe de fortificar la comunidad.

Las paredes de la vivienda —con todo, las únicas divisiones de material que existen entre la comunidad y el individuo; y que, como veremos más adelante, tampoco son herméticas— ofrecen cierta intimidad, pero sólo a la familia reunida en el descanso durante la noche. En el día, las puertas de la vivienda siempre están abiertas.

Otro argumento que recalca la significación especial que tiene la actividad de 'ver', proviene de la narración hecha por Don Chenchu sobre el pasado del pueblo. El octogenario, reanudando las mismas temas que los demás informantes



(la trayectoria arquitectónica de la iglesia; los primeros maestros; la revolución; la pobreza), las elaboró más extensamente y entrecortó varias veces su relato por la expresión “*ax nitlachili*”, “yo no vi”. Con esto no quería expresar que no sabía de qué estaba hablando, ni disculparse por posibles errores en los detalles; subrayaba más bien que él no tomaba parte en lo sucedido, que no estaba involucrado en los hechos referidos. Aquí también, el ver algo o a alguien equivale a un compromiso, una forzosa mediación.

Dentro de la literatura sobre el mundo prehispánico, se encuentran igualmente muchos ejemplos que sugieren la importancia que tenía el ver y el ser visible para las relaciones entre la gente. Sin querer construir livianamente conexiones entre una sociedad histórica altamente jerárquica y la vida contemporánea de un pequeño pueblo rural, y sin tampoco querer jactarme de una gran penetración en las fuentes etnohistóricas, me atrevo, a pesar de esto, a presentar unas referencias halladas en las fuentes. No se trata de estipular una posible continuidad entre ambas organizaciones sociales, sino más bien de registrar el alcance que pueda tener un examen basado en la búsqueda de una forma particular de comunicación.

Un fragmento de los *Huehuetlatolli*, recogido por fray Andrés de Olmos, habla en las siguientes palabras de la triste suerte de los *macehualtin*, la gente común en la sociedad mexicana:

Vagan en la tristeza, viven afligidos ante los montes, en el barranco, en la llanura. Se dejan ver junto a los muros de piedra, al lado de la casa, en ninguna parte se les ofrece un poco de fuego.<sup>582</sup>

Las localizaciones de la última frase evocan la intimidad y el agasajo ofrecido por la vivienda, del cual están privados los pobres de las calles (que en este retrato parecen más a vagabundos que a trabajadores humildes). Lo que cautiva principalmente la atención, sin embargo, es el uso del verbo ‘dejarse ver’. El contenido no parece sufrir alteraciones cuando se reemplaza la acción por ‘están’ o

'se les puede notar'. Aunque sí cambia el realce de la expresión: en este contexto también, mostrarse en público corresponde al estar a la vista de los demás. Sugiere que el ver y el mirar son actividades que engloban el escenario con una intensidad mucho mayor que lo que producirá una simple descripción de la realidad.

Si el avistar a alguien y el ser contemplado por alguien entraña inevitablemente una inmersión en, y el compromiso de una alianza social, es fácil comprender la ansiedad sentida por el *tlahtoani* mexicana cuando le avisaron que los españoles querían encontrarle personalmente:

Pues cuando oía Motecuhzoma que mucho se indagaba sobre él, que se escudriñaba sobre su persona, que los "dioses" mucho deseaban verle la cara, como que se le apretaba el corazón, se llenaba de grande angustia. Estaba para huir, tenía deseos de huir; anhelaba esconderse huyendo, estaba para huir. Intentaba esconderse, ansiaba esconderse. Se les quería esconder, se les quería escabullir a los "dioses".<sup>583</sup>

Comúnmente se ha considerado el miedo de Motecuhzoma como una prueba de cobardía o de preocupación por la propia integridad física; rasgos difíciles de congeniar, al menos en este modo tan manifiesto, con las diligencias habitualmente estoicas de la sociedad azteca; e igualmente contradichos por el comportamiento posterior del gobernante. Se entiende probablemente mejor su miedo cuando se toma en cuenta el aspecto anímico del posible encuentro: cara a cara con los presuntos dioses, la persona de Motecuhzoma iba a ser absorta por este mundo incomprensible y aterrador.

Por último, nos fijamos un momento en una aparente inconsecuencia del aparato legal y punitivo del estado azteca que era tan normalizado. Existen varios testimonios de que la autoridad acostumbraba tolerar actos practicados en la privacidad de la vivienda, mismos que se castigaban severamente cuando se los descubría en público.<sup>584</sup> ¿Qué puede haber sido el razonamiento subyacente de tal divergencia? ¿Qué efecto procuraba la intimidad de la casa que no era garan-

tizado afuera de los confines domésticos? Basándose en la interpretación desplegada sobre el significado de la mirada, se puede alegar que la visibilidad de un acto censurado enredaba necesariamente a los ámbitos sociales circundantes — en su capacidad de virtuales espectadores de la infracción—; y por ello, en última instancia, a la sociedad entera.

Dentro del contexto de una cultura no occidental, sorprende quizá este énfasis puesto en la vista. Rodeados por los tradicionales y nuevos medios de comunicación, todos estamos acostumbrados al discurso en boga sobre la indebida preponderancia que este mismo sentido ha alcanzado en esta sociedad caracterizada por su alta tecnología. Sus denunciadores evocan formas de vivir en otras partes del mundo o en otros tiempos, que lograron sino un armonioso desarrollo de los cinco sentidos, al menos un avance más equilibrado de algunos de ellos.

El alegato que la vista es el sentido más favorecido en un pueblo nahua actual tiene poco que ver con el concepto de la mirada occidental, ya que ambos tienen un significado muy diferente. Según su expresión occidental, la vista es por un lado lineal y jerárquica y se emplea para controlar y dominar al otro; por otro lado, es el medio por excelencia para acumular conocimientos y para asimilar el mundo a sus alrededores.

Por medio de los ejemplos expuestos en las páginas anteriores, —tanto los etnográficos como los etnohistóricos—, se ha podido entrever que esta acepción está muy alejada del efecto que la práctica de verse produce en el pueblo. Allí, mirarse es necesariamente una actividad social; además, en vez de separar y desigualar a las personas, las contiene y las envuelve en una intimidad social, mutua y simultánea.

Dentro del marco de esta concepción, se puede recuperar la idea sobre el interior de la casa 'abierto a la vista' que el maestro Maya desarrolló, y vincularla con la palabra para familia en náhuatl, *cencalli*, propuesta por León-Portilla.<sup>585</sup>

Esta combinación proporciona una nueva modalidad para *cen*: al lado de sus significados de 'uno', 'enteramente' y 'juntamente', asume en este caso también la connotación de lo 'que se ve en de un solo golpe de vista', o sea, que no tiene líneas divisorias u obstáculos internos. La eliminación de medianeras encaja asimismo con la acepción de algunos otros vocablos compuestos con *cem*. Existe por ejemplo la voz *zan cen tlacatitilmatl*, un vestido sin costuras<sup>586</sup>; por su parte, *cencuemitl* se refiere a una franja de tierra entre dos surcos, es decir, intacta, sin marcas.<sup>587</sup>

Estos contenidos que atañen el mundo material (fabricado y trabajado), corroboran el significado otorgado a las mencionadas realidades sociales, creadas por las personas que se encuentran en un mismo espacio, al alcance de la mirada. El verse y el ser visto envuelve y une a la gente; impulsa una dinámica social en la cual —temporalmente— no hay lugar para demarcaciones individuales e intereses personales. Esta interpretación concuerda casi literalmente con la propensión indígena pre-conquista destacada por James Lockhart:

Un ingenioso análisis de extensa documentación legal y de otra, postconquista, producida dentro del sistema español pero redactada por comunidades indias para propósitos indígenas, arroja luz retrospectiva sobre instituciones pre-conquista más imprecisas y su funcionamiento en su revelación de duraderas actitudes y preferencias sociales y políticas. James Lockhart ha distinguido una preferencia ubicua por lo que denomina una organización "celular", contraria a una de tipo lineal o jerárquico, en asuntos tan diversos como asignación de tierras hasta la estructura del verso.<sup>588</sup>

Antes de explorar las consecuencias que tiene esta preferencia por lo 'celular', entre otro para la privacidad de los individuos, quiero detenerme brevemente ante otro sentido, otro órgano de la cara, que tiene gran importancia dentro de la propia conciencia corporal de los habitantes: la boca.

Durante mis estancias iniciales en el pueblo, varios de los primeros intercambios con la gente solían girar alrededor del aprendizaje del náhuatl. De forma

animada y juguetón, niños y adultos examinaban mis nociones del vocabulario. Cuando llegábamos a las partes del cuerpo, la primera parte que me indicaban era siempre la boca. Me extrañaba, ya que estaba habituada a que en los idiomas europeos, se otorga la prioridad a los ojos. La discrepancia, a primera vista exigua, cobró más peso durante la lectura del libro de Inga Clendinnen. Su interpretación simbólica del mundo azteca —más específicamente, la parte dedicada al análisis del papel de la madre—, menciona en varias ocasiones la boca. Además, sitúa sus menciones siempre en un contexto de poder, fascinación, privación e insatisfacción; una imagen oscura de aspiraciones y frustraciones sufridas por el individuo, ansioso de dominar su contorno:

Esta era una sociedad en la que los hombres ejercían un estrecho control sobre la boca, reconociendo su poder, y el daño que podía ocasionar como instrumento de ataque a través de la disputa y el abuso.<sup>589</sup>

Sus alusiones fundan la hipótesis de que la boca desempeña quizá parte de las funciones atribuidas a la vista en el mundo occidental: control y poder. En ambas sociedades, las personas empiezan entonces la desmembración nominal de su cuerpo con la parte corporal que les facilita la dominación y la incorporación del mundo a su alrededor.

En vez de seguir desarrollando estas nociones bastante especulativas, vamos a enfocar de nuevo la vista, cuya interpretación se basa principalmente en las propias observaciones hechas durante mis estancias en el pueblo. Se ha mencionado antes que la manera en que comprendemos la vista —como una fuerza participativa que envuelve a los asistentes y les implica en una comunicación directa— tiene varias consecuencias, tanto prácticas como expresivas.

Una demostración de las influencias concretas es ofrecida por un elemento arquitectónico típico de las viviendas de San Francisco, Huazalingo: la ausencia de ventanas. No han faltado autores que han atribuido esta omisión a un atraso tecnológico por parte de los constructores locales.<sup>590</sup> Pero a pesar de su adhesión

obstinada a la corriente evolucionista, estas afirmaciones encuentran poco sustento en las condiciones actuales de las construcciones. Hoy en día, la gente está edificando casas de cemento que —en el sentido estricto de la palabra— carecen igualmente de ventanas (es difícil equiparar las pequeñas lumbreras insertadas muy arriba del nivel de los ojos con las grandes ventanas de la casa occidental). Por su parte, esta supresión encaja perfectamente dentro de la presente argumentación. La casa indígena no tiene ventanas porque no existe la menor intención de hacer su interior perceptible para el exterior y viceversa.

La falta de luminosidad adentro de la vivienda no plantea ningún problema: la mayoría de las actividades cotidianas realizadas en el interior generan una luz propia (p.ej. la cocina, la televisión). El ser expuesto a la mirada de los paseantes, al contrario, sí aportará un inconveniente: abrirá la habitación a diversas dinámicas sociales que vulnerarían la intimidad de la familia garantizada por la construcción. Estas observaciones nos remiten plenamente a una temática más abstracta y general: la naturaleza particular del equilibrio que se mantiene en el pueblo entre el ámbito público y la esfera privada.

Antes de abordar la situación concreta en San Francisco, Huazalingo, conviene formular la misma pregunta que el historiador francés Georges Duby, cuando él emprendió sus indagaciones sobre la vida privada en la época medieval: ¿es válido hablar de privacidad para un periodo —en nuestro caso, una localidad— en el cual semejante concepto no existía? “Con todo”, apunta:

the idea of *privacy*, (...) first emerged in the nineteenth century in England, at that time the society that had progressed furthest in the establishment of a “bourgeois” culture.<sup>591</sup>

Asimismo, se adoptará su réplica positiva: aplicar términos recientes a situaciones ajenas no sólo arroja luz sobre nuevas posibilidades de acercamiento e interpretación de estas realidades (por lo demás, un punto de partida fundamen-

tal de toda investigación antropológica), sino que contribuye a afinar los mismos conceptos analíticos.

No es necesario establecer previamente las demarcaciones fijas entre los ámbitos privados y públicos de varias sociedades para llegar a la conclusión, de que la mirada siempre ha sido una de las formas privilegiadas para traspasar a éstas. La imagen de la mujer, agachada delante de la puerta y mirando por el ojo de la cerradura, no pertenece exclusivamente a una sola época de la historia (aunque está muy marcada en el Montailou medieval de Emmanuel Le Roy Ladurie).<sup>592</sup> No se opone, con todo, a la visión antes delineada de la mirada como fuente de instrucción y dominación. La definición muy diferente que hemos atribuido al sentido visual en el pueblo nahua de la Huasteca obliga, sin embargo, a una revisión de las categorías comúnmente acreditadas.

Primero, la vista conlleva ya por sí tantas responsabilidades y repercusiones que una figura como el 'acechador' resulta demasiado inaudita y extremada. Además de esto, no existe lugar ninguno dentro del contorno de la aldea dónde uno podría entregarse al asedio clandestino sin correr el riesgo de ser visto a su vez. Allí, la trasgresión se comete por medio de miradas furtivas: mencionamos antes la discreción visual con que los hombres circulan las pozas donde las mujeres están bañando. Infracciones mínimas a esta timidez constituyen por sí solas pequeñas ofensas a la privacidad de las personas en la mira.

Aunque tienen la protección de la reserva corporal, no hay duda que el dominio público está muy amplio, mucho más amplio que el círculo privado. En cualquier momento la discreción puede romperse: alguien puede contemplar al otro, hablarle e implicarle en una transacción social. Esta condición potencial convierte al pueblo en un espacio abierto.

El escenario de la visibilidad comunal se acentúa aun más por medio de la primacía de su centro. El área donde a diario se juntan los hombres, comprende

el mejor miradero del lugar, es decir, la esquina de la plataforma de la iglesia donde se ubican las campanas. Paradero perpetuo de algunos jóvenes, uno no puede andar por los caminos del pueblo sin sentirse observado desde esta altura.

Inmersos en esta realidad pública que abarca a toda su comunidad, los individuos aparentan sentirse respaldados por la mirada común. En el pueblo, los hombres se mueven con confianza y determinación, aunque nunca con profusión corpórea y siempre midiendo su conducta en la proximidad de ámbitos más privados. Las mujeres, más tímidas cuando se encuentran fuera del espacio doméstico, avanzan con precipitación hacia sus respectivos destinos. Evidentemente, la transparencia comunal no suprime los males que existen en todas las colectividades humanas (como son el hurto, la envidia, la intriga, etc.) sino que los relega a circuitos sociales muy reducidos, donde son practicados en un ámbito de máxima ocultación y entresijo.

Con todo, la vivienda es la única parcela de la aldea que ofrece a los miembros de una familia la posibilidad de momentos de privacidad. Hablamos de 'momentos', ya que la exposición anterior ha mostrado que las paredes de una casa no son tan infranqueables como suelen ser en otras sociedades. En el día, la mujer se encuentra sola en la casa, acompañada únicamente por sus hijos menores; sin embargo, durante todo este tiempo, la puerta de la cocina no se cierra. Naturalmente, la entrada abierta extiende la posibilidad de la incursión pública hacia el interior de la casa. El carácter de esta disposición es tan notable y social, que los lugareños —quienes generalmente contestan las preguntas sobre el ¿por qué? de una situación, por medio de respuestas funcionales— lo confirman sin mayor problema: la gente sospechará inmediatamente lo peor de las personas que se esconden atrás de una puerta cerrada.<sup>593</sup> La permeabilidad de las casas —especialmente de las *zacacalli*, con sus muros de bajareque— es tal que a veces dos vecinas continúan adentro una plática entablada en sus respectivos patios, hablando a través de las paredes.

Cuando se trata de la privacidad de las viviendas, y la endémica insuficiencia de sus confines, también se encuentran resonancias con el mundo azteca. Inga Clendinnen escribe:

El interior de una casa no ofrecía ninguna seguridad. En la misma festividad a Tláloc que sancionaba la violencia sacerdotal, los plebeyos locales eran enfrentados a bromas pesadas de bandas danzantes de guerreros y mujeres galantes, que amenazaban con "tirar sus paredes" y tenían entonces que convidarles un cucharón de un especialmente rico guiso de maíz y frijoles: broma quizás, pero broma con serios visos de amenaza.<sup>594</sup>

Cuando el padre y los niños están de regreso en casa, los límites del espacio doméstico consiguen paulatinamente una mayor densidad, aumentando la privacidad de la unidad familiar. El cuarto de la habitación que en el día se encuentra desocupado —y que antes hemos definido como el espacio masculino por excelencia—, ofrece la mayor intimidad: la puerta se cierra según deciden los habitantes y poca gente franquea su entrada sin una invitación explícita por parte del jefe de la casa. De noche, cuando todos los familiares están dormidos adentro de la vivienda, la privacidad doméstica alcanza su punto culminante. Pero ni entonces es hermética: otro individuo puede acercarse y despertar, a través del muro y con exhortaciones leves al hombre descansando en el seno de su familia.

Reentablemos un momento las figuraciones del capítulo anterior, por medio de las cuales se representó al espacio comunal de la aldea como una serie de círculos gradualmente más extensivos. Cuando se enlaza esta representación espacial con la dicotomía entre la vida pública y privada, surge una concepción dinámica de la realidad cotidiana en la localidad. El dominio público abarca al conjunto de las circunferencias que envuelven una superficie mayor que la doméstica. Forma áreas donde las personas están visibles y donde ven a los demás. El individuo asume diversos comportamientos corpóreos manejando el grado de la propia visibilidad. Los confines de la vivienda —el perímetro social menor— son las únicas líneas divisorias materiales entre el terreno público y privado. Sin

embargo, el ámbito público se permite irrumpir en cualquier momento, cuando las circunstancias exigen el refuerzo de un compromiso social.

Cuando el lugareño abandona la aldea, deja atrás el resguardo confortable de los ámbitos comunales y entra en una serie de intercambios sociales que obedecen a impulsos muy diferentes. Sin el respaldo del espacio compartido, el único recurso que le queda a la persona es un comportamiento de encogimiento. En este sentido, la conducta retraída que se observa con tanta frecuencia durante los contactos entre gente indígena y mestizos o foráneos, es antes que nada social, y no psíquica. Reproducen una actuación que hace efecto dentro de los contornos del pueblo, pero que sus nuevos interlocutores no parecen respetar. Tanto más intrusos que los últimos se muestran, más se encogen los primeros.

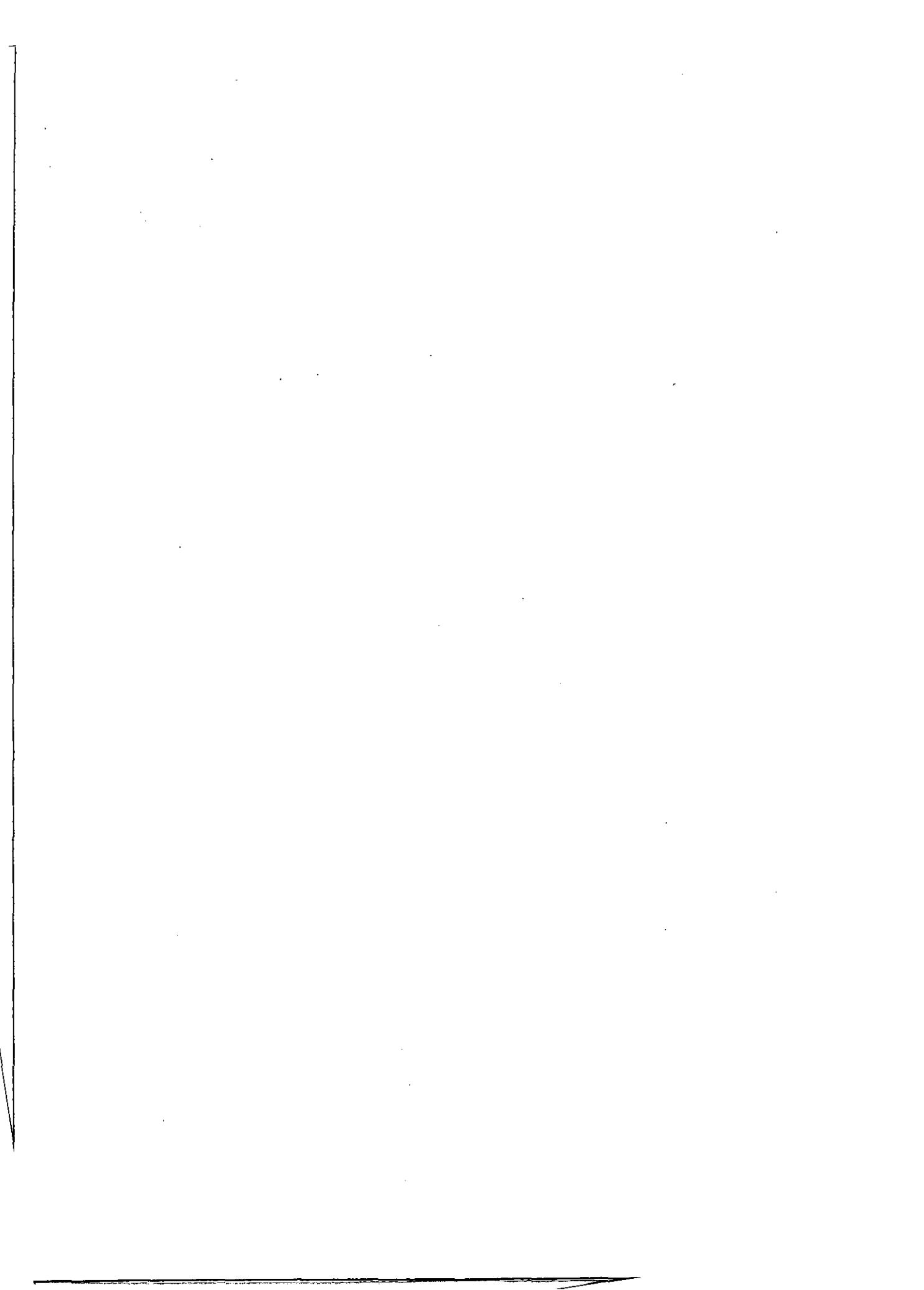
De nuevo, encontramos en el trabajo de Clendinnen sobre la sociedad azteca un párrafo que refleja fielmente este escenario:

Si podemos fiarnos de las exhortaciones registradas de los mayores, la vergüenza constituía la primera línea de defensa de las propiedades sociales: una formidable arma en una comunidad "cara-a-cara" (...).<sup>595</sup>

Aparte de que define la vergüenza como una 'formidable arma', —enfaticando de esta manera indirecta su carácter social—, llama la atención el hecho de que habla también de 'una comunidad cara a cara'. La expresión determina la relación directa entre dos o más personas, privilegiando en específico la mirada como medio de comunicación. Con todo, la autora parece adoptar más bien la acepción occidental del sentido —marcada por la dominación y la amenaza—, y no el significado desarrollado en el presente capítulo.

En resumen, el análisis inductivo de unas observaciones cruciales del material etnográfico —o que al menos parecieron excepcionales a los ojos de la etnógrafa—, ha proporcionado un habitus espacial que difiere del habitus que prevalece en otras regiones del mundo. Para los habitantes de San Francisco,

Huazalingo, la mirada es el sentido fundamental que da cuerpo a las múltiples relaciones sociales, cuyo predominio es aceptado encima de la realidad individual. En vez de sujetar, la mirada puede contraerse y así aislar momentáneamente a la persona, o puede extenderse y envolver a los demás. En un segundo momento, la palabra asienta el contacto previamente establecido por medio de la vista. Por otro lado, esta predominancia de la mirada vigoriza y extiende el dominio público de la aldea, relegando el ámbito privado dentro de los confines poco constantes de la habitación.



La parte cuatro ha sido, en varios aspectos, la coronación de la presente disertación. Primero, se puede hablar de complemento desde el punto de vista de la temática y del tenor de la exposición. Es verdad que hemos definido la parte anterior, que desplegó de una manera prolija las observaciones realizadas durante el trabajo etnográfico, 'el cuerpo' de la tesis. Sin embargo, el volumen requería otra fase, en la cual los múltiples datos desnudos se veían revestidos por un análisis a fondo de su alcance y su significado en el marco de un razonamiento teórico. Esto se ha realizado en las páginas anteriores. Por otro lado, la última parte denota también el momento decisivo dentro del desarrollo metodológico del trabajo. En la exhibición anterior, se ha pretendido transmitir de la manera más directa los resultados empíricos de la investigación. Por medio de descripciones detalladas, fotografías y diseños esquemáticos, intentamos crear lo mejor que pueda, una base objetiva de datos para tener después dónde sostener la inducción. Los exámenes interpretativos e inductivos de la parte cuatro han mostrado que esa metodología genera conclusiones acertadas.

## **Conclusiones**

La presente parte se ha dividido en dos grandes capítulos. Aunque existen varios puntos de enlace entre ambas exposiciones, la partición ha sido meritoria, ya que las inferencias hechas a base del estudio del espacio comunitario, por un lado, y de la conducta corpórea de los habitantes, por el otro, sacaron a la luz aspectos divergentes de una misma realidad.

En el primer capítulo, fueron analizados los movimientos que realiza la

gente del pueblo diariamente. Era necesario desde el principio hacer una distinción entre las prácticas de los hombres y las actividades de las mujeres. Sin embargo, en vez de adjudicar a cada categoría un espacio netamente circunscrito — un 'dominio masculino' (el pueblo y la milpa) en oposición con una 'esfera femenina' (la casa)—, probamos que ambos grupos ocupan alternativamente varias circunferencias; y, más importante, que la conmutación entre estas circunferencias depende mutuamente de las actividades del otro grupo. En este contexto, el espacio femenino deviene más amplio y permeable cuando el trabajo de los hombres les lleva a ocupar la superficie entera de la aldea; y cuando de noche, las mujeres ya no tienen abiertas a sus casas (en el sentido no sólo literal, sino también en su expresión activa de hacer entrega de comida), los hombres se retiran del centro, y la comunidad se cierra.

Logramos figurar al pueblo, entonces, mediante una serie de círculos escalonados que se expanden y se contraen continuamente a base de las actividades de los pobladores. El eje principal de todos estos movimientos es la comunidad, concentrada territorialmente dentro de una zona limitada en el corazón de la aldea. Con todo, no es el medio encerrado que predomina; no existe en el pueblo la usanza para espesar y condensar los espacios cubiertos por la presencia humana. El peso simbólico cae en los límites, en el trazo continuo de los confines efectuado a través de las acciones de la gente.

El énfasis en las fronteras ha despejado un nuevo horizonte de indagaciones, facilitando el ensanche de nuestra perspectiva con ejemplos tomados de la lingüística, la vida ritual y la historia prehispánica. Otros caminos más exploratorios se beneficiarán de un examen por separado. Pensamos por ejemplo en el estudio de los códices prehispánicos, más en específico, en el método de dibujar iconos, poniendo en relieve las delineaciones —el énfasis en las fronteras—, y relegando al segundo plan (sino al plan de los colores) el relleno.

En el segundo capítulo, se ha estudiado a los individuos que componen la colectividad. Aunque el enfoque era individual, no se asumió un punto de vista psicológico ni metafísico; se consolidó más bien la orientación del entorno, centrandolo en el examen en la pregunta cómo las personas se incorporan concretamente y físicamente en el espacio comunal arriba descrito. El análisis de varias situaciones descritas en la parte anterior indicó que la mirada es el sentido preferente para establecer relaciones sociales. Esta mirada no es penetrante o dominante, sino circular e incluyente: instiga a los asistentes a participar en transacciones mutuas y comunales. Ya que la vista es tan poderosa, convierte los espacios radiales del pueblo en áreas públicas por excelencia. Los individuos sólo utilizan su conducta para contrastar la fuerza del 'ver' o del 'ser visto'; se retraen, cuando quieren ir inadvertidos y sin advertir. Los confines de las viviendas son las únicas líneas divisorias materiales que ofrecen algo de privacidad a la familia. La mirada pública impera, pero también ofrece seguridad. Esto se nota mejor cuando un lugareño abandona el pueblo y entra en contacto con gente que no actúa según los mismos esquemas espaciales.

En varios puntos de la exposición, se han intercalado ejemplos de otras culturas (la europea, la cabil), señalando el hecho que situaciones, que a primera vista son similares, pueden anclarse en habitus espaciales muy diferentes. Se han presentado también varios fragmentos de estudios prehispánicos, sugiriendo a momentos posibles enlaces entre los comportamientos actuales y los hábitos del pasado. La obra que ofrece escenarios más afines a nuestras descripciones — a tal grado que uno podría dudarse de la integridad de las presentes inducciones — es la de Inga Clendinnen. En su interpretación simbólica de la sociedad azteca, la autora habla de "un mundo incluyente"; dice que "las relaciones (...) hablaban más claramente de conexión que de oposición".<sup>596</sup> Términos que se pueden integrar casi en su plenitud al presente análisis.

Lo mismo se puede decir del siguiente extracto:

Las relaciones recíprocas se extendían hasta los asuntos del espacio. Una zona oscura llamada la "habitación de las mujeres", en las viviendas domésticas era probablemente su coto exclusivo, pero como los hombres tenían la casa local del guerrero y las calles para el acto sexual, las mujeres probablemente disfrutaban del control sobre la mayor parte del territorio hogareño, teniendo el patio como zona intermedia y mediadora entre lo público y (en gran medida) masculino, y lo femenino y privado, aunque nuestra diferenciación de lo público-privado tiene escasa utilidad en una sociedad tan despiadadamente intervencionista.<sup>597</sup>

El párrafo no sólo ofrece una imagen reflejada de algunas condiciones descritas en la presente tesis, evidencia también una de sus posiciones teóricas y metodológicas. El razonamiento empieza con un discurso claramente estructuralista, oponiendo conceptos en una serie binaria: el espacio masculino al espacio femenino, lo público a lo privado. En sus últimas proposiciones, sin embargo, la autora hace una reserva. Señala que la diferenciación "tiene escasa utilidad en una sociedad tan despiadadamente intervencionista". ¿Qué quiere decir con esto? ¿Acaso significa que algunas sociedades no toleran las demarcaciones estructuralistas?

Más que invalidarlas, creo, las superan. El estructuralismo proporciona una imagen estática de la realidad, poniendo el énfasis en el contenido de los conceptos y no en sus límites. Además, pasa por alto a las prácticas, los movimientos, que crean y refuerzan estos contenidos. El descuido se ostenta con mayor claridad en sociedades donde no son los contenidos, sino las fronteras que cargan con gran parte del capital simbólico. El estudio de las prácticas diarias de los habitantes de un pueblo nahua actual ha dado un testimonio sugestivo de esta perspectiva.

## Anotaciones

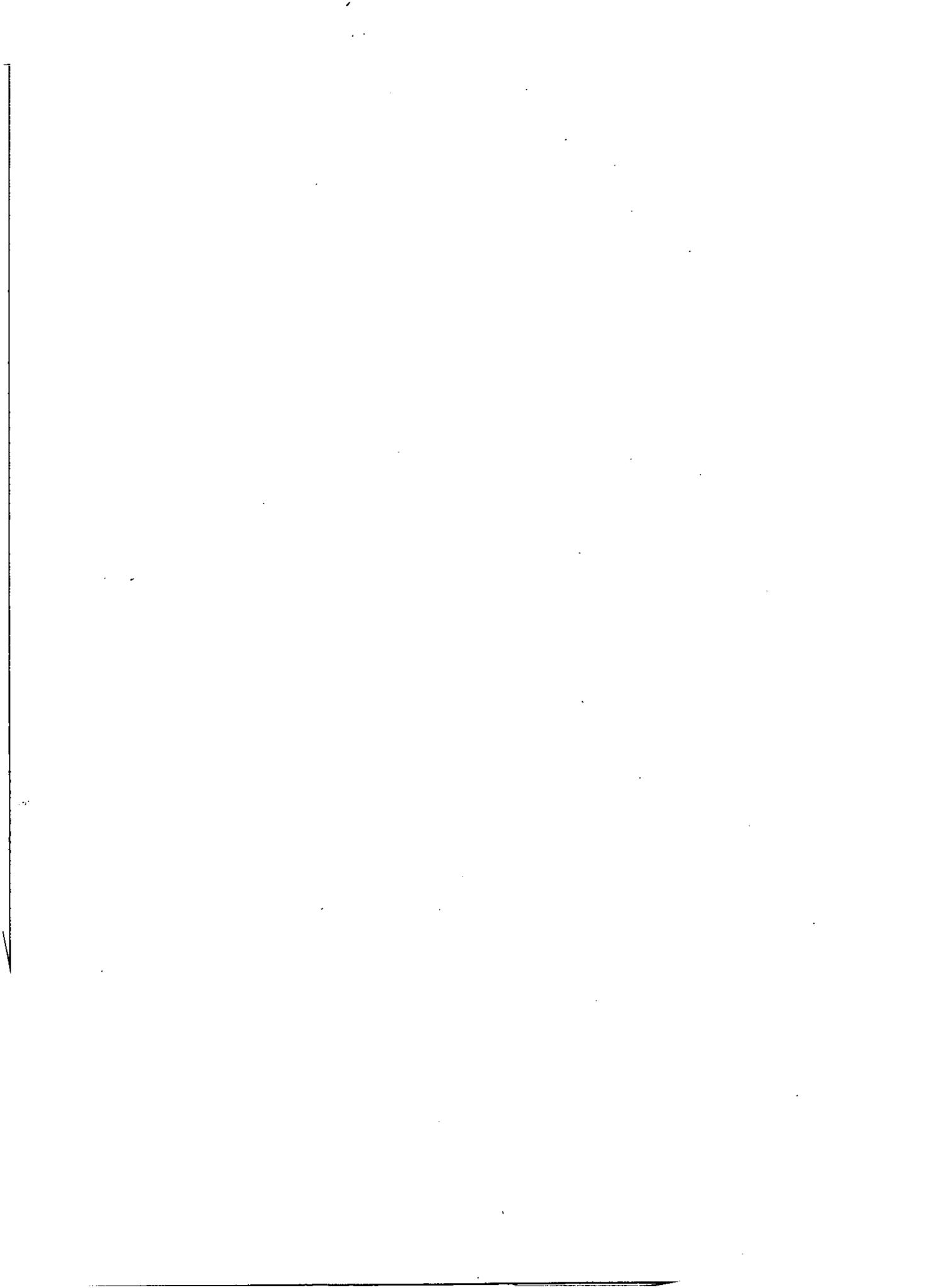
- 535 Se puede comparar esta dependencia con la 'intertextualidad' en la literatura: una obra, aunque escrita solitariamente, nunca está aislada, sino que se insierte en una red de textos redactados tanto antes, simultáneamente, como después de su publicación.
- 536 Por ejemplo, familias extensas que funcionan como asociaciones cooperativas.
- 537 CARSTEN, Janet & HUGH-JONES, Stephen (eds), *o.c.*, p. 2.
- 538 V. las palabras correspondientes incluidas en el anexo 1.
- 539 El análisis etimológico de los nombres forma parte sustancial del estudio de Bourdieu sobre la casa cabil. BOURDIEU, Pierre, *o.c.*, 1991.
- 540 Una situación que, según Maurice Bloch, parece comprobar parte de la teoría de Lévi-Strauss sobre la casa. BLOCH, Maurice, "The Resurrection of the House amongst the Zafimaniry" en: Janet, CARSTEN & Stephen, HUGH-JONES (eds.), *o.c.*, p. 71.
- 541 Asistí solamente una vez a una boda que se desarrollaba según pautas diferentes: varias mesas en el patio, protegidas contra la lluvia por una lona, juntaron a todos los invitados durante el banquete. Constituía indiscutiblemente una novedad en la aldea.
- 542 CLENDINNEN, Inga, *o.c.*, p. 91. La cita dentro de la cita viene del *Código Florentino*. La autora tradujo el párrafo del inglés. SÁBAGUN, Fr. Bernardino de, *The Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, libro 2, p. 38.
- 543 BOURDIEU, Pierre, *o.c.*, 1991, p. 430 y 432.
- 544 SANDSTROM, Alan, *o.c.*, p. 112-113.
- 545 CLENDINNEN, Inga, *o.c.*, p. 181.
- 546 Me recuerda la anécdota sobre la filmación de una película de Luis Buñuel en México. Su equipo cinematográfico local le estaba siguiendo en su intento vanguardista para retratar el mundo bajo del país. Hasta que Buñuel sugirió una escena donde la madre del chavo vagabundo negara de dar a comer a su hijo. Los mexicanos se rebelaron y casi estalló una huelga. Borraron el acto.
- 547 RODRÍGUEZ SHADOW, María J., *La mujer azteca*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1991, 1988<sup>1</sup>, p. 82.
- 548 *Ibid.*, p. 78.

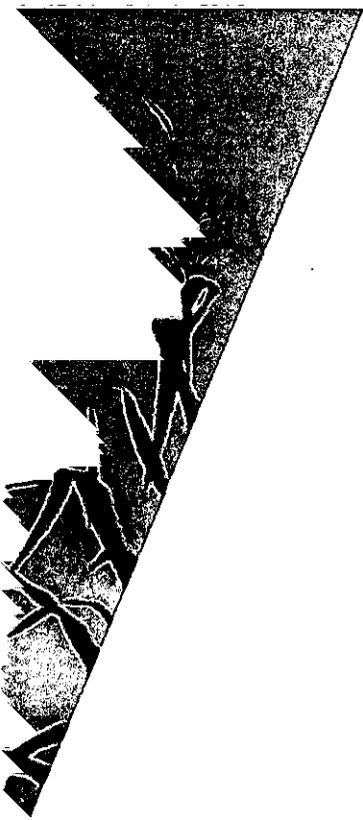
- 549 Reproducidos en el libro de Moya Rubio sobre la vivienda indígena. MOYA RUBIO, Víctor José, *o.c.*, p. 29, 34, 45, 77.
- 550 Quizá esto explica en parte también el poco cuidado con que generalmente manejan estos bienes en el pueblo, comparado al menos con el esmero con que conservan las personas de culturas 'acumuladoras' estas mismas pertenencias. Si son testigos, más que inversiones, importa menos su perdurabilidad una vez hecha la ostentación.
- 551 SANDSTROM, Alan, *o.c.*, p. 199-200.
- 552 Leamos p.ej. la confianza de Sandstrom: "This was touched with a feeling of embarrassment at the thought that I had interrupted what seemed to be the most sacred part of the ritual. As I was invited to more events, I learned that Nahua rituals are characterized by a sense of informality and that such interruptions are easily tolerated." SANDSTROM, Alan, *o.c.*, p. 5. A que se refiere la 'informalidad' observada por el antropólogo, sino a la inexistencia de un núcleo intocable y invariable del ritual.
- 553 *Ibid.*, p. 129.
- 554 *Ibid.*, p. 75-76.
- 555 RUVALCABA MERCADO, Jesús & PÉREZ ZEVALLOS, Juan Manuel, *o.c.*, p. 24.
- 556 KARTTUNEN, Frances, *o.c.*, p. 52.
- 557 LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Toltecatoytl: Aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, 1980<sup>1</sup>, p. 242-243.
- 558 *Ibid.*, p. 243.
- 559 LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, p. 118, 132, 138 y 162.
- 560 KARTTUNEN, Frances, *o.c.*, p. 52.
- 561 SANDSTROM, Alan R., *o.c.*, p. 253.
- 562 CLENDINNEN, Inga, *o.c.*, p. 198.
- 563 *Ibid.*, p. 56.
- 564 CARSTEN, Janet & HUGH-JONES, Stephen (eds.); *o.c.*, p. 2.
- 565 Aquí también existe un paralelismo con el mundo azteca descrito por Clendinnen. "Los hombres se describían en términos de sus pueblos, símbolos visibles de su identidad corporativa: como texcocanos, o xochimilcas, o chalcas o tlatelolcas." CLENDINNEN, Inga, *o.c.*, p. 44.

- 566 En los pueblos rurales de Bélgica, los campesinos activos no viven en el centro, sino en sus granjas localizadas en las afueras de la localidad, pegadas a sus campos de cultivo privados.
- 567 Véase arriba, pág. 403 y sigs.
- 568 Al menos para los mismos habitantes del pueblo. Las personas que vienen de fuera pasan en principio por el control —para continuar la analogía aduanera— de los agentes y autoridades que permanecieron en la aldea.
- 569 JOHANSSON K., Patrick, "Los pochtecas en la obra de Sahagún" en: *Arqueología*, vol. VI, núm. 36, p. 50.
- 570 *Ibid.*, p. 51. Recogí durante el trabajo etnográfico un relato de un castigo de niños que refleja de una manera sorprendente esta concomitancia entre el camposanto y el patio. Después de jugar indebidamente en el cementerio (rodándose en el suelo o, otra versión, comiendo tierra), los padres de los muchachos traviesos se enojaron tanto que los amarraron en el patio a los postes de la casa por horas durante la noche. Un castigo grave que quedó grabado en la memoria de ellos.
- 571 El etnógrafo noretamericano decidió dar este nombre seudónimo a la aldea de la Huasteca veracruzana donde realizó sus investigaciones durante los años 70 y 80. SANDSTROM, Alan, *o.c.*, p. xix.
- 572 *Ibid.*, p. 104. El autor complica su observación cuando alega que la identidad tenue que los habitantes sienten en medio de todo por el pueblo en su totalidad, se debe más bien a la tenencia de la tierra, en control del estado y administrado por el mando político local. Con todo, subraya en varios otros pasajes de su trabajo la importancia de la tierra para la estructura y la vida social de la localidad. Llama asimismo la atención que el nombre Amatlán indica no sólo al pueblo en su conjunto, sino también a un paraje circunscrito en el corazón de la aldea. La superposición refuerza la imagen de los círculos ensanchándose.
- 573 Recuerdo que la primera vez, no comprendí por qué varios adultos de mi familia anfitriona y de las casas vecinas no fueron a ver la fiesta; peor aún, ni se portaron como si habían dejado perder la oportunidad. Sentía que estaban desaprovechando la festividad, una opinión que contrastaba claramente con su propia percepción de la circunstancia.
- 574 Una comparación entre el carácter de la fiesta comunal en México y los 'potlach' de los grupos autóctonos de la costa oeste de América del Norte profundizará estas observaciones.
- 575 JOHANSSON K., Patrick, *o.c.*, p. 50.
- 576 Esto aclara la réplica habitual de la gente de la región que, viajando en el mismo medio de transportación, me preguntaron adónde me dirigía. "A San

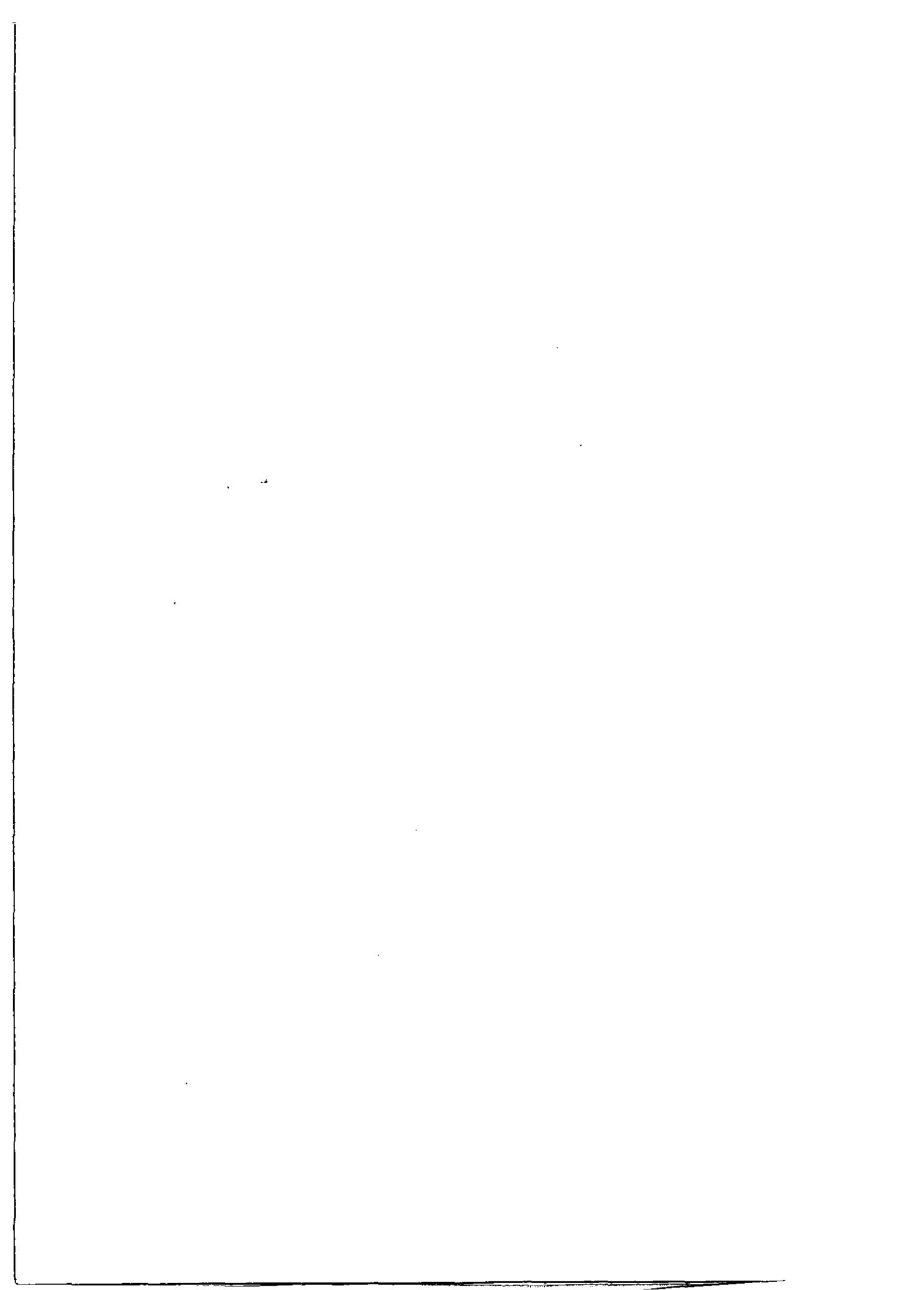
- Francisco, Huazalingo" "¿Por qué vas allí?" "Tengo compadres en el pueblo". "Ah, pues sí." La respuesta les parecía suficiente, establecía aparentemente un vínculo no sólo con los parientes rituales, sino con toda la comunidad.
- 577 Las madres dejan de barrer la casa tres días después de la salida de un familiar, "para que regrese".
- 578 SANDSTROM, Alan, *o.c.*, p. 67.
- 579 Que se caracteriza por ser libre de conciencia de sí mismo y sin necesidad de meditaciones sobre su existencia. GELLNER, Ernest, *o.c.*, p. 7.
- 580 V. la pág. 419 y la nota de pie núm. 564.
- 581 WATERSON, Roxana, *o.c.*, p. 51.
- 582 "Huehuetlatolli, copia de uno de los textos recogidos por fray Andrés de Olmos, existente en la Biblioteca Nacional de México, fol. 236 v.-237 r." en: LEÓN-PORTILLA, Miguel, *o.c.*, p. 287.
- 583 "Códice Florentino, lib. VI, Apéndice" en: LEÓN-PORTILLA, Miguel, *o.c.*, p. 397.
- 584 Un ejemplo es el ingerir bebidas alcohólicas; o el mascar chicle por parte de las mujeres; situaciones mencionadas en el libro de Clendinnen. CLENDINNEN, Inga, *o.c.*, p. 163 & 257.
- 585 V. pág. 434 para la explicación del maestro Maya y la pág. 414 para la de Miguel López-Portilla.
- 586 Encontrado en el diccionario de Simeón. SIMÉON, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo veintiuno editores, 1992, 1885<sup>1</sup>. p. 81.
- 587 *Ibid.*, p. 82.
- 588 LOCKHART, James, "Some Nahua Concepts in Postconquest Guise" en: *History of European Ideas*, 1985, núm. 16, p. 465-482. Citado en: CLENDINNEN, Inga, *o.c.*, p. 65.
- 589 *Ibid.*, p. 257. Referencias a la boca aparecen también en las pág. 245 y 250.
- 590 Véase p.ej. pág. 30.
- 591 DUBY, Georges (ed.), *A History of Private Life. Revelations of the Medieval World*, (trad. Arthur Goldhammer), Cambridge/London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1988, 1985<sup>1</sup>, p. ix.
- 592 LE ROY LADURIE, Emmanuel, *Montaillou, village occitan, de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1975.

- 593 En otro contexto simbólico, una puerta abierta puede tener una acepción que refiere a realidades que no son necesariamente sociales. Bourdieu escribe: "En verano, la puerta de la casa debe quedar abierta todo el día para que la luz fecundante del sol pueda penetrar, y con ella la prosperidad. La puerta cerrada es la escasez y la esterilidad." BOURDIEU, Pierre, *o.c.*, 1991, p. 430.
- 594 CLENDINNEN, Inga, *o.c.*, p. 73. Las últimas frases de la cita devuelven las resonancias hacia los comportamientos de los grupos de disfrazados actuales que bailan durante la fiesta de Xantolo.
- 595 *Ibid.*, p. 75.
- 596 *Ibid.*, p. 224.
- 597 *Ibid.*, p. 226.





## ***Conclusiones generales***



Llegada la hora de la retrospectiva, llegó asimismo el momento de la última resolución de la autora: ¿cómo presentar el resumen final del trabajo? A simple vista, se impone un procedimiento lineal, dándoles un repaso a las sucesivas partes de la obra y compendiando su contenido. Esta fórmula tiene, sin embargo, la desventaja de poner demasiado énfasis en la redacción de la tesis y de relegar a un segundo plano las primeras fases de la investigación. Con todo, lo único que se elaboró de manera rectilínea, es la transcripción de los resultados. Por eso, vamos a reanudar la composición de la introducción general, y dividir las conclusiones en tres secciones.

Se destinará la primera sección a la sinopsis del contenido. Aun sin abarcar la totalidad de la investigación, la recapitulación sucinta de la tesis constituye una etapa imprescindible dentro de la consideración de sus resultados. Siguen la segunda y la tercera sección, dedicadas respectivamente a la evaluación de los avances logrados en el marco de la antropología arquitectónica, y a la valoración del trabajo etnográfico como método para construir una base de datos adecuada para el ulterior razonamiento inductivo.

## **Al terminar la redacción de la tesis**

Empezamos con el análisis de la redacción de la tesis. La decisión de distribuir la obra en cuatro partes, dándole a cada una un tenor muy diferente, ha demostrado ser una de las determinaciones más relevantes para su desarrollo —además de que se puede entender la palabra ‘determinación’ en su acepción tanto de claridad y distinción, como de limitación—. Antes de ofrecer un corto resumen de la temática desarrollada

en cada parte, conviene examinar las consecuencias más notables de esta segmentación avanzada.

Primero, se suceden cuatro títulos que son muy diferentes el uno del otro: 1) Cuadro teórico y metodológico; 2) Esbozo histórico de la región; 3) Retrato a color del pueblo y 4) Cuadro inductivo e interpretativo. Los títulos de las dos partes en medio dejan entrever su naturaleza descriptiva, y los títulos de las partes circundantes, su carácter especulativo. En efecto, los contenidos no se solapan. Cada parte presenta un discurso tan *sui generis* que se podría leerlos como textos separados. Las consecuencias de esta divergencia se manifiestan más que nada en el índice del trabajo: sus respectivas subdivisiones varían en amplitud y profundidad, y el número de páginas cubierto por cada una de las partes, oscila entre unas cincuenta y unas doscientas cincuenta.

El motivo de la discrepancia se encuentra evidentemente en la opción inicial por la etnografía y en la inducción como metodología de la investigación. De la definición de 'inducción' como 'la inferencia de una conclusión general a partir de hechos particulares', emana automáticamente que el cuerpo dedicado a las descripciones de éstos, rebasa con mucho el espacio ocupado por aquellos resultados inductivos. Esto explica básicamente las particularidades de la tercera y la cuarta parte de la disertación. Pero hay más: la compilación de los datos empíricos se produjo a través del trabajo etnográfico en un pueblo contemporáneo mexicano, realizado por una antropóloga preparada en un ámbito académico distinto. Esta situación exigía dos momentos preparatorios: primero, la especificación de la posición teórica adoptada por la investigadora; y segundo, un esbozo histórico de la región donde se ubica la localidad. Las dos preparaciones abarcan respectivamente la primera y la segunda parte de la tesis.

En resumen, hay dos partes que anteceden la presentación de los apuntes etnográficos, y una parte medular que sucede a ella. Esta distribución obedece al

propósito de realizar la investigación con una diligencia metodológica. Aunque se puede leer las partes por separado, sus discursos están profundamente entretrejididos mediante el hilo rojo de la metodología.

La primera parte presentó el cuadro teórico y metodológico de la investigación. En ella, se ofreció una panorámica del desarrollo de la ciencia antropológica durante el siglo pasado. Se presentaron concisamente las ideas medulares de las escuelas cuyas epistemes dominaron durante algún tiempo la discusión académica y —más importante en el marco de la presente investigación—, se aplicaron estas 'epistemes' a la materia del entorno construido. Estas aplicaciones constituyeron, en la mayoría de los casos, una primicia ya que pocas corrientes teóricas les dieron una importancia particular a las construcciones humanas, si no las consideraron simplemente como un segmento de la cultura material de un pueblo.

Por razones de claridad, se dividió esta parte en dos capítulos. Las escuelas iniciales incluyeron el evolucionismo cultural; el funcionalismo de Malinowski, el estructuro-funcionalismo de Radcliffe-Brown, y el difusionismo. Las corrientes actuales abarcaron el estructuralismo de Lévi-Strauss, la antropología simbólica y el posmodernismo, la praxiología de Pierre Bourdieu, y Amos Rapoport y la antropología arquitectónica. La fragmentación en dos se introdujo originariamente como una medida descriptiva. Sin embargo, durante la elaboración de los dos capítulos, se hizo cada vez más patente que había otro criterio divisorio. Las escuelas del primer grupo habían enseñado teorías que han sido, por un lado, descartadas a fondo por las críticas posteriores o, por otro lado, absorbidas por éstas de una manera tan radical que ahora quedan pocos vestigios de su independencia original. Al mismo tiempo, varias de sus suposiciones se han arraigado en las opiniones de la gente común y de investigadores que no están familiarizados con el desarrollo propio de la antropología, engendrando frecuentemente una imaginación superficial o torcida de las diferencias culturales. En

este sentido, la exposición adoptó una gira antitética: destapando esas formas superadas de conocimiento antropológico, se logra que sean identificadas y eliminadas del estudio del entorno construido.

Las corrientes actuales, al contrario, han ocupado un espacio muy diferente dentro del avance epistemológico de la tesis. Aparte de que la marcha cronológica resultó enredada después de la revisión del estructuralismo —todas las escuelas son de una manera u otra coetáneas—, cada una de ellas influyó directa y significativamente en el desarrollo de la investigación. De la incorporación de sus ideas, nacieron tanto la hipótesis de trabajo de la investigación, como una serie de decisiones estratégicas relativas al procedimiento a seguir en el campo. Ambas perspectivas se discutirán más detenidamente en las siguientes secciones.

La segunda parte de la tesis se dedicó a la relación de los acontecimientos históricos de la Huasteca hidalguense, la región donde se ubica el pueblo que se escogió como locus del trabajo etnográfico. Remedando la división tradicional de la historiografía mexicana y unas obras clásicas de su etnografía, se dividió el texto en cuatro capítulos: 1) El tiempo prehispánico; 2) La época virreinal; 3) El periodo de la Independencia; 4) La Revolución Mexicana y el siglo veinte. La exploración de compilaciones sobre la historia regional se amplió con el trabajo de archivo en el palacio municipal de Huazalingo. Sin embargo, la escasez de las fuentes históricas hizo pasar a la oscuridad gran parte de la historia de la comarca. Por consecuencia, la relación de los pocos datos factuales se complementó con especulaciones sobre el impacto de los acontecimientos históricos de mayor envergadura en la vida cotidiana de esta pequeña aldea. Fiel al propósito de la investigación, estas inferencias se centraron en los movimientos, las acomodaciones y las percepciones espaciales y ambientales.

La parte tres se anunció como el meollo de la investigación, respecto al contenido. Sus múltiples páginas ofrecen las descripciones detalladas del entor-

no construido de un pueblo nahua actual. Las presentaciones escritas se ampliaron y animaron por una serie de dibujos y fotografías, mismas que le dieron al relato una mayor objetividad. Ya que es muy difícil abreviar las extensas crónicas empíricas, se trazará únicamente los atributos de la división que se elaboró para esta parte.

La esencia de la subdivisión de los capítulos radica en su temática: todos los títulos se refieren directamente a algún aspecto del entorno construido del pueblo. Hablan de los edificios públicos, de la distribución de la vivienda etc. Además de esto, el carácter inductivo de la metodología global impidió que en esta fase de la investigación se introdujeran conceptos analíticos. De ser posible, se limitó a la pura descripción. Al mismo tiempo, no se adoptó un concepto reducido y estático del entorno construido. Más que considerar el espacio de un pueblo como un conjunto inmóvil de construcciones, se lo pensó como un escenario en el cual los movimientos de los habitantes son decisivos para su constitución continua. Por eso, varios párrafos están asignados al análisis de la dimensión espacial de alguna actividad humana. El énfasis en los movimientos determinó asimismo la división general de la parte en cuatro capítulos. Los dos primeros capítulos representan un acercamiento progresivo hacia el interior de la habitación: 1) La casa vista desde afuera y 2) La casa vista desde adentro. Los dos últimos capítulos señalan un desplazamiento inverso, desde el centro del pueblo hacia sus alrededores: 3) El pueblo visto desde adentro y 4) El pueblo visto desde afuera. La tercera sección de las presentes conclusiones ofrecerá una evaluación de, y unas meditaciones sobre el trabajo etnográfico mediante el cual fueron acopiados los datos empíricos que constituyen el tenor de cada uno de estos capítulos.

La cuarta parte de la tesis presenta los resultados del análisis inductivo al cual se sometió la multiplicidad de datos de la parte anterior. Situaciones descritas allí en detalle, fueron examinadas por separado, y comparadas con otros con-

textos que son, a primera vista, inconciliables. Para encauzar esta búsqueda de los esquemas subyacentes de la experiencia espacial de los habitantes, se resolvió dividir la parte en dos, encarrilando la atención primero hacia el significado de los movimientos realizados en el contexto de la comunidad, y segundo, hacia las distinciones personales que posibilitan la incorporación del individuo en este espacio social y simbólico. La siguiente sección ahondará en los logros de ambas maneras de tratar la materia. Aquí sólo mencionamos que se integraron, por primera vez, resultados e hipótesis de otras investigaciones, tanto contemporáneas como históricas. Esta ampliación del horizonte territorial y temporal ayudó a aclarar ciertos aspectos del razonamiento en desarrollo, y a descartar otros.

Para finalizar esta sección, conviene detenerse un instante más en los posibles acoplamientos entre las cuatro divisiones tan dispares de la tesis. La formulación de los títulos ofrece al menos una indicación. Las dos partes del medio son descriptivas y se relacionan entre sí como un esbozo respecto de un retrato a color: el colorido del retrato encubre por momentos la delineación de fondo; sin embargo, allí está, dando forma a los fenómenos exteriores. Las dos partes circundantes son cuadros, ellas demarcan la representación. Pero las demarcaciones no son similares: el marco teórico precede el cuerpo descriptivo, deslindándolo, por consiguiente, de la manera tradicional. El segundo cuadro es más innovador, surge a raíz de los datos aportados en el cuerpo y, al mismo tiempo, cambia su contenido e invita a una segunda lectura de las otras partes.

Para justipreciar las aportaciones teóricas de una investigación, es antes que nada necesario examinarlas con relación a la hipótesis de trabajo estipulada durante su fase preliminar. Conviene transcribir, entonces, las palabras escritas en la introducción general y elaboradas más tarde en la primera parte de la tesis: “una observación detenida de los comportamientos cotidianos de los habitantes de un pueblo nahua contemporáneo sacará a la luz el habitus espacial característico de ellos. Este habitus se manifiesta en consonancia con otros aspectos de su cultura, lo que explica en parte su perduración”.

El primer segmento de la oración no ocasiona ninguna dificultad: las inferencias de la cuarta parte se basan, en efecto, firmemente en las observaciones detalladas de los comportamientos de la gente de San Francisco, Huazalingo, expuestas en la parte anterior. La cuestión medular de esta sección conclusiva es, por lo tanto, la siguiente: ¿se consiguió, por medio de la investigación, la designación o la definición de un habitus espacial característico de los habitantes del pueblo?

## **Las aportaciones a la antropología arquitectónica**

Un hecho sobresale seguidamente de la propia subdivisión de la parte inductiva: no se atacó el problema de forma directa. Antes de analizar el habitus personal, se dedicó un capítulo a la exploración del significado del espacio comunal. Este preámbulo ha sido impuesto principalmente por las observaciones y las experiencias en el lugar, ya que los propios habitantes suelen enfilear gran parte de sus prácticas cotidianas al compás, no de proyectos personales ni del gobierno de la casa, sino de la organización comunal. En los párrafos

siguientes, ofrecemos una síntesis de esta orientación dominante.

Primero, ha sido imperioso desembarazarse de la idea de que la vivienda sirve necesariamente como el punto de referencia principal para las acciones de los moradores. Varios ejemplos —tanto lingüísticos como narrativos— indican que la habitación familiar no opera como una entidad independiente, sino que se deja regir por otra realidad constitutiva: la convivencia en una comunidad dinámica. La concordancia en las actividades de los hombres constituye un claro indicio. Todos abandonan el pueblo para ir a sus campos en un mismo lapso de tiempo y todos regresan igualmente de manera casi sincrónica. Estos movimientos simultáneos refuerzan aun más la imagen de un pueblo que se abre y se cierra, a modo de un organismo vital. Aunque las prácticas de las mujeres se confinan esencialmente en el recinto doméstico, tampoco están libres del ritmo aldeano: el territorio femenino se abre durante el día —la puerta de la cocina donde trabaja está siempre abierta—, por lo que participan positivamente en la afirmación de la comunidad. Además, la tarea principal de la mujer en el pueblo no consiste tanto en acaparar y llenar la vivienda de bienes propios, sino de darles de comer, es decir, regalarles alimentos y bebidas (sobre todo café) a los familiares y visitantes que llegan a su puerta. Es un movimiento hacia el exterior, de la casa hacia afuera.

Podemos concebir ambos tipos de actividades —la expansión territorial del pueblo por el trabajo del hombre y el tener abierta de la casa por parte de la mujer— como dos círculos mutuamente interrelacionados, que se crean más que nada por los movimientos y por los cruces de las fronteras. Obviamente, la vida de la aldea no se limita a estas dos circunferencias. Existen varios círculos más, de diferentes extensiones y utilidades, que marcan la vida y el ritmo del espacio comunal. En el centro, se encuentran el ámbito de las autoridades y el mando del pueblo. No logran su solidez mediante la presencia de construcciones impresionantes. Lo logran mediante el encadenamiento y la activación continua por

parte de los habitantes de los varios anillos que crean el espacio colectivo. La coherencia interna es tan firme que soporta, por el momento, los huecos que dejan los movimientos lineales —de ida segura y regreso dudoso— realizados por los emigrantes.

La exploración del habitus espacial característico de los habitantes del pueblo, se realizó necesariamente en medio de estas condiciones comunales, concentrándose en la pregunta ¿qué distintivos corporales despliegan los individuos que habitan en una comunidad que está orgánicamente presente en su vida? Se descubrió que el sentido primordial de contacto y comunicación entre la gente —y por lo tanto también de aislamiento y retiro— es la vista. En el pueblo, la mirada invita y compromete. Sin embargo, no comparte las connotaciones de dominación y poder, jerarquía y conocimiento, que se atribuye invariablemente a la vista en el mundo occidental. Sus acciones son envolventes, crean un ámbito social. Al mismo tiempo, son ineludibles. Se puede esquivar el trato personal y el compromiso social de la mirada, solamente mediante el convenio tácito de no ver y no ser visto. Es decir, una conducta de introversión física y psíquica.

En un segundo momento, examinamos las implicaciones de la primacía de la vista para la diferenciación entre el espacio público y privado. Unida al concepto de los círculos formantes del área comunal, resulta obvio que la vista convierte constantemente los espacios del pueblo en zonas públicas, dejando muy poco margen para la existencia privada. Las paredes de la vivienda, divisorias evidentes entre el ámbito privado y el público, sólo están activas de noche, cuando la familia descansa en el interior; y aun así no son infranqueables. La omnipresencia de la mirada comunal significa a la vez control y protección. Su papel de resguardo se manifiesta más claramente cuando esté ausente, es decir, durante los contactos externos de la gente del pueblo con foráneos.

Terminada esta breve exposición, surge un interrogante legítimo: ¿encajan estas inducciones lo que hemos llamado antes un 'habitus espacial'? La pregunta remite directamente a la esencia misma de lo que es un habitus espacial. ¿Refiere a una entidad indivisa? ¿O constituye más bien una serie de calidades relacionadas entre sí, que se activan según las circunstancias? Es, sin lugar a duda, el segundo aserto que se une mejor a la praxiología de Pierre Bourdieu, el creador del término en su generalidad. En este sentido, se puede confirmar que se identificó uno de los rasgos principales del habitus espacial de los habitantes del pueblo. Es innegable también que éste comprende todavía otras calidades que quedan por identificar y elaborar.

El último punto a mencionar es la posición de la presente investigación dentro del conjunto de los estudios realizados en el marco de la antropología arquitectónica. Claro que en el espacio de estas páginas, no podemos dar una evaluación anticipada o un auto-análisis objetivo. Es válido, sin embargo, sugerir algunas reflexiones. Primero, una de las aportaciones del estudio es el haber tomado un extenso trabajo etnográfico como punto de partida para el análisis del entorno construido. Se demostró que este procedimiento, tan común en otras ramas de la antropología, es válido también cuando los propósitos se centran en las construcciones humanas. Una segunda reflexión está muy relacionada con este énfasis en la etnografía. Gran parte de las inducciones se apoyaron en observaciones no de los edificios y espacios fijos, sino de los movimientos y prácticas de la gente. Esta aproximación necesita de la experiencia antropológica práctica. Al mismo tiempo, el desarrollo teórico actual de la antropología evidencia un creciente interés por estos aspectos espaciales, activos y simbólicos, de las sociedades humanas.

La crisis de la antropología, de la cual hablamos en la introducción general, gira principalmente en torno a la viabilidad del trabajo etnográfico, no sólo como una forma para acumular datos y conocimientos, sino también como el escenario para un encuentro auténtico con el otro. En esas primeras páginas de la tesis, se alegó que, con todo, el antropólogo necesita haber vivido esa experiencia tan típica de su rama de la academia, para poder considerar una participación en la discusión. Se dedicará el espacio final de la disertación a unas consideraciones —quizá algo prematuras, ya que la investigación apenas se concluyó— sobre el asunto.

La declaración provocadora por parte de algunos estudiosos, de que ya no es posible efectuar la etnografía, es —al menos en su acepción literal y práctica— desmentido por los hechos. El presente estudio se adhiere a una larga cadena sostenida por múltiples incursiones antropológicas en el campo, y nada parece indicar que esta cadena se romperá en un futuro próximo.

## **La evaluación del trabajo etnográfico**

No obstante, la proclamación del impedimento adquiere más sustancia si se contempla la prohibición no como un asunto práctico, sino como un asunto moral e intelectual. Primero se reparará en el tópico, tomando en cuenta su aspecto intelectual y académico. Las recientes refutaciones de algunas etnografías consideradas poco antes todavía como obras clásicas en la historia de la ciencia, acarrearán un efecto paradójico: por un lado, demostraron que el trabajo de campo es una empresa muy personal y que, aun cuando el investigador procede de una manera sistemática,

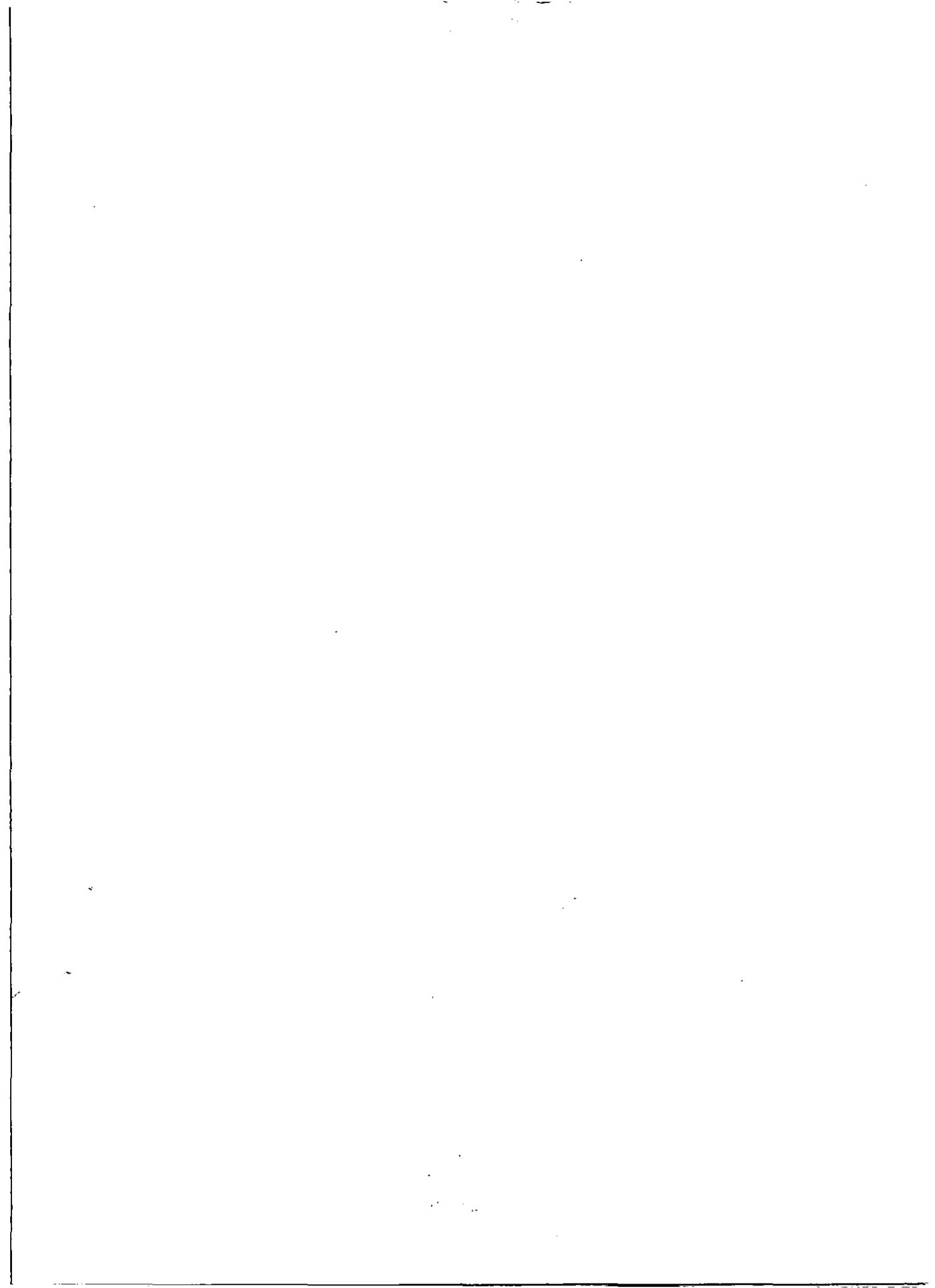
aplicando métodos sólidos, el resultado del estudio no se libera de ser una creación muy personal. La razón es simple: como en ninguna otra ciencia, el etnógrafo es, en parte, su propio instrumento de investigación.

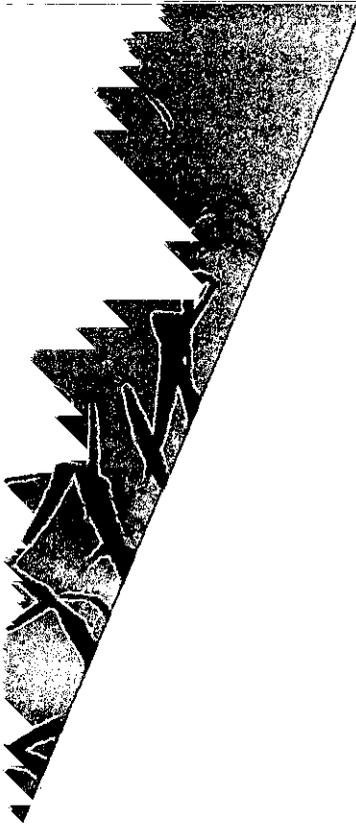
Sin embargo, no se ha aplicado este argumento para desarmar el discurso de aquellos practicantes de la antropología que insisten en hacer de ella una disciplina a imagen de las ciencias positivas. Son algunos de los mismos abogados de la subjetividad (antropólogos simbólicos, interpretativos o hermenéuticos), los que han asumido la crítica de manera tan profunda que han anunciado la muerte de la etnografía. Desde entonces, han dirigido sus esfuerzos al estudio crítico (o 'deconstructivo') de los libros de sus colegas; en algunas ocasiones con resultados notables.

La propia experiencia en el campo, y las descripciones presentadas en las páginas anteriores, enseñan que el trabajo etnográfico sigue siendo un procedimiento útil y apropiado para acopiar datos. Nunca se ha pretendido llegar a una objetividad absoluta. Por el contrario, al terminar la investigación estoy más que nunca convencida que ha sido una impresa única, que no se presta a la verificación ni la falsificación. Con esto no quiero decir que los datos no son inequívocos e imparciales. Sí creo, sin embargo, que el mismo proyecto realizado por algún otro investigador —aunque comparte un mismo propósito y una misma base académica con la autora— será una investigación muy diferente a la presente. Este hecho no pone en aprietos el valor académico de la investigación. Los resultados se medirán mediante las discusiones e hipótesis que suscitará entre estudiosos de temáticas afines. Y al menos uno de los credos del trabajo antropológico ha sido reconfirmado: el enfrentamiento de una persona de cierta cultura con un pueblo muy diferente al suyo, logra sacar a la luz algunas de las particularidades y singularidades más imperceptibles de este pueblo.

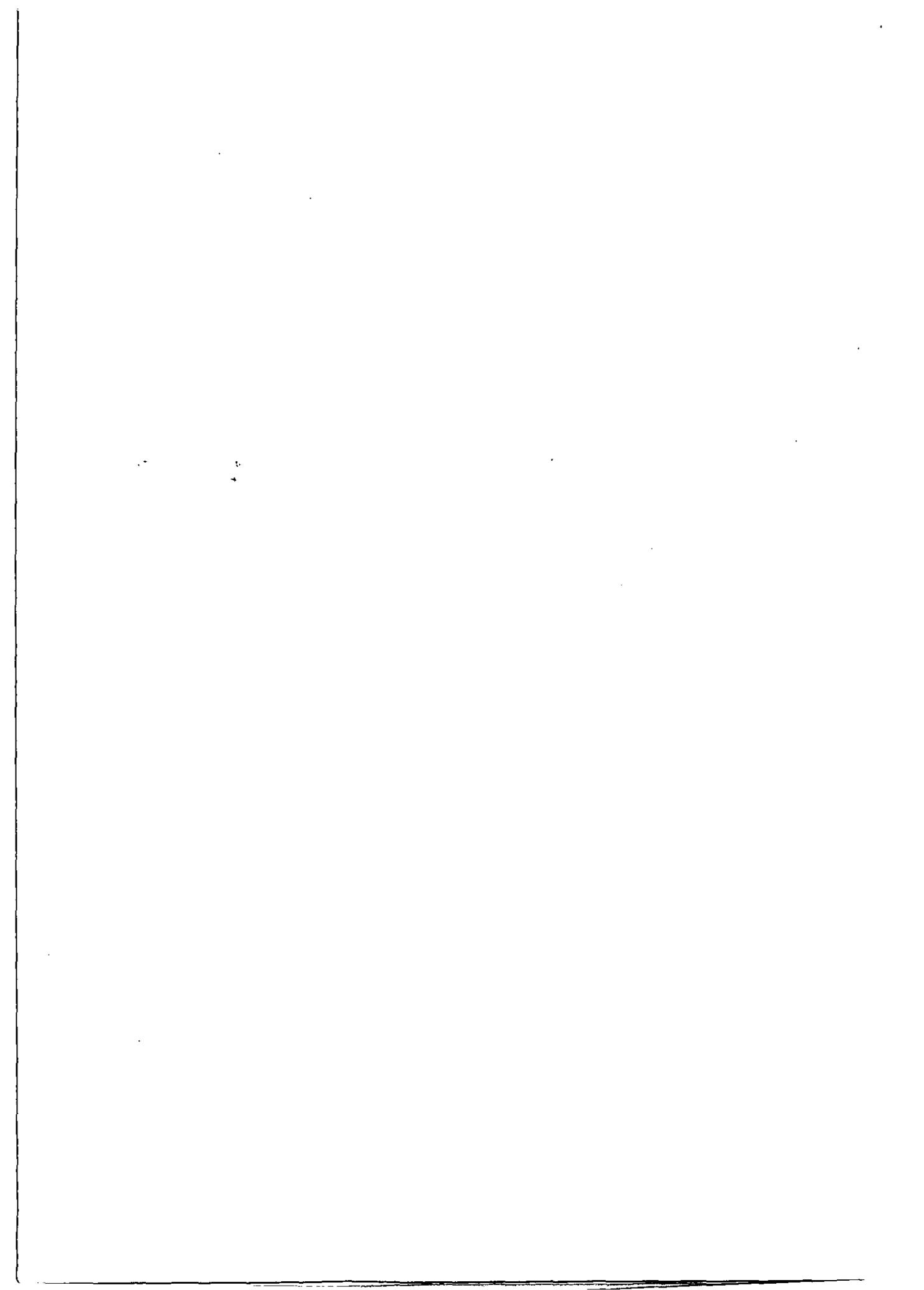
Tocamos ahora la última faceta de la crítica posmoderna al trabajo etnográfico: la pregunta de que si es moralmente aceptable llevar a cabo una empresa que coloca a los participantes en una posición de desigualdad, comprometiéndoles en una dinámica social que no es la suya. Con todo, la estancia en el campo no es un 'diálogo auténtico': al menos una de las dos partes no solicitó el encuentro, ni determinó sus términos o características. Al mismo tiempo, no es un monólogo tampoco. Las relaciones humanas no se definen por medio de absolutos. Durante el transcurso del trabajo de campo, toda clase de circunstancias se sucede. Hay momentos inesperados y gratos de diálogo; hay instantes de imposición autoritaria por parte del investigador; hay tiempos cuando la comunidad se apodera del visitante; hay momentos de soledad y desazón, alternados por muestras de adherencia mutua. La diferencia en intenciones no descarta la posibilidad del contacto.

Durante la redacción de la tesis, se intentó hacer resaltar estas reflexiones, insertando en el texto fragmentos del diario de campo. Esto tuvo como propósito ampliar el contexto de algunas observaciones y canjear, al menos por un instante, la figura omnipotente de la escritora por la de la visitante inexperta. No pretendo haberles dado voz a mis interlocutores por medio de esta tesis. Lo que sí espero es que haya sobresalido del escrito el hecho de que les tengo mucho respeto, mismo que ellos siempre me han tenido.





## ***Bibliografía***



ACUÑA, René (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, Vol. 7, *Relación de la provincia de Meztitlán*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 71-72.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en meztizoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, 371 p.

ALCALÁ, Graciela & RUVALCABA, Jesús (coords.), *Huasteca. I. Espacio y tiempo. Mujer y trabajo*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1993, 198 p.

AMERLINCK, Mari-Jose & BONTEMPO, Fernando, *El enorno construido y la antropología: introducción a su estudio interdisciplinar*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1994, 107 p.

AMERLINCK, Mari-Jose (comp.), *Hacia una antropología arquitectónica*, México, Universidad de Guadalajara, 1995, 222 p.

BANHAM, Reyner, *Theory and Design in the First Machine Age*, New York, Frederick A. Praeger, 1960.

BARTH, Fredrik, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Culture Difference*, Boston, Little, Brown and Company, 1969.

BARTHES, Roland, *L'empire des signes*, Genève, Albert Skira, 1970, 156 p.

BAUDRILLARD, Jean, *El sistema de los objetos*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1995, 1969<sup>1</sup>, 229 p.

BELLER, Ricardo & COWAN DE BELLER, Patricia, *Curso del Náhuatl moderno. Nahuatl de la Huasteca*, México, Instituto Lingüístico de Verano, Secretaría de Educación Pública, 1979, 2 vols.

BENEDICT, Ruth, *Patterns of Culture*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1959, 1934<sup>1</sup>, 291 p.

BLOCH, Maurice, "The Resurrection of the House amongst the Zafimaniry" en: Janet CARSTEN & Stephen HUGH-JONES (eds.), *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1995, p. 69-83.

BOAS, Franz, *Race, Language and Culture*, New York/London, The Free Press/Collier-Macmillan Limited, 1940, 1935<sup>1</sup>, 647 p.

BONTE, Pierre & IZARD, Michel (eds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, 755p.

BOURDIEU, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1977, 1972<sup>1</sup>, 248 p.

BOURDIEU, Pierre, *Algeria 1960: The Disenchantment of the World, the Sense of Honour, the Kabyle House or the World Reversed*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1979, 158 p.

BOURDIEU, Pierre, *El sentido práctico*, España, Taurus Humanidades, 1991, 1980<sup>1</sup>, 451 p.

BOURDIEU, Pierre, "La casa o el mundo invertido" en: Pierre BOURDIEU, *El sentido práctico*, España, Taurus Humanidades, 1991, p. 419-437. Primera publicación en: *Echanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60 anniversaire*, Paris/La Haya, Mouton, 1970, p. 739-758.

BOURDIEU, Pierre, *De regels van de kunst: wording en structuur van het literaire veld*, Amsterdam, Van Gennep, 1994, 475 p. Traducido al neerlandés de: *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Editions du Seuil, 1992, 480 p.

BOURDIEU, Pierre & WACQUANT, Loïc, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Editions du Seuil, 1992, 268 p.

BROWN, Denise F., "Un espacio construido efímero: las alfombras de aserrín de Huamantla, Tlaxcala" en: Mari-Jose AMERLINCK (comp.), *Hacia una antropología arquitectónica*, México, Universidad de Guadalajara, 1995, p. 157-168.

CARSTEN, Janet & HUGH-JONES, Stephen (eds.), *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1995, 300 p.

CHIPMAN, Donald E., *Nuño de Guzman and the Province of Panuco in New Spain 1518-1533*, Glendale, California, The Arthur H. Clark Company, 1967.

CLENDINNEN, Inga, *Los Aztecas. Una interpretación*, México, Editorial Patria, 1998, 1991<sup>1</sup>, 448 p.

CODERE, Helen (ed.), *Franz Boas. Kwakiutl Ethnography*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1966, 493 p.

CRAPANZANO, Vincent, *Tuhami. Portrait of a Moroccan*, Chicago, University of Chicago Press, 1980, 187 p.

CUEVAS, Mariano (comp.), *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, México, Porrúa, 1975.

DARWIN, Charles, *The Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London, John Murray, 1859, 458 p.

DE LA FUENTE, Julio, *Yalálag. Una villa zapoteca serrana*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1977, 1949<sup>1</sup>, 381 p.

DE RUIJTER, Arie, *Een speurtocht naar het denken. Een inleiding tot het structuralisme van Claude Lévi-Strauss*, Assen, Van Gorcum, 1979, 137 p.

DE VRIES Rabbijn S.Ph.Mzn, *Joodse riten en symbolen*, Amsterdam, Uitgeverij De Arbeiderspers, 1968, 1927<sup>1</sup>, 316 p.

DEL PASO Y TRONCOSO, Francisco (ed.), *Papeles de Nueva España. Segunda Serie. Geografía y estadística. Tomo I: Suma de visitas de pueblos por orden alfabético*, Madrid, Establecimiento Tipográfico "Sucesores de Rivadeneyra", 1905, 332 p.

DEL PASO Y TRONCOSO, Francisco (ed.), *Papeles de Nueva España. Segunda Serie. Geografía y estadística. Tomo III: Descripción del Arzobispado de México*, Madrid, Establecimiento Tipográfico "Sucesores de Rivadeneyra", 1905, 319 p.

DEL PASO Y TRONCOSO, Francisco (ed.), *Papeles de Nueva España. Tomo VI: Relación de Uexutla*, Madrid, Establecimiento Tipográfico "Sucesores de Rivadeneyra", 1905, p. 183-192.

DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Editions de Minuit, 1967, 448 p.

DERRIDA, Jacques, *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978, 440 p.

DERRIDA, Jacques, *Marges van de filosofie*, Kapellen, Pelckmans, Kampen, Kok Agora, 1995, 1972<sup>1</sup>, 215 p.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *La historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1990, 1632<sup>1</sup>, 2 vols., 395 & 382 p.

DRIVER, Harold & KROEBER, Alfred, "Quantitative Expression of Cultural Relationships" en: *American Archaeology and Ethnology*, vol. 31, 1931-1933, p. 211-256.

DUBY, Georges (ed.), *A History of Private Life. Revelations of the Medieval World*, (trad. Arthur Goldhammer), Cambridge/London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1988, 1985<sup>1</sup>, 650 p.

DURKHEIM, Emile, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1991, 1893<sup>1</sup>, 416 p.

EGENTER, Nold, *Architectural Anthropology. Research Series*, Switzerland, Structura Mundi Editions, 1992, 215 p.

EGENTER, Nold, "Antropología arquitectónica: un nuevo enfoque antropológico" en: Mari-Jose AMERLINCK (comp.), *Hacia una antropología arquitectónica*, México, Universidad de Guadalajara, 1995, p. 23-128.

EVANS-PRITCHARD, Edward, *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, At the Clarendon Press, 1940, 271 p.

FORTES, Meyer, *Time and Social Structure: An Ashanti Case Study. Radcliffe-Brown's Thesis*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Reprint Series in Social Sciences, A-416, 1949, p. 54-84. Reprinted from FORTES, Meyer (ed.), *Social Structure. Studies Presented to A.R. Radcliffe-Brown*, Oxford, Clarendon Press, 1949.

FRAZER, James, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, New York/London, Macmillan and Co, 1951, 1894<sup>1</sup>, 864 p.

FREEMAN, Derek, *Margaret Mead and the Heretic*, Australia, Penguin Books, 1996, 1983<sup>1</sup>, 379 p.

GALINIER, Jacques, *La mitad del mundo, Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indígena, 1990, 746 p.

GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Desigualdad cultural y poder simbólico. La sociología de Pierre Bourdieu*, Cuaderno de Trabajo, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986, 37 p.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquin (comp.), "Relación escrita por Miles Philips, inglés, uno de los que en 1568 desembarcó Sir Hawkings en la costa al norte de Pánuco en las Islas Occidentales. Contiene muchas cosas particulares de aquella

tierra y del gobierno español pero especialmente de sus crueldades con los ingleses y en particular con el autor, por espacio de quince ó diez y seis años continuos, hasta que por medios eficaces y felices se vio libre, y volvió a su patria. Año de 1582” en: *Obras de Joaquín García Icazbalceta*, VII, New York, Burt Franklin, 1968, p. 151-296.

GARFINKEL, Harold, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1967, 288 p.

GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973, 470 p..

GEERTZ, Clifford, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press, 1988, 157 p.

GEERTZ, Clifford, *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1995, 198 p.

GELLNER, Ernest, *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 209 p.

GERHARD, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, 1972<sup>1</sup>, 493 p.

GOSSEN, Gary, “Temporal and Spatial Equivalents in Chamula Ritual Symbolism” en: William A. LESSA & Evon Z. VOGT (eds.), *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, New York, Harper & Row, 1972<sup>3</sup>, p. 135-148.

GOSSEN, Gary, *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Maya Oral Tradition*, Cambridge, Harvard University Press, 1974, 382 p.

GRAULICH, Michel, “Simbolismo y poder. El rey Solar en Mesoamérica” en: *Arqueología Mexicana*, vol. VI, núm. 32, 1998.

GRIAULE, Marcel, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*, Paris, Fayard, 1966, 1948<sup>1</sup>, 215 p.

HALL, Edward T., *The Hidden dimension*, Garden City, New York, Doubleday and Co., 1969, 1966<sup>1</sup>, 217 p.

HALL, Edward T., *The Silent Language*, Greenwich, Conn., Fawcett Publications, 1961, 1959<sup>1</sup>, 192 p.

- HARKER, Richard, MAHAR, Cheleen & WILKES, Chris (Eds.), *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu. The Practice of Theory*, Basingstoke, The Macmillan Press, 1990, 247 p.
- HARRIS, Marvin, *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*, New York, Harper & Row, 1968, 806 p.
- HERSKOVITS, Melville J., *Man and his Works. The Science of Cultural Anthropology*, New York, Knopf, 1970, 1948<sup>1</sup>, 678 p.
- HODDER, Ian (ed.); *The Meaning of Things: Material Culture and Symbolic Expression*, London, Unwin Hyman, 1989, 265 p.
- HORCASITAS, Fernando (recop. y trad.), *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria náhuatl de Milpa Alta*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, 96 p.
- HUGH-JONES, Christine, *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1979, 302 p.
- INEGI, Hidalgo. *Datos por ejido y comunidad agraria. XI Censo general de población y vivienda, 1990. VII Censo agropecuario, 1991*, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Información, 1991, 302 p.
- INEGI, Hidalgo. *Tomo II. Resultados definitivos. Tabulados básicos*, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Información, 1995, p. 425-785.
- INEGI, *Estado de Hidalgo. División Territorial de 1810 a 1995*, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Información, 1996.
- JOHANSSON K., Patrick, "Los pochtecas en la obra de Sahagún" en: *Arqueología*, vol. VI, núm. 36, 1998, p. 46-51.
- KARTTUNEN, Frances, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1992, 349 p.
- KLOOS, Peter, *Door het oog van de antropoloog. Botsende visies bij heronderzoek*, Nederland, Muiderberg, Dick Coutinho, 1988, 148 p.
- KROEBER, Alfred, *Area and Climax*, Berkeley, California, University of California Press, 1936.

KUHN, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962, 172 p.

LAWRENCE, Denise L. & LOW, Setha M., "The Built Environment and Spatial Form" en: *Annual Review of Anthropology*, 1990, núm. 19, p. 453-505.

LE ROY LADURIE, Emmanuel, *Montaillou, village occitan, de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1975, 642 p.

LEIS, Philip E., *Enculturation and Socialization in an Ijaw Village*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1972, 112 p.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Toltecatoytl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, 1980<sup>1</sup>, 466 p.

LERNER, Victoria, "Los fundamentos socioeconómicos del cacicazgo en el México postrevolucionario: el caso de Saturnino Cedillo" en: *Historia Mexicana*, vol. 115, XXIX, 1980, núm. 3, p. 375-446.

LESSA, William A. & VOGT, Evon Z. (eds.), *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, New York, Harper & Row, 1972, 1958<sup>1</sup>, 572 p

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, 504 p. Trad. en español : *Tristes trópicos*, México, Ediciones Paidós, 1992, 468 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974, 1958<sup>1</sup>, 480 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude, "Le Triangle Culinaire" en: *L'Arc*, núm. 26, 1965, p. 19-29.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *L'Origine des Manières de Table*, Paris, Plon, 1968.

LEWIS, Oscar, *Tepoztlán. Village in Mexico*, New York, Rinehart and Winston, 1960, 104 p.

LIVINGSTONE, Eric, *Making Sense of Ethnomethodology*, London, Routledge and Kegan Paul, 1987, 148 p.

LOCKHART, James, "Some Nahua Concepts in Postconquest Guise" en: *History of European Ideas*, núm. 16, 1985, p. 465-482.

LOECKX, André, *Model en metafoor. Bijdragen tot een semantisch-praxiologische benadering van bouwen en wonen*, Leuven, Katholieke Universiteit Leuven, Diss. Doct, 1982, 3 v.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, vol. I, 490 p.; vol. II.

MALINOWSKI, Bronislaw, "The Group and the Individual in Functional Analysis." en: *American Journal of Sociology*, núm. 44, 1939, p. 938-964.

MALINOWSKI, Bronislaw, *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1948, 1944<sup>1</sup>, 253 p.

MALINOWSKI, Bronislaw, *Argonauts of the Western Pacific*, New York, E.P. Dutton & Co, 1961, 1922<sup>1</sup>, 527 p.

MALINOWSKI, Bronislaw, *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Barcelona, Editorial Ariel, 1982, 1926<sup>1</sup>, 156 p.

MARCUS, George E. & CUSHMAN, Dick E., "Las etnografías como textos" en: Carlos REYNOSO (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1991, p. 171-213.

MARX, Karl, *Selected Works. Economic and philosophic manuscripts of 1844*, New York, International Publishers, 1964, 255 p.

MEAD, Margaret, *Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*, U.S.A., William Morrow & Company, 1961, 1928<sup>1</sup>, 304 p.

MEAD, Margaret, *Bramenwinter. Een autobiografie*. Amsterdam, Uitgeverij Contact, 1987, 309 p. Traducido del inglés: *Blackberry Winter: My Earlier Years*, New York, Simon and Schuster, 1972, 305 p.

MEADE, Joaquín, *La Huasteca hidalguense*, Pachuca, Mexico, Gobierno del Estado de Hidalgo, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, 1987, 1949<sup>1</sup>, 347 p.

MONTOYA BRIONES, José de Jesús, *Etnografía de la dominación en México. Cien años de violencia en la Huasteca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996.

MOORE, Henrietta, *Space, Text and Gender: An Anthropological Study of the Marakwet of Kenya*, New York, Guilford Press, 1996, 1986<sup>1</sup>, 234 p.

MORGAN, Lewis Henry, *Ancient Society. Or Researches in the Line of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilisation*, Tucson, Arizona, University of Arizona Press, 1985, 1877<sup>1</sup>, 560 p.

MORGAN, Lewis Henry, *Houses and House-Life of the American Aborigenes*, Chicago, University of Chicago Press, 1965, 1881<sup>1</sup>, 319 p.

MOYA RUBIO, Víctor José, *La vivienda indígena de México y del mundo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, 1982<sup>1</sup>, 252 p

OCHOA, Lorenzo, *Historia prehispánica de la Huasteca*, Mexico, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.

OCHOA, Lorenzo, *Huastecos y totonacas. Una antología histórico-cultural*, Mexico, Consejo Nacional de Culturas y Arte, 1979.

OGER, Erik, *Jacques Derrida*, Kapellen/Kampen, Pelckmans/Kok Agora, 1995, 172 p.

O'GORMAN, Edmundo (ed.), "Noticias sobre los indios guastecos de la provincia de Pánuco y su religión" en: *Boletín del Archivo General de la Nación*, México, Archivo General de la Nación, vol. XII, 2, 1941, p. 219-221.

OHNUKI-TIERNEY, Emiko, "Spatial Concepts of the Ainu of the Northwest Coast of Southern Sakhalin" en: *American Anthropologist*, núm. 74, 1972, p. 426-457.

OLIVER, Paul (ed.), *Shelter, Sign & Symbol*, London, Barrie & Jenkins, 1975, 228 p.

PALERM, Angel, *Modos de producción y formaciones socioeconómicas*, México, Editorial Edicol, 1976, 214 p.

PAZ, Octavio, *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, México, Editorial Joaquín Mortiz, 1969, 1967<sup>1</sup>, 134 p.

PELLOW, Deborah, HALL, Edward T., e.a. (eds.), *Setting Boundaries: the Anthropology of Spatial and Social Organization*, Westport, Bergin and Garvey, 1996, 243 p.

PERRY, William James, *The Children of the Sun. A Study in the Early History of Civilization*, Grosse Pointe, Michigan, Scholarly Press, 1986, 1923<sup>1</sup>, 551 p.

PIAGET, Jean & INHELDER, Barbel, *La représentation de l'espace chez l'enfant*, Paris, PUF, 1972, 1948<sup>1</sup>, 574 p.

PROUST, Marcel, *A la recherche du temps perdu. Part I: Du Côté de chez Swann*, Paris, Gallimard, 1954, 1913<sup>1</sup>, 510 p.

RABINOW, Paul, *Reflexions on Fieldwork in Morocco*, Berkeley, University of California Press, 1977, 164 p.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R., *On the Concept of Function in Social Science*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Reprint Series in the Social Sciences, S-227. Reprinted from *American Anthropologist*, vol. 47, july-september 1935, p. 394-402.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R., *The Andaman Islanders*, New York, The Free Press of Glencoe, 1964, 1922<sup>1</sup>, 510 p.

RAPOPORT, Amos, "A Note on Shopping Lanes" en: *Landscape*, vol. XIV, núm. 3, 1965, p. 28.

RAPOPORT, Amos, "Yagua, or the Amazon Dwelling" en: *Landscape*, vol. XVI, núm. 3, 1967, p. 27-30.

RAPOPORT, Amos, *House Form and Culture*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1969, 146 p.

RAPOPORT, Amos (ed.), *The Mutual Interaction of People and Their Built Environment. A Cross-Cultural Perspective*, The Hague/Paris, Mouton Publishers, 1976, 505 p.

RAPOPORT, Amos, *History and Precedent in Environmental Design*, New York/London, Plenum Press, 1990, 510 p.

RAPOPORT, Amos, "Prólogo, escrito en 1992" en: Mari-Jose AMERLINCK & Fernando BONTEMPO, *El entorno construido y la antropología: introducción a su estudio interdisciplinar*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1994, p. 11-15.

RATZEL, Friedrich, *The History of Mankind*, 1896-1898, 1885-1888<sup>1</sup>, London, MacMillan, 3 vols.

REDFIELD, Robert & VILLA ROJAS, Alfonso, *Chan Kom. A Maya Village*, Chicago, Chicago University Press, 1962, 1934<sup>1</sup>, 236 p.

RELLO, Fernando, *El campo mexicano en la encrucijada nacional*, México, Secretaría de Educación Pública, 1986.

REYNOSO, Carlos (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1991, 334 p.

RICHARDSON, Miles, "Being-in-the-market versus being-in-the plaza: material culture and the construction of social reality in Spanish America" en: *American Ethnologist*, núm. 9 (2), 1982, p. 421-436.

RODRÍGUEZ SHADOW, María J., *La mujer azteca*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1991, 1988<sup>1</sup>, 287 p.

ROOSENS, Eugeen, *Sociale en culturele antropologie. Een kritische belichting van enkele hoogtepunten*, Leuven, Acco, 1984, 173 p.

ROSALDO, Renato, *Ilongot Headhunting 1883-1974. A Study in Society and History*, Stanford, California, Stanford University Press, 1980, 313 p.

RUNIA Eelco, *Waterloo Verdun Auschwitz. De liquidatie van het verleden*, Meulenhoff/Kritak, Amsterdam/Leuven, 1999, 239 p.

RUVALCABA MERCADO, Jesús & PÉREZ ZEVALLOS, Juan Manuel, *La Huasteca en los albores del tercer milenio. Textos, temas y problemas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1996, 251 p.

SAHAGÚN, Fr. Bernardino de, *The Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, 12 libros en 13 vols. Traducción por Arthur J.O. Anderson y Charles Dibble, Sante Fe, School of American Research and the University of Utah Press, 1950-1982.

SAHLINS, Marshall, *Isla de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Editorial Gedisa, 1988, 163 p.

SAN PAULO, Fray Nicolás De Witte, "Carta de fray Nicolás de Witte a un ilustrísimo señor. Meztlán, 21 de agosto de 1554" en: Mariano CUEVAS (comp.), *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, México, Porrúa, 1975, p. 221-222.

SANDSTROM, Alan R., *Corn is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1991, 420 p.

SCHOENAUER, Norbert & SEEMAN, Stanley, *The Court-garden House*, Montreal, McGill University Press, 1962, 204 p.

SIMÉON, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo veintiuno editores, 1992, 1885<sup>1</sup>, 783 p.

SMITH, Grafton Elliot, e.a., *Early Man. His Origin, Development and Culture*, Freeport, New York, Books for Libraries Press, 1967, 1931<sup>1</sup>, 176 p.

SPENCER, Herbert, *Principles of Sociology. Selections*, Chicago, University of Chicago Press, 1967, 1876<sup>1</sup>, 241 p.

STARR, Frederick, *En el México indio*, México, Conaculta, 1995, 1908<sup>1</sup>.

STEWARD, Julian, "Cultural Causality and Law: A Trial Formulation of the Development of Early Civilizations" en: *American Anthropologist*, vol. 51, january-march 1949, núm. 1, p. 1-27.

STEWARD, Julian, *The Concept and Method of Cultural Ecology*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Reprint Series in the Social Sciences, S-516, 1955, p. 30-42.

STEWARD, Julian (ed.), *Handbook of South American Indians*, Washington, U.S. Government Printing Office, 1964, 1946<sup>1</sup>, vol. I.

STILES, Neville, *Nahuatl in the Huasteca Hidalguense: A Case Study in the Sociology of Language*, Ph. D. Thesis, Centre for Latin American Linguistic Studies, University of St. Andrews, Scotland, 1982, 425 p.

STOCKING, George W., Jr., *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, New York/London, The Free Press/Collier-Macmillan Limited, 1968, 380 p.

STREET-PORTER, Tim, *Casa mexicana*, New York, Stewart, Tabori & Chang, 1989, 271 p.. Introducción por Marie-Pierre Colle.

TEDLOCK, Dennis, "The analogical tradition and the emergence of a dialogical anthropology" en: *Journal of Anthropological Research*, núm. 35, 1979, p. 387-400.

TESSMANN, Günter, *Die Indianer Nordost-Perus: Grundlegende Forschungen für eine Systematische Kulturkunde*, Hamburg, Friedrichsen, de Gruyter & Co, 1930, 856 p.

TURNER, Victor, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1967, 405 p.

TYLOR, Edward B., *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, London, John Murray, 1993, 1864<sup>1</sup>, 2 vol.

VAN LENGEN, Johan, *Manual del arquitecto descalzo. Como construir casas y otros edificios*, México, Editorial concepto, 1980, 541 p.

VOGT, Evon, "Structural and Conceptual Replication in Zinacantan Culture" en: *American Anthropologist*, núm. 67 (2), 1969, p. 342-353.

WARMAN, Arturo, *"We Come to Object": The Peasants of Morelos and the National State*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976.

WATERSON, Roxana, "Houses and Hierarchies in Island Southeast Asia" en: Janet CARSTEN & Stephen HUGH-JONES, *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 47-68.

WAUCHOPE, Robert (gen. ed.) & VOGT, Evon Z. (vol. ed.), *Handbook of Middle American Indians. Ethnography*, Austin, University of Texas Press, vol. 7 & 8, 965 p.

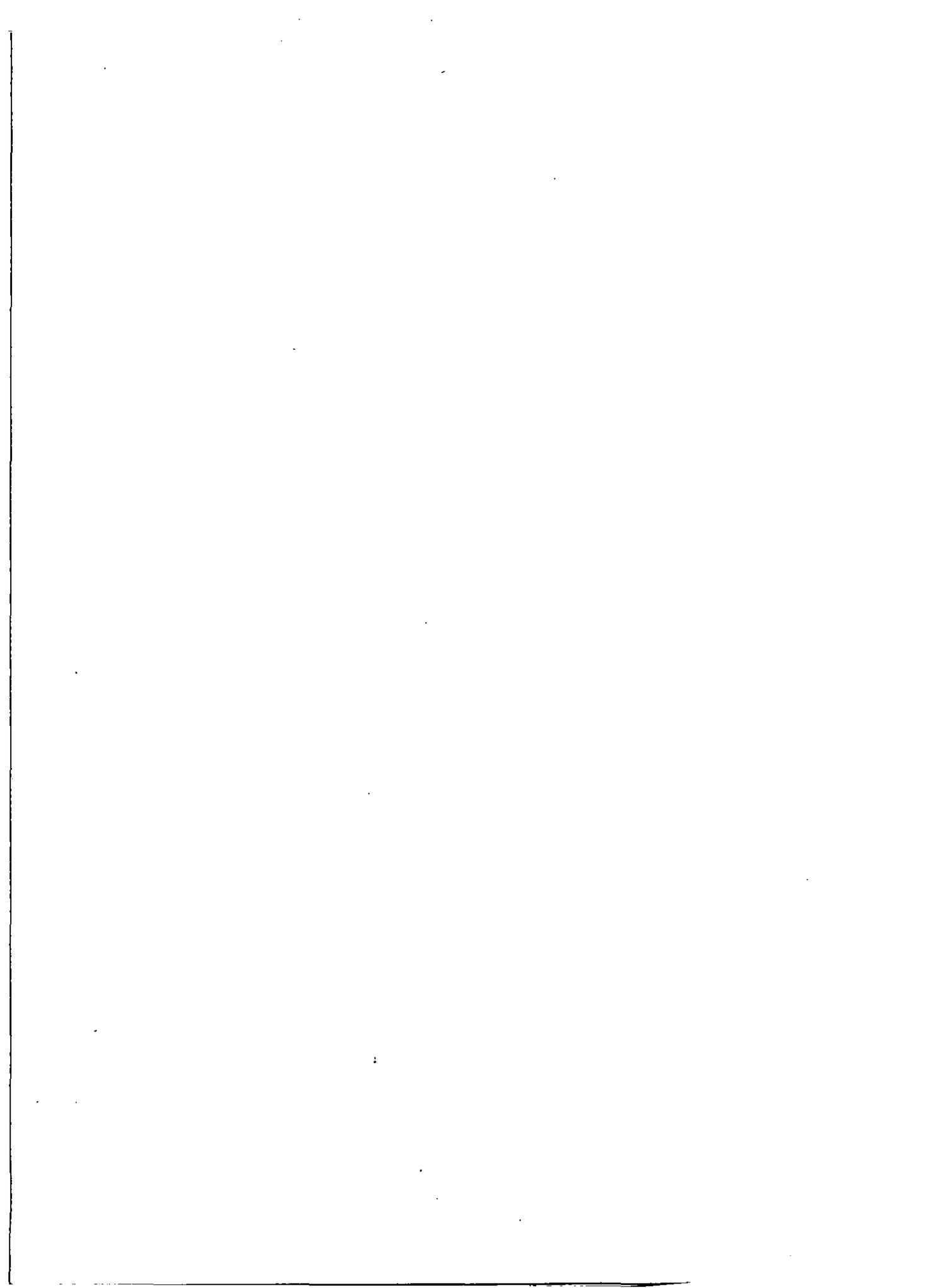
WHITE, Leslie A., *The Science of Culture: a Study of Man and Civilization*, New York, Farrar, Straus and Cudahy, 1949, 444 p.

WISSLER, Clark, *The Relation of Nature to Man in Aboriginal America*, New York, Oxford University Press, 1926, 248 p.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, 1922<sup>1</sup>, 215 p.

WOLF, Eric R., *The Valley of Mexico: Studies in Pre-Hispanic Ecology and Society*, Albuquerque, New Mexico, University of New Mexico Press, 1976, 337 p.

YATES. T., "Habitus and Social Space: Some Suggestions about Meaning in the Saami (Lapp) Tent ca. 1700-1900" en: Ian HODDER (ed.), *The Meaning of Things: Material Culture and Symbolic Expression*, London, Unwin Hyman, 1989, p. 249-262.





***Anexos***

301

## **Anexo 1. Glosario y textos en náhuatl**

Este anexo se divide en dos partes. En la primera parte se presenta el glosario alfabético de las palabras nahuas empleadas en de la tesis. Además de su significación, se menciona si el vocablo pertenece al vocabulario actual de San Francisco, Huazalingo (*SFH*) o si viene del náhuatl clásico (*clás.*); se enumera asimismo las páginas donde forman parte del texto. El significado de las palabras actuales no es etimológico, sino aquél ofrecido por la gente del lugar.

Dado que todavía no existe una ortografía estandarizada del náhuatl, he tenido que elegir por una de dos categorías de anotación: la forma clásica utilizada por los académicos y basada en la redacción de la época colonial o la forma simplificada propagada por la educación bilingüe. He dado la preferencia a la forma clásica y esto por dos razones: me parece demasiado artificial y poco práctico dissociar la ortografía nahua de la española, introduciendo consonantes antes desconocidos (como p.ej. el 'k') y invalidando los diccionarios existentes; más importante, la nueva ortografía pasa por alto a varias de las formalidades gramaticales del náhuatl, reduciendo la lengua a un simple registro de sonidos. La ortografía del presente glosario se acerca entonces a la que utiliza J. Richard Andrews en su *Classical Nahuatl Textbook*, y Frances Karttunen en *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Las palabras no llevan acento, ya que en náhuatl el acento cae invariablemente en la penúltima sílaba.

La segunda parte del anexo contiene un texto en náhuatl grabado en el pueblo (en el cual se habla de la vara de autoridad) con una traducción en español y una adaptación por escrito del mismo texto, hecho por otro colaborador.

## Glosario

### A

- altepetl** *SFH* pueblo; lit. "lugar donde hay agua y cerros". p.128, 332, 334, **336**, 413  
**Atenteno** *SFH* nombre de barrio; "a la orilla del agua". p.251, 255  
**atl** *SFH* agua. p.336, 340  
**ax** *SFH* no (en general). p.128, 133, **437**  
**ayitochi** *SFH* armadillo, animal del monte. p.341

### C

- cahua** *SFH* dejar algo, o llevar alguna cosa a otra parte. *mocajqui*, 3ª pers. sing. refl. del pasado. p.289  
**calihitic** *SFH* dentro de la casa. p.235  
**calli** *SFH* casa. p.373, **414**  
**calmapa** *SFH* el alrededor de la casa, cubierto de sombra por el techo, el cobertizo. p.172  
**caltepayo** *SFH* paredes de palos sin lodo. p.176, **186**  
**caltlacua** *SFH* el costumbre que se lleva a cabo al inaugurar una casa; Lit. significa "la casa come" o "la comida de la casa". p.187, 188  
**caltlapepecholli** *SFH* muro de lodo o bajareque. p.172, **186**  
**ce acatl** *clás.* nombre del año 1521 en que los primeros conquistadores españoles llegaron a la embocadura del río Panuco; Lit.: año "uno caña". p.109  
**cem** *clás.* uno, enteramente, juntamente. p.414, 440  
**cempoaxochitl** *SFH* una flor mexicana llamada 'de muertos', con un gran número de pétalos. p.316, 372, 383  
**cencalli** *clás.* familia. Compuesta por *cem*, uno, y *calli*. p.414, 439  
**cencuemitl** *clás.* franja de tierra entre dos surcos. Compuesta por *cem* y *cuemitl*, surco, tierra labrada. p.440  
**cenyeliztli** *clás.* familia. Compuesta por *cem* y *yeliztli*. p.414  
**chihua** *SFH* hacer. *Tijchihua*, 2ª pers. singl. pres. p.249  
**chinamitl** *clás.* seto o cerca de cañas. p.413, 416  
**chinampa** *clás.* jardín flotante que se encuentra por la orilla meridional del lago de Texcoco y Chalco. Compuesta de *chinamitl* y *pa*, posp. de lugar. p.413  
**chinancalli** *clás.* cercado, recinto, todo lugar rodeado por un muro. Compuesta por *chinamitl* y *calli*. p.414  
**chinantli** *clás.* pirámide, variante de la palabra *chinamitl*. p.416  
**chiquihuitl** *SFH* canasta. p.198  
**choca** *SFH* llorar no como los niños, sino con un tono feo, generalmente lamentando algo desaparecido. p.341  
**cihuapil** *SFH* muchacha. p.379

- colihui** *SFH* colgar, caerse, inclinarse. p.381  
**colli** *SFH* abuelo, abuela. p.381  
**cuachacal** *SFH* chacal, animal del monte. p.341  
**cuachenche** *SFH* pájaro carpintero, animal del monte. p.341  
**cuate** *SFH* tejón, animal del monte. p.341  
**cuatetomitl** *SFH* los gruesos palos travesaños de la casa. p.183  
**cuatochi** *SFH* conejo, animal del monte. p.341  
**cue?** *SFH* ¿dónde?- p.378

## E

- ecuatohtli** *SFH* chachalaca, animal del monte. p.341  
**ehuitequi** *SFH* varear frijol con un palo. p.204  
**etl** *SFH* frijol. p.216

## H

- huahcalli** *SFH* un tipo de calabaza con que se fabrica utensilios. p.374  
**Huehuetepetl** *SFH* nombre de uno de los cuatro cerros que rodean el pueblo; Lit. "cerro viejo". Le dicen también *Teompacalicatepetl*. p.338  
**Huehuetlatolli** *clás.* palabras de los ancestros; Lit. "palabras viejas". p.437  
**Hueyatipa** *SFH* nombre de barrio; "en lo más visible del pueblo". p.251  
**hueyi ilhuitl** *SFH* la gran fiesta del Santo Patrón de un pueblo. p.315, 359  
**Huilotepetl** *SFH* nombre de uno de los cuatro cerros que rodean el pueblo; Lit. "cerro de las palomas". p.337, 338  
**huilotl** *SFH* paloma, animal del monte. p.341

## I

- icha** *SFH* su casa; la palabra *cha* va siempre acompañada de un pronombre posesivo: *nocha*, mi casa; *mocha*, su casa; etc. p.194  
**ichpocatl** *SFH* jovencita. p.379  
**ilhuitl** *SFH* una flor blanca que se utiliza para un arreglo tradicional destinado para adornar la iglesia y las campanas. p.269, 303  
**ixcualeros** *SFH* hispanismo. alumnos de una escuela. p.209  
**izhuatl** *SFH* hoja de la planta llamada papatla. p.217, 378

## M

- macehualli** *clás.* hombre plebeyo. Plural, *macehualtin*. p.437  
**mapachi** *SFH* mapache, animal del monte. p.341  
**metlatl** *clás.* piedra donde muelen el maíz. p.374  
**mocuezoa** *SFH* estar triste. p.214

## N

- nenalli** *SFH* se encuentran lejos, al otro lado. p.252  
**nextamalli** *SFH* el maíz con el que se va a hacer torillas, remojado, lavado y cocido. p.374

## O

- ohuihca** *SFH* enhierbado, un lugar monte. p.150  
**oquichpil** *SFH* muchacho. p.379

## P

- petzcolli** *SFH* una flor blanca para un arreglo tradicional que adorna la iglesia y las campanas. p.269, 274, 308, 381  
**petzihui** *SFH* volverse muy brillante, estar pulido. p.381  
**pitzotamalli** *SFH* tamal con carne de cerdo. p.388

## Q

- quezohtli** *SFH* tlacuache, animal del monte. p.341  
**quilitl** *SFH* plantas comestibles que dan sabor a la comida. p.215  
**quilli** *SFH* pájaro verde, animal del monte. p.342  
**quimichtecomahitli** *SFH* ardilla pequeña, animal del monte. p.342

## S

- Santoteno** *SFH* nombre de barrio; "a la orilla del Campo Santo". p.251

## T

- tecomahtli** *SFH* ardilla, animal del monte. p.341  
**telpocatl** *SFH* joven. p.379  
**tenamaztli** *SFH* las tres piedras sustentadores del comal y la olla en el fogón. p.195, 373  
**Teompacalicatepetl** *SFH* nombre de uno de los cuatro cerros que rodean el pueblo; Lit. "el cerro atrás de la iglesia". Le dicen también *Huehuetepetl*. p.338  
**Tepaxac** *SFH* nombre de barrio; "tierra arenosa, que no está fértil, parecida al tepetate". p.251  
**tepetl** *SFH* cerro; Plural *tepetini*. p.336, 337  
**tequihue** *SFH* agente del juez auxiliar. p.333  
**Tiompacalica** *SFH* nombre de barrio; "atrás de la iglesia". p.251, 263, 272  
**tizquetl** *SFH* la molendera de maíz. p.196

- tlacatitilmatlí** *clás.* vestidura de los hombres. Compuesta por *tlacatl*, hombre, y *tilmatli*, traje, vestidura, tela. p.440
- tlachilia** *SFH* ver, vigilar. *Nitlachili*: 1ª pers. sing. del pasado. p.437
- Tlachiquil** *SFH* nombre de barrio; "en un lugar muy inclinado, a la vez en la orilla". p.251
- Tlacihiuni** *SFH* una aparición femenina que atrae a los hombres y les hace desaparecer, semejante a la Llorona. p.256
- tlacua** *SFH* comer. p.373
- tlacuiloa** *SFH* escribir. *Nitlacuiloa*, 1ª pers. sing. pres. p.249
- tlahtoani** *clás.* gobernador, autoridad. p.438
- Tlaica** *SFH* nombre de barrio; "en lo escondido, lo lejos". p.251, 292
- Tlaihtic** *SFH* nombre de barrio; "en lo más bajo". p.251
- Tlaltecuhltli** *clás.* Señor de la tierra. p.425
- tlaltoza** *SFH* tuza pequeña, animal del monte. p.342
- Tlaltzintla** *SFH* nombre de barrio; "atrás de una loma de tierra, escondido". p.251, 255, 309
- Tlamaya** *SFH* nombre de barrio; "en lo plano". p.251, 380, 383, 385
- tlanexnahuac** *SFH* a los primeros albos; lit. "al punto de amanecer". p.289
- tlapamitl** *SFH* el plafón de la casa. p.183
- tlapatlaxtli** *SFH* un tamal de tamaño mediano, más pequeño que el zacahuil. p.187
- tlapolehuia** *SFH* ayudar ajeno. p.196
- tlauquetzalli** *SFH* postes de la casa; en casa de material, los castillos. p.172, 174, 183, 196
- tlaxcalli** *SFH* tortilla. p.133, 216
- tlaya?** *SFH* ¿qué? p.249, 378
- tlilliquipiztic** *SFH* negro intenso y brillante, ocasionado por el humo. p.193
- tozareal** *SFH* tuza, animal del monte. Probablemente hispanismo. p.341
- tzacua** *SFH* cerrar; *motzajqui*, 3ª pers. singl. refl. del pasado. p.332
- tzahtzi** *SFH* llorar. p.341
- tzopelahhuahcalli** *SFH* cuchara hecha de la corteza de una planta parecida a la calabaza que se utiliza para servir café. p.197

## X

- xahcalli** *SFH* casita hecha de cualquier material (hojas, papatla, cartón, zacate. p.348
- Xantolo** *SFH* nombre de la fiesta de Todos Santos, común en toda la región de la Huasteca. Probablemente una corrupción de un hispanismo. p.205, 217, 281, 283, 308, 315, 316, 388, 457
- Xihuiteno** *SFH* nombre de barrio; "a la orilla de la hierba, el monte". p.249, 251, 258, 309, 312, 314, 372
- xiloxochitl** *SFH* decoración tradicional de una flor roja y blanca, hecha por el campanero, que se usa como ofrenda para los santos. p.270, 381
- Xiuhtecuhtli** *clás.* Dios del fuego; Lit. señor del año de la hierba. p.425

**Y**

**yahua** *SFH* ir. *Tiyaz*, 2ª pers. sing. del futuro. p.378

**yayahuic** *SFH* el color negro. p.193

**yeliztli** *clás.* naturaleza, estado, esencia de una cosa. p.414

**Z**

**zacacalli** *SFH* casa tradicional con techo de zacate. p.82, 168, 170, 174, 175, 176, 180, 182, 187, 202, 238, 240, 341, 372, 390, 410, 444

**zacahuilli** *SFH* tamal muy grande, de mínimo diez kilos de masa de maíz, cocido en un horno. p.217

**zacatl** *SFH* zacate. p.371

**zan** *clás.* solamente. p.440

## *Textos sobre la vara de la autoridad*

El primer texto en náhuatl registra literalmente el relato sobre la vara del pueblo, hecho por Magdalena Ortiz en julio de 1995. Cuando su hermano, Gustavo Ortiz, emprendió la traducción de la grabación, resultó que no estaba convencido de que las palabras de su hermana eran las correctas. Hizo una segunda versión de la narración en náhuatl, misma que se presenta después de la traducción.

*Vara quemma axcualli quiilpiya, monequi quiilpiz aguacil. Porque si, intla ax cualli quiilpihtoc, huahqueya mocuepa, huahqueya pehua molini nompá barreta, campa pala, pico. Huahqueya pehua miqui. Ne tohuanti quicahteque ne toahuelos, tlen quichihqueteque tlen antihhuatl, porque yehca ama quichihtoque para quiilpize cualli, monequi tlatla amatoqui quino tlapiz, pero acaya tlen aguacil, tlen axtahuiya tlen quimachtiteque toahuelos, ya para quenihque quiilpiya vara, para amo centocatoque miqui. A ver. Ama icuenta arregidor, arregidor ya icuenta, ya quemma cuitlahuiya nompone, ya icha quicahtoque, pero ya nontlaya no ax quimati. Axtahuiya quitlatiliya veladora, xochicozcal, cada siete días ya quipatliltinemi. Pero ama ax quimati. Ama zan más quiilpihqui, quicahuaqui sonpon ne. Hua axtahuiya toahuelos yohuanti veladora cintla tlatoc eltoya, para ax mas miquiyaya. Para axmo cuezohuaya tovara. Ama icuenta mero arregidor. 30 de noviembre huahca ceyoc quimatiltehua nompá vara amantzi ilpihtoc, nohuel ilpihtoc cualli, quemma no pitlaz ceyoc quilpитеhuaz. Amantzi aguacilme itoca ni Julian Pérez, ica huaya ni Fidel Garrabay. Nompá aguaciles amantzi. A ver.*

Hay una vara que se debe de amarrar bien. El que lo amarra es el aguacil [el comandante de los tequihues]. Este aguacil es el que debe amarrar la vara. Si no lo amarra bien, se voltea (la vara) y mueve a los palos, el pico, la barreta [es decir, las herramientas para enterrar gente]. Por eso cuando pasa eso, por eso se muere mucha gente. Esa vara lo dejaron los abuelos. Los que hicieron antes. Hasta ahora se sigue la costumbre, de seguir amarrándolo bien. El aguacil debe de saber

**Anexo 3. Fechas de mis estancias en San Francisco**

Fecha llegada San Francisco	Fecha salida San Francisco
19-11-93	19-11-93
15-03-94	18-03-94
21-03-94	22-03-99
04-05-94	08-05-94
17-05-94	20-05-94
21-05-94	22-05-94
13-06-94	19-06-94
02-07-94	04-07-94
03-10-94	07-10-94
01-11-94	02-11-94
09-06-95	17-06-95
17-07-95	26-07-95
02-10-95	05-10-95
09-10-95	14-10-95
03-11-95	06-11-95
18-06-95	21-06-96
08-07-96	10-07-96
02-11-96	03-11-96
08-07-97	09-07-97
03-10-97	06-10-97
05-07-98	07-07-98
01-11-98	02-11-98
22-11-99	27-11-99
04-07-00	05-07-00

## Anexo 4. *Relación de Huazalingo de 1569*

### (Folio XLV vto.) Pueblo de *Quetzalingo* hacia el norte.

En la segunda cabeçera, que se dize *Quetzalingo*, encomendado en GABRIEL DE AGUILERA, esta de la cabeçera donde tengo mi asiento dos leguas hazia el poniente: el asiento de este pueblo es una ribera de un rrio, el tenple del es caliente; ay poca gente en el, tiene nueue sujetos con sus hermitas; la cabeçera tiene vna yglesia llamada Sant Pablo; ay en el dicho pueblo vn GOVERNADOR y dos ALCALDES, quatro RREGIDORES; esta cabeçera tiene hasta çinquenta vezinos tributarios.

La primera estancia se llama *Tlamamalan*; esta de su cabecera hazia el norte, tiene treinta y çinco yndios tributarios, dista de su cabeçera media legua.

La segunda estancia se llama *Chululan*, esta de la dicha cabecera una legua hazia el norte, tiene veinte y çinco tributarios.

La terçera estancia se dize *Chiatcpac*; esta de la dicha cabecera una legua hazia el norte, tiene treinta y ocho tributarios.

La quarta estancia se dize *Tlamaxac*; esta de la cabeçera legua y media hazia el norte; tiene çiento y sesenta vezinos.

La quinta estancia se dize *Gueguetlan*: esta de la cabeçera vna legua hazia el norte, tiene setenta y dos tributantes.

La sexta estancia se llama *Hiepatpec*, dista de la cabeçera vna legua hazia el oriente, tiene treinta y dos tributarios.

La septima estancia se dize *Tlalnepantla*; esta de la cabeçera vna legua hazia el oriente, tiene veinte y çinco tributantes.

La octaua estancia se llama *Tlachcotlan*; dista de su cabeçera media legua, tiene çiento y veinte y tres tributantes.

La nouene estancia se dize *Cuixhuacan*; esta de la cabeçera quarto de legua hazia el norte, tiene veinte y ocho tributantes.

**(Folio XLVI fte.)** En este pueblo de *Cuetzalingo* y sus estancias ay seisçientos tributarios cassados, liquidos; ay mas en el dicho pueblo y sus estancias seisçientos poco mas ó menos que no tributan, de doze años arriba.

En todas las hermitas de las dichas estancias de *Cuetzalingo* no ay ornamentos en ellas; son pobrissimas.

Tengo espeçial cuidado de visitar todas estas dichas estancias, confesando y baptizando a los naturales dellas, y cada mes dezir vna misa en ellas entre semana.

Assi mesmo todos los naturales de este dicho pueblo de *Cuetzalingo* y sus estancias an admittido nuestra Santa fee catolica y son todos xriptianos, y como a tales les administro los santos sacramentos; hablan todos ellos la lengua *mexicana*.

Las grangerias de que estos yndios biuen es que coxen mucho maiz, dos vezes en el año, y assi mesmo coxen algodon, frisoles, *chia*, pepita de las calabças, tienen mucha miel de magueys y miel blanca y crian muchas aves, assi de *Castilla* como de la tierra, y assi mesmo tienen sal y tratan en ella; es tierra de mucho genero de fruta y hazen mucha miel de cañas; es tierra de mucho pescado y tienen tambien trato dello.

La justicia española que en esta prouincia ay es el ALCALDE MAYOR de la sierra de *Meztitlan*, y vn CORREGIDOR de *Yagualiuhca*: estan a mi parescer estos pueblos bien administrados de justicia en lo temporal.

Esto es lo que entiendo y alcanço acerca de lo que su Senoria Reverendisima me manda, para el juramento que tengo hecho, y assi lo firme de mi nombre: fecho en este pueblo de *Yagualiuhca*, vt supra IHOAN GOMEZ CARRASCO.

DEL PASO Y TRONCOSO, Francisco (ed.), *Papeles de Nueva España. Segunda Serie. Geografía y estadística. Tomo III. Descripción del Arzobispado de México*, Madrid, Establecimiento Tipográfico "Sucesores de Rivadeneyra", 1905, p. 128-129.

### Anexo 5. *La familia de Leonel Ortiz*



foto 96



foto 97

Esta foto de la familia de Leonel Ortiz, mi familia anfitriona, fue tomada en julio de 1996. Posan todos salvo Vicky, la hija tercera (quien está en cucullas en la foto 97). Empezando a la derecha superior: Leonel, su esposa Jovita, Mónica, Eustaquio y Elodia. Siguen de izquierda a derecha: Rafael, Surisadai y Noraida. Eustaquio tiene en sus brazos a Alexander, el hijo menor, nacido en 1995.

## **Anexo 6. Gustavo Ortiz**

Gustavo Ortiz (a la izquierda) nació en 1975. Después de la muerte de sus padres, creció en la casa de su hermano mayor, Leonel Ortiz. Estudió la secundaria en el pueblo, graduándose en 1990 dentro de la primera generación. Quiso seguir sus estudios en la preparatoria agronómica (CEBETA) de San Sebastián, Tantoyuca, Veracruz, pero pronto la dejó. Desde entonces, ha trabajado varios periodos fuera de la región, primero en Pachuca donde se suscribió un año en la Seguridad, después en México D.F. donde trabajó en una compañía de construcción, regresando sólo de vez en cuando a su pueblo. De 1995 hasta principios de



foto 98

1997, vivió de nuevo en San Francisco, donde cuidaba su potrero, cumpliendo al mismo tiempo unos cargos comunales (el primer año, el de campanero; el segundo año formaba parte del comité de la clínica del pueblo). Por su inteligencia, interés y amabilidad, me ha sido de gran ayuda durante casi todas mis estancias en el pueblo.

## **Anexo 7. Historiales de autoridades**

### *José Gabino BRIONES*

Nacido el 19 de febrero de 1920. Dos veces mayordomo de Santiago, y una vez 'layacanquetl', la persona que antes organizaba las 'costumbres' que tenía el pueblo durante las fiestas (danzas, torro, disfrazadas, la danza de Santiago Caballero; el puesto se perdió). Otro cargo que cumplió fue el de 'cabecía', encargado de organizar las faenas de cada ocho días (ahora el delegado se encarga). Después de servir dos veces de suplente de juez, en 1975 fue elegido delegado del pueblo.

### *Odilón BRIONES CRISTINA*

Hijo de José, nacido el 1 de enero de 1954. En 1978 fue tequihue, uno de los agentes que notifican al pueblo de las actividades. Durante los diez años siguientes, tomó parte en la lucha por la recuperación de las tierras, afiliándose y cumpliendo varios puestos dentro de algunas organizaciones políticas regionales (Partido Socialista de los Trabajadores, Central Campesina Cardenista). Mientras, participó en varios comités del pueblo (de la escuela primaria, de obras y programas agrícolas). En 1994, fue elegido Juez Menor Municipal de Huazalingo. En 1997 cumplió el cargo de regidor de San Francisco. Y el pueblo "todavía no lo va a dejar", ya que no ha cumplido el puesto de suplente o de juez.

### *Lucas BRIONES CHAVARRÍA*

Nacido en 1956 en Poyutla, un rancho de San Francisco. Cuando tenía alrededor de 5 años, sus padres se mudaron al barrio de Xihuiteno en el pueblo. En 1981, cumplió un año de tequihue. En 1985 comenzó un período de tres años de comisariado. En 1989, desempeñó un año el puesto de mayordomo. En 1994, formó parte del comité de la escuela primaria.

### *Leonel ORTIZ MAGDALENA*

A los veinte años, fue tequihue. De 1982 y 1984, años decisivos para la recuperación del ejido, tuvo el puesto de comisariado ejidal. En 1991, participó en el comité de la escuela secundaria técnica. En 1994 fue elegido delegado del pueblo.

**Anexo 8. Datos censales del INEGI de 1995**

	San Francisco	Comala	Pilchiatipa	Santa María	San Pedro	Huazalingo	Municipio de Huazalingo
<b>POBLACIÓN</b>	<b>1145</b>	<b>91</b>	<b>439</b>	<b>294</b>	<b>783</b>	<b>704</b>	<b>10148</b>
Hombres	540	51	229	141	382	337	5045
Mujeres	605	40	210	153	401	367	5103
Hablantes de lengua indígena, mayores de 5 años	1001	77	365	255	293	174	6470
<b>VIVIENDA</b>	<b>205</b>	<b>18</b>	<b>89</b>	<b>48</b>	<b>135</b>	<b>145</b>	<b>1829</b>
Ocupantes	1142	91	433	294	783	704	10136
Ocupantes / vivienda	5,6	5,1	4,9	6,1	5,8	4,9	5,5
con energía eléctrica	141	0	0	0	104	120	1010
con agua entubada	67	6	75	0	123	135	1193
con drenaje	5	0	0	0	8	111	284
con paredes de lámina de cartón o materiales de desecho*	3	0	0	0	0	0	8
con techos de lámina de cartón o materiales de desecho*	47	4	2	17	55	55	538
con piso diferente a tierra*	97	1	2	4	45	60	431
con un solo cuarto*	31	6	38	8	37	6	449
con dos cuartos incluyendo cocina*	73	1	10	10	28	38	414

\* Estos datos, presentados por ejido y comunidad agraria, provienen de censos anteriores (XI Censo General de Población y Vivienda de 1990 y VII Censo Agropecuario de 1991).

## **Anexo 9. Los vestigios arqueológicos**

*(Este anexo ha sido elaborado en colaboración con Stan Declercq, estudiante de arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México)*

Durante una visita al pueblo de San Francisco Huazalingo en el verano de 2000, se ha podido apreciar la presencia de algunas estructuras prehispánicas. Los siguientes datos son el resultado de un recorrido de superficie de manera asistemática, hecha durante esta visita. Desde luego, queda claro que para obtener información más profunda, se necesita realizar un recorrido planeado que permitirá una descripción del sitio más completa.

El sitio de San Francisco Huazalingo se localiza a la 98° 29' 15" longitud oeste y a la 21° 01' 10" latitud norte, a aprox. 4 km al sureste de Tehuetlán, por donde pasa la carretera federal libre núm. 105 de Pachuca hacia Pánuco. Las coordenadas UTM son 553200 E y 2324150 N; ubicación que corresponde fisiográficamente al Carso Huasteco, una de las subprovincias en que está dividida la Sierra Madre Oriental. Es una sierra plegada que presenta un fuerte grado de disección, con un desarrollo de cañones por la acción erosiva de los importantes ríos que fluyen en ella. Está constituida principalmente por rocas calizas. En el área de contacto con la costera del Golfo Norte (región donde se encuentra el sitio), las rocas sedimentarias presentan una intensa perturbación, reflejo de los esfuerzos a que fue sometida la cordillera al plegarse hacia la planicie costera. El sitio se encuentra entre 1020 y 1040 msnm, altura donde se presenta un clima cálido subhúmedo con lluvias todo el año.

El pueblo actual está construida arriba de los vestigios prehispánicos y por consecuencia, ha afectado de forma irreversible el sitio arqueológico. El ejemplo más claro de esta situación es la iglesia católica, localizada arriba de un montículo de forma piramidal, lo cual muy probablemente fue nivelado para la construcción del edificio colonial. Este montículo tiene aprox. 10 metros de altura, 25 metros de anchura y hasta 80 metros de longitud, con una orientación norte-sur. Su parte exterior está construida con lajas de roca caliza (véase la foto 44, pág. 265, que muestra una parte derrumbada de esta construcción). Por otra parte, en los límites del actual pueblo en la zona más meridional, se puede verificar una estructura en forma de pared, la cual tiene 80 cm hasta un metro de espesor, posiblemente el resto de una plataforma.

Aunque el material de la superficie es muy escaso, se ha encontrado una navaja prismática y una punta de proyectil, ambas de obsidiana. Los trabajos que se llevaron a cabo alrededor de la construcción principal en el momento de nuestra visita (véase la foto 99), dejaron una parte expuesta al lado meridional de este

montículo. Como resultado de esta actividad, salieron unos fragmentos de cerámica a la superficie.

Se han acumulado los siguientes fragmentos: un fragmento (denominado por MacNeish) tipo 'Chila Blanco' o 'Progreso Blanco'. Su pasta está laminada y áspera, el núcleo interior es gris, la superficie está suavizada y cubierta de un baño calizo, casi blanco. Está clasificado como cerámica de Pánuco (Noguera, 1965: 179-184). Otros fragmentos corresponden posiblemente con la cerámica 'Anaranjada Fino'. Noguera dice de este tipo de cerámica: "tiene la superficie lustrosa o alisada y de engobe más oscuro que la pasta la que es de textura fina y color uniforme" (Noguera, 1965:378). Aunque este tipo de cerámica se relaciona con la zona maya (Chichén Itzá, Champotón), Brainerd localiza su centro en la parte central de Veracruz (Noguera, 1965:379).



foto 99

#### Referencias

INEGI, *Síntesis geográfica, nomenclátor y anexo cartográfico del Estado de Hidalgo, México.*

NOGUERA, Eduardo, *La cerámica arqueológica de Mesoamerica*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1965, 412 p.

## **Fotos**

<i>foto 1</i>	<i>Vista aérea de San Francisco</i> .....	169
<i>foto 2</i>	<i>El señor José Gabino Briones delante de su casa</i> .....	172
<i>foto 3</i>	<i>La casa del señor Santos Briones Chavarría</i> .....	173
<i>foto 4</i>	<i>Vista del Cerro de la Cruz desde el barrio Tlaica</i> .....	173
<i>foto 5</i>	<i>La zacacalli de la señora Mela</i> .....	174
<i>foto 6</i>	<i>La casa del señor Lucas Briones Chavarría</i> .....	175
<i>foto 7</i>	<i>La nueva casa en obra del señor Juan Vázquez</i> .....	175
<i>foto 8</i>	<i>La cocina de la casa de Leonel Ortiz</i> .....	177
<i>foto 9</i>	<i>La casa del padre de Leonel Ortiz</i> .....	177
<i>foto 10</i>	<i>La primera casa construida por Leonel Ortiz</i> .....	177
<i>foto 11</i>	<i>La segunda casa construido por Leonel Ortiz</i> .....	177
<i>foto 12</i>	<i>Mosaico de varias moradas de San Francisco</i> .....	179
<i>foto 13</i>	<i>Zacacalli durante Xantolo, con sendita de hojas del cempooaxochitl</i> .....	181
<i>foto 14</i>	<i>Parte de una pared amarrada</i> .....	184
<i>foto 15</i>	<i>Cuadro de tablas para preparar la mezcla</i> .....	185
<i>foto 16</i>	<i>Pared embarrada</i> .....	186
<i>foto 17</i>	<i>Fogón dentro de una cocina</i> .....	192
<i>foto 18</i>	<i>Jovita en su cocina</i> .....	193
<i>foto 19</i>	<i>Fogón con tenamaztli</i> .....	195
<i>foto 20</i>	<i>Tina encima de tenamaztli</i> .....	195
<i>foto 21</i>	<i>Alexander Ortiz Chavarría en su cuna</i> .....	196
<i>foto 22</i>	<i>Magdalena Ortiz moliendo jitomates en el metate de su cocina</i> .....	197
<i>foto 23</i>	<i>Altar casero con un costal de maíz</i> .....	199
<i>foto 24</i>	<i>Altar casero</i> .....	201
<i>foto 25</i>	<i>Altar casero</i> .....	201
<i>foto 26</i>	<i>Casa con patio de cemento</i> .....	203
<i>foto 27</i>	<i>Matanza de un puerco en el patio de la casa de Leonel Ortiz</i> .....	204
<i>foto 28</i>	<i>Señora y maíz secando en el patio de su casa</i> .....	204
<i>foto 29</i>	<i>Patio con área cercada para el cultivo de flores</i> .....	205
<i>foto 30</i>	<i>Montaje entre casa que cubre un retrete</i> .....	206
<i>foto 31</i>	<i>Perros alrededor de unas casas</i> .....	207
<i>foto 32</i>	<i>Noraida Ortiz Chavarría comiendo frijoles en la cocina</i> .....	211
<i>foto 33</i>	<i>Los niños haciendo tareas domésticas en el patio</i> .....	218
<i>foto 34</i>	<i>Cuatro hermanas durmiendo en una cama</i> .....	220
<i>foto 35</i>	<i>Señora en su cocina con el maíz secando arriba del fogón</i> .....	234
<i>foto 36</i>	<i>Nueve fotos donde aparece una escoba al lado de la puerta de entrada</i> .....	241
<i>foto 37</i>	<i>Foto aérea de San Francisco, hecha por el INEGI</i> .....	247
<i>foto 38</i>	<i>Foto aérea de San Francisco</i> .....	248
<i>foto 39</i>	<i>Un pozo en un barrio céntrico del pueblo</i> .....	255
<i>foto 40</i>	<i>Un pozo en la periferia del pueblo</i> .....	255

<i>foto 41</i>	<i>Tramo pavimentado encima del cual una señora seca frijol.....</i>	<i>259</i>
<i>foto 42</i>	<i>Dos muchachas trayendo agua del pozo por una pequeña vereda .....</i>	<i>259</i>
<i>foto 43</i>	<i>La procesión .....</i>	<i>262</i>
<i>foto 44</i>	<i>La banda tocando enfrente de la iglesia.....</i>	<i>265</i>
<i>foto 45</i>	<i>Vista de frente de la iglesia.....</i>	<i>266</i>
<i>foto 46</i>	<i>Imagen de San Francisco dentro de la iglesia.....</i>	<i>267</i>
<i>foto 47</i>	<i>Imagen de un pequeño Santo dentro de la iglesia .....</i>	<i>267</i>
<i>foto 48</i>	<i>Danzante enfrente del imagen de Santiago .....</i>	<i>268</i>
<i>foto 49</i>	<i>Imagen central de San Francisco durante la fiesta, con petzcolli.....</i>	<i>269</i>
<i>foto 50</i>	<i>Señora de Joaquín Chávez con su bordado para la Virgen de Guadalupe .....</i>	<i>270</i>
<i>foto 51</i>	<i>Otro bordado hecho en honor de la Virgen de Guadalupe.....</i>	<i>270</i>
<i>foto 52</i>	<i>Las campanas.....</i>	<i>272</i>
<i>foto 53</i>	<i>Las campanas y la iglesia .....</i>	<i>273</i>
<i>foto 54</i>	<i>El templo evangélico.....</i>	<i>277</i>
<i>foto 55</i>	<i>La escuela primaria "Gómez Farías".....</i>	<i>278</i>
<i>foto 56</i>	<i>El campo de basquetbol de la escuela primaria.....</i>	<i>279</i>
<i>foto 57</i>	<i>Familia festejando la entrega de diploma en la escuela primaria.....</i>	<i>282</i>
<i>foto 58</i>	<i>El quiosco del pueblo.....</i>	<i>283</i>
<i>foto 59</i>	<i>Retratos de personas distinguidos por una corona, un collar y un bastón de flores....</i>	<i>285</i>
<i>foto 60</i>	<i>La fiesta en el campo de basquetbol.....</i>	<i>286</i>
<i>foto 61</i>	<i>La banda tocando en la vereda de la escuela primaria.....</i>	<i>287</i>
<i>foto 62</i>	<i>La escuela secundaria técnica # 53 delante de los dos cerros .....</i>	<i>292</i>
<i>foto 63</i>	<i>El mural en el patio de la escuela secundaria .....</i>	<i>293</i>
<i>foto 64</i>	<i>Cuartos construidos para los maestros.....</i>	<i>295</i>
<i>foto 65</i>	<i>Vista del barrio Tlaica donde se ubica el kinder.....</i>	<i>297</i>
<i>foto 66</i>	<i>Maestra con su clase del kinder delante de su salón .....</i>	<i>298</i>
<i>foto 67</i>	<i>La prisión del pueblo .....</i>	<i>299</i>
<i>foto 68</i>	<i>La casa comunal del pueblo.....</i>	<i>304</i>
<i>foto 69</i>	<i>Actividad de los coheteros en la casa comunal durante la fiesta .....</i>	<i>305</i>
<i>foto 70</i>	<i>La vara del pueblo, atada al altar doméstico del regidor.....</i>	<i>306</i>
<i>foto 71</i>	<i>El cuarto del regidor durante la fiesta, con la vara.....</i>	<i>308</i>
<i>foto 72</i>	<i>La casa de los instrumentos .....</i>	<i>309</i>
<i>foto 73</i>	<i>Instrumentos encima de la banquetta.....</i>	<i>310</i>
<i>foto 74</i>	<i>Instrumentos encima de la banquetta y colgando contra la pared.....</i>	<i>310</i>
<i>foto 75</i>	<i>La banda delante de la escuela primaria.....</i>	<i>311</i>
<i>foto 76</i>	<i>El camposanto del pueblo .....</i>	<i>313</i>
<i>foto 77</i>	<i>Altar doméstico durante Xantolo.....</i>	<i>316</i>
<i>foto 78</i>	<i>Misa en el camposanto durante Xantolo.....</i>	<i>316</i>
<i>foto 79</i>	<i>La gente en el camposanto durante Xantolo .....</i>	<i>317</i>
<i>foto 80</i>	<i>La clínica .....</i>	<i>318</i>
<i>foto 81</i>	<i>La tienda de Diconsa .....</i>	<i>321</i>
<i>foto 82</i>	<i>El teléfono del pueblo .....</i>	<i>324</i>
<i>foto 83</i>	<i>Mujer bañando a su bebé en el patio de su casa .....</i>	<i>325</i>

<i>foto 84</i>	<i>Vista panorámica desde el pueblo</i> .....	328
<i>foto 85</i>	<i>Camino de acceso a San Francisco</i> .....	330
<i>foto 86</i>	<i>Danzantes enfrente de la iglesia, con camino de acceso al pueblo</i> .....	330
<i>foto 87</i>	<i>Señora en una vereda en los alrededores del pueblo</i> .....	331
<i>foto 88</i>	<i>El tercer cerro con la capilla en la bifurcación</i> .....	332
<i>foto 89</i>	<i>Vista de los cerros de San Francisco desde la Sierra</i> .....	336
<i>foto 90</i>	<i>El huilotepetl</i> .....	337
<i>foto 91</i>	<i>La capilla y la bifurcación hacia San Francisco</i> .....	339
<i>foto 92</i>	<i>La milpa</i> .....	344
<i>foto 93</i>	<i>Pilchiatipa</i> .....	348
<i>foto 94</i>	<i>Los cerros de San Francisco vistos desde Tehuetlán</i> .....	358
<i>foto 95</i>	<i>Nueva cocina de Leonel Ortiz</i> .....	368
<i>foto 96</i>	<i>La familia de Leonel Ortiz</i> .....	491
<i>foto 97</i>	<i>Victoria Ortiz Chavarría</i> .....	491
<i>foto 98</i>	<i>Gustavo Ortiz</i> .....	492
<i>foto 99</i>	<i>Vestigio arqueológico cerca de la iglesia</i> .....	496

## ***Dibujos***

<i>dibujo 1</i>	<i>Vivienda de Leonel Ortiz</i> .....	177
<i>dibujo 2</i>	<i>Los nueve postes de la zacacalli</i> .....	182
<i>dibujo 3</i>	<i>El plafón de la zacacalli</i> .....	183
<i>dibujo 4</i>	<i>La colocación del plafón encima de los nueve postes</i> .....	183
<i>dibujo 5</i>	<i>La construcción del techo de una zacacalli</i> .....	184
<i>dibujo 6</i>	<i>El zacate para el techo, atado en manojos</i> .....	184
<i>dibujo 7</i>	<i>El techo con zacate</i> .....	185
<i>dibujo 8</i>	<i>El cuadro con tablas para la mezcla</i> .....	185
<i>dibujo 9</i>	<i>La zacacalli terminada</i> .....	187
<i>dibujo 10</i>	<i>Grupo de casas en el barrio de Xihuiteno</i> .....	252
<i>dibujo 11</i>	<i>El arreglo del xiloxochitl</i> .....	269
<i>dibujo 12</i>	<i>El perfil de los cerros de San Francisco desde la Sierra</i> .....	336
<i>dibujo 13</i>	<i>Los anexos de San Francisco</i> .....	349

## ***Esquemas***

<i>esquema 1</i>	<i>Las calles principales y la iglesia</i> .....	251
<i>esquema 2</i>	<i>Los pozos y las piletas</i> .....	254

<i>esquema 3 Las veredas</i> .....	260
<i>esquema 4 Las campanas y el templo evangélico</i> .....	276
<i>esquema 5 Las escuelas</i> .....	281
<i>esquema 6 La casa comunal, la clínica, la tienda, la casa de los instrumentos</i> .....	301
<i>esquema 7 Las viviendas</i> .....	326

### ***Diario de campo***

diario de campo 1.....	163
diario de campo 2 16 de marzo de 1994.....	170
diario de campo 3 17 de marzo de 1994.....	209
diario de campo 4 4 de octubre de 1994.....	212
diario de campo 5 14 de junio de 1996.....	216
diario de campo 6 17 de junio de 1994.....	218
diario de campo 7 5 de octubre de 1994.....	221
diario de campo 8 17 de mayo de 1994.....	223
diario de campo 9 14 de junio de 1994.....	224
diario de campo 10 4 de octubre de 1997.....	226
diario de campo 11 23 de julio de 1995.....	227
diario de campo 12 18 de marzo de 1994.....	232
diario de campo 13 13 de junio de 1994.....	233
diario de campo 14 18 de marzo de 1999.....	236
diario de campo 15 5 de mayo de 1994.....	248
diario de campo 16 18 de marzo de 1994.....	256
diario de campo 17 19 de noviembre de 1993.....	263
diario de campo 18 19 de noviembre de 1993.....	289
diario de campo 19 15 de marzo de 1994.....	291
diario de campo 20 19 de noviembre de 1993.....	302
diario de campo 21 4 de julio de 1994.....	314
diario de campo 22 19 de junio de 1995.....	319
diario de campo 23 5 de mayo de 1994.....	322
diario de campo 24 13 de junio de 1994.....	340
diario de campo 25 19 de mayo de 1994.....	351